JULIO CABRERA

# MAL-ESTAR E MORALIDADE

## Situação humana, ética e procriação responsável

EDITORA UnB

# MAL-ESTAR E MORALIDADE

**Universidade de Brasília**

**Reitora** Márcia Abrahão Moura
**Vice-Reitor** Enrique Huelva

EDITORA
**UnB**

**Diretora** Germana Henriques Pereira

**Conselho editorial** Germana Henriques Pereira
Fernando César Lima Leite
Beatriz Vargas Ramos Gonçalves de Rezende
Carlos José Souza de Alvarenga
Estevão Chaves de Rezende Martins
Flávia Millena Biroli Tokarski
Izabela Costa Brochado
Jorge Madeira Nogueira
Maria Lidia Bueno Fernandes
Rafael Sanzio Araújo dos Anjos
Verônica Moreira Amado

JULIO
CABRERA

# MAL-ESTAR E MORALIDADE

## Situação humana, ética e procriação responsável

EDITORA
UnB

**Equipe editorial**

**Coordenador de produção editorial** Percio Sávio Romualdo da Silva
**Preparação e revisão** Ana Alethéa Osório e Talita Guimarães Sales Ribeiro
**Diagramação e Capa** Wladimir de Andrade Oliveira

© 2017 Editora Universidade de Brasília

Direitos exclusivos para esta edição:
Editora Universidade de Brasília
SCS, quadra 2, bloco C, nº 78, edifício OK,
2º andar, CEP 70302-907, Brasília, DF
Telefone: (61) 3035-4200
Site: www.editora.unb.br
E-mail: contatoeditora@unb.br

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta publicação poderá ser armazenada ou reproduzida por qualquer meio sem a autorização por escrito da Editora.

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central da Universidade de Brasília

C117 Cabrera, Julio.
Mal-estar e moralidade : situação humana, ética e procriação responsável / Julio Cabrera. – Brasília : Editora Universidade de Brasília, 2018.
720 p. ; 23 cm.

ISBN 978-85-230-1218-2.

1. Ética negativa. 2. Valor da vida humana. 3. Mal-estar. 4. Procriação e abstenção. I. Título.

CDU 17

Impresso no Brasil

# PALAVRAS PRÉVIAS

Este é um livro de filosofia negativa, inserido dentro do contexto da minha reflexão ética, que começa com o os aforismos de *Projeto de ética negativa* (1989) e chega até o romance filosófico *Porque te amo, não nascerás* (2006). Este livro é uma espécie de suma do meu pensamento prático, que meus alunos, colegas e interlocutores diversos conheceram por muito tempo sob o nome de *mal-estares profundos*. É com esse nome que eu ainda gostaria continuar me referindo a ele, mesmo tendo modificado o título para a publicação.

É sempre difícil publicar um livro de filosofia no Brasil, pelos motivos longamente explicados, sobretudo, no *Diário de um filósofo no Brasil*, e em meu artigo "Europeu não significa universal, brasileiro não significa nacional". Hesitei bastante em publicar esta obra em português, mas finalmente alguns de meus leitores me convenceram a fazê-lo. Confesso que penso nos destinatários deste livro como leitores do futuro, os que hoje ainda são jovens e poderão, talvez, criar no Brasil uma comunidade filosófica mais plural e mais autoral do que a que atualmente temos. Quem sabe superem a longa etapa de preparo e passem a tentar criar filosofia sem o fantasma dos "defeitos de formação" ou da "descoberta da roda", os principais empecilhos de um sistema que já nem sequer espera por filósofos e faz muito pouco para encorajá-los.

A lista de reconhecimentos seria grande. Vou me limitar a mencionar os jovens filósofos de Brasília que pensaram e desenvolveram seus próprios pensamentos em torno das minhas aulas, livros e palestras, sem jamais caírem nos terrores da discipulagem: Marcus Valério XR, Diôgenes Coimbra, Jorge Alam Pereira, Thiago Lenharo, Fábio Salgado, Éder Wen, Léo Pimentel, Fabiano Lana, Vinicius Saldanha, Gabriel Silveira, João Ribeiro, David Almeida, Thiago Rodrigo Oliveira (o Meryver), Mateus Ribeiro, Roberto Sobral, Igor França e Orlene Barros. Também devo muito aos livros e às discussões, de intensidades

diversas, com Enrique Dussel, Márcia Tiburi, Paulo Margutti, Claudio Reis, Evaldo Sampaio, Ana Miriam Wuensch, Marcelo Senna e Mercedes Salamano.

# SUMÁRIO

**PREFÁCIO METAFILOSÓFICO**
(Entre lógica e ética)..... 9

**CAPÍTULO 1**
Valor da vida humana como reivindicação existencial..... 27

**CAPÍTULO 2**
A tese da inabilitação moral..... 135

**CAPÍTULO 3**
Possibilidades de uma ética para um ser sem valor: entre ética negativa e negação da ética..... 271

**CAPÍTULO 4**
Abstenção responsável: por que *não* ter filhos é um ato moral..... 463

**EPÍLOGO 1**..... 641

**EPÍLOGO 2**..... 649

**CONVERSAS COM AFIRMATIVOS**..... 655

**GLOSSÁRIO NEGATIVO**..... 667

**REFERÊNCIAS FILOSÓFICAS**..... 701

**REFERÊNCIAS CINEMATOGRÁFICAS E LITERÁRIAS**..... 715

# PREFÁCIO METAFILOSÓFICO (ENTRE LÓGICA E ÉTICA)

## 1 O escândalo da verdade única

É inacreditável que, hoje, alguém ainda se disponha a apresentar as suas ideias sobre temas como valor da vida humana, procriação, aborto, eutanásia, suicídio, pena de morte, guerra, sexualidade ou religião, pretendendo que as suas colocações sejam algo mais do que apenas uma perspectiva possível sobre esses assuntos no meio de milhares de outras perspectivas.

Constitui o grande escândalo metafilosófico das filosofias que cada pensador que se põe a pensar nesses assuntos ainda suponha – depois de séculos de reflexão – que aquilo que apresenta seja a solução ou a resposta correta para essas questões, e que todas as outras posturas estejam erradas (na verdade, não apenas "erradas", mas também desonestas ou néscias, segundo o teor dos discursos, a veemência das discussões e a boa educação dos participantes). De onde vem essa pasmosa incapacidade de levantar a cabeça por cima da própria construção teórica, "olhar em roda" e ver a própria filosofia moral apenas como uma perspectiva entre milhares?

Essa preocupação metafilosófica foi o que me levou, ao longo dos anos, a tentar formular o que seria uma "abordagem negativa da argumentação", em contraposição à abordagem afirmativa em vigor, segundo a qual as questões filosóficas têm solução, ou, pelo menos, um único tratamento adequado diante de outros, que seriam "equivocados" (sendo que a solução ou tratamento adequados seriam sistematicamente aportados pela própria postura). O que vemos, inclusive nos considerados "grandes filósofos" da época clássica e da atual, é uma concentração total na própria posição, uma crença inabalável

de estar fornecendo a visão adequada das questões debatidas, e a condenação, às vezes sumária, das alternativas.

O fato de cada postura estar certa da própria correção e da incorreção das posturas contrárias, no meio do fato bruto da multiplicidade de posturas, todas manifestando essa mesma atitude, me parecia conter um poderoso elemento de autoengano que mereceria uma profunda consideração metafilosófica acerca do que realmente acontece em nossas práticas filosóficas. É necessário ir além de declamações racionalistas que apresentam o debate filosófico em cores muito mais objetivas, abertas e tolerantes do que podemos perceber nos debates de carne e osso a que nos toca assistir.

O que eu via quando discutia questões éticas como procriação, aborto e pena de morte era que as posições do adversário eram perfeitamente sustentáveis, apenas não eram as que eu mesmo preferia assumir. Entendia que a minha postura sobre, por exemplo, aborto, provinha não apenas de uma série de pressupostos, mas também de preferências, desgostos, experiências passadas, agrados, acentuações, que norteavam a minha escolha de categorias, conceitos e modos de raciocinar, e que certamente deviam variar enormemente das bagagens argumentativas dos outros. Era praticamente impossível sonhar com uma coincidência, mesmo parcial, de forma que qualquer ideia que eu apresentasse sobre assuntos tão controversos seria sistematicamente recusada por meio de inúmeras objeções. Era impossível, também, aproximar-se dessas questões de maneira isenta. Os próprios pressupostos pesavam como uma espécie de sombra da qual não podíamos nos desfazer.

Parecia-me haver aí uma questão de ética da argumentação, de esforço por captar a outridade do outro no plano argumentativo (a questão do outro é crucial tanto na lógica quanto na ética). Tinha receios de continuar publicando meus trabalhos filosóficos com a atitude de quem encontrou uma verdade única, acompanhada de um recurso para descartar as posturas contrárias. Mais curioso ainda era o fato de que, sendo o assunto central deste livro o pensamento

ético-negativo que eu tinha começado a desenvolver no final da década de 1980, essa situação de pluralidade de filosofias mutuamente em conflito, e cada uma com pretensões de unicidade, era um fato da vida humana que podia ser explicado com bastante plausibilidade a partir, precisamente, das categorias da ética negativa que eu estava tentando desenvolver. Comecei a perceber um movimento de confluência entre lógica e ética que valia a pena estudar.

Para a abordagem afirmativa, algumas posições já foram suficientemente estabelecidas, e é muito difícil que elas venham a ser removidas (é quando os estudiosos exclamam: "Esse tipo de postura já foi ultrapassado e não é mais possível tentar reconstrui-lo", como, por exemplo, a superação das "filosofias da consciência" pelas "filosofias da linguagem" ou a condenação das antigas "metafísicas da natureza"). Abundam exemplos de atitudes lógicas afirmativas no panorama da ética contemporânea. No capítulo sobre aborto de seu livro *Ética prática*, Peter Singer (1994, p. 147) declara: "Em contraste com a opinião corrente, a de que a questão moral do aborto é um dilema sem solução, vou mostrar que, pelo menos dentro dos limites da ética não religiosa, existe uma resposta inequívoca, e que os que assumem um ponto de vista diferentes estão simplesmente equivocados" . Expondo o pensamento do filósofo tcheco-alemão Ernst Tugendhat, Ernildo Stein (2011, p. 39, grifos meus) escreve:

> Tugendhat afirma que só nos podemos empenhar em defesa de uma posição filosófica quando tivermos examinado as mais importantes posições de outros sobre a mesma questão e as tivermos derrotado. [...] É essa razão que justifica que chamemos de tese, o que pretendemos apresentar para o debate como sendo uma questão para a qual temos os melhores argumentos ou as melhores razões. Não se trata simplesmente de um trabalho comparativo para ver quem tem as melhores razões, mas de trazer razões que se apresentam como comprovadas e por isso

> levem os interlocutores a ver a mesma qualidade nas razões que apresentamos e, portanto, terminam aceitando nossos argumentos. É a argumentação na filosofia.

Aqui se supõe que os arguidores debatem sobre uma mesma questão, perfeitamente identificável, e que alguns conseguem chegar aos melhores argumentos, obrigando os adversários a reconhecerem que estavam errados. Tudo isso é típico de uma abordagem afirmativa da argumentação. Isso mostra também como grandes filósofos, como Tugendhat e Singer, podem ser péssimos metafilósofos,[1] no sentido de serem incapazes de uma *overview*, uma visão panorâmica filosófica que lhes permita ver suas próprias posturas como uma entre outras.[2] Os filósofos, inclusive os "grandes" – e talvez especialmente estes –, são incapazes de sair da própria pele e ver seus argumentos em panorâmica ao lado de outros argumentos que não apenas merecem respeito ou tolerância, mas que são perfeitamente sustentáveis a partir de outros pressupostos e convicções. O filósofo bioético, por exemplo, deveria convencer-se de que há inúmeras linhas argumentativas sobre aborto, e que seu argumento pró ou antiaborto é contundente somente dentro de uma dessas linhas, e não de maneira absoluta. Nenhum argumento é contundente em si; ele sempre tem uma contundência relativa e dependente, pelo menos para criaturas finitas como os humanos.

---

[1] Isso se aplicaria inclusive aos "grandes filósofos" europeus clássicos, todos os quais pensaram ter erguido "o sistema verdadeiro" e enterrado definitivamente os rivais. Quase todos eles lamentaram a multiplicidade de sistemas, a falta de acordo entre os filósofos e o "atraso" – no caso dos modernos – da filosofia a respeito das ciências, mostrando com isso uma profunda ignorância de como a filosofia podia estar manifestando a sua natureza mais profunda precisamente na pluralidade, que, portanto, não podia ser vista como um "erro" a ser curado. Nesse sentido, todos esses "clássicos" tiveram uma incapacidade visceral de ver seus próprios sistemas no meio da rede de sistemas, em lugar de adotar um ponto de vista privilegiado que não consegue ser sustentado por argumentos (por que precisamente *eu* teria, depois de tanto tempo, encontrado o lugar da verdade única?).

[2] Curiosamente, Tugendhat (1996, p. 90), em suas considerações éticas, coloca esta exigência: ser ético é considerar-se a si mesmo como um entre outros, como qualquer um.

## 2 Argumentação interminável

A abordagem negativa parte, pois, do que aparece efetivamente numa fenomenologia da argumentação, na qual vemos vigorosas alegações de ambos os lados, defesas ferrenhas do próprio ponto de vista, reticência de qualquer reconhecimento da própria derrota e capacidade aparentemente inesgotável – pelo menos por parte de arguidores maduros – de continuar argumentando de maneira indefinida, ficando a decisão final para uma questão de preferência ou de autoridade, mais do que de estrita culminação argumentativa. Nesse sentido, a abordagem negativa não sustenta nenhuma desconfiança pós-moderna acerca da possibilidade de argumentar, mas, em todo caso, uma espécie de desconfiança "por excesso", no sentido de sempre ser possível argumentar.

De acordo com a abordagem negativa, os argumentadores sempre podem, a princípio, apresentar argumentos em apoio de qualquer ideia ou tese filosófica. O caráter interminável das discussões filosóficas responde a características internas da própria argumentação; sempre é possível contra-argumentar, mesmo que os argumentadores sejam de boa-fé e tenham se disposto a argumentar seriamente, e não obstaculizar o debate. As discussões filosóficas aparecem, na abordagem negativa, como virtualmente intermináveis. Se elas parecem acabar é devido a contingências ou impedimento dos argumentadores (doença, viagem, falta de liberdade, morte), ou por cansaço, tédio, submissão a alguma autoridade. Isso indica que, do ponto de vista negativo, o fato de serem apresentados contra-argumentos contra uma posição filosófica não a desautoriza nem refuta, apenas a situa dentro de uma rede de argumentos na qual criticará uns e será criticada por outros.

Na abordagem negativa, não procuramos argumentos que não admitam qualquer contra-argumentação, mas argumentos cujas contra-argumentações possamos enfrentar melhor ou que não nos afetem demasiado, e para as quais sejamos capazes de gerar novos contra-contra-argumentos dignos de ganhar

novas réplicas, e assim indefinidamente. A réplica usual contra isso é que "nem todas as argumentações são igualmente boas ou más", e que "há argumentos particularmente frouxos e outros menos". A abordagem negativa responde que para afirmar isso já se precisa de critérios de correção. Mas esses critérios também estão na mesa de discussões e podem sempre ser contestados pela outra parte. Quem os apresenta deverá justificá-los mediante novos argumentos, que podem, por sua vez, ser contestados e assim por diante.

As argumentações são virtualmente intermináveis também porque cada argumentador, quando entra numa discussão, se apoia numa certa configuração ou organização (numa certa *Gestalt*) da situação problemática que está sendo discutida (aborto, eutanásia, procriação, suicídio). Isso inclui significados de termos, pressupostos, premissas, modos de *sequitur* lógico, afetos, acentuações e interesses. Essas configurações remetem a uma específica rede holística de pressupostos e crenças que nunca coincide totalmente com a dos outros participantes, mas que permite certa interação dinâmica entre *Gestalten*, baseada em superposições parciais. Durante uma discussão, termos, premissas, pressupostos, etc., que um dos argumentadores vincula a certos elementos, a outra parte vincula a outros e vice-versa.

Utilizo, por exemplo, numa discussão sobre eutanásia, o termo "desenganado" para referir-me a um doente terminal sem cura; mas meu interlocutor fica irado, porque vincula esse mesmo termo a algo de pejorativo ou desprezível. Ou utilizamos o termo "inocente" numa discussão sobre aborto, ou a palavra "vingança" numa discussão sobre pena de morte, em sentidos diferentes, ou com forças retóricas e afetivas diferentes. É claro que não há total incomensurabilidade entre *Gestalten*, porque, nesse caso, nem poderia haver interação entre elas; mas essa interação dista muito de constituir uma bem-sucedida comunicação. É apenas uma interação sempre conjectural e hipotética, com muitos tropeços e dúvidas, acomodações e mútuas incompreensões e injustiças argumentativas.

Às vezes se apresenta a curiosa objeção de que tudo isso se aplica às atitudes dos arguidores, mas não à argumentação em si mesma. Mas o ponto é que, pelo menos em lógica informal, é fatualmente impossível diferenciar esses dois níveis, mesmo que seja possível fazê-lo num plano teórico. Suponha que digo a alguém que resiste a aceitar minhas conclusões: "Os argumentos apresentados são perfeitamente sólidos, por tais e tais motivos. Se você não os aceitar, será devido a idiossincrasias suas, à sua teimosia ou ignorância; mas os argumentos *são* perfeitamente corretos". Qual é o tribunal isento e objetivo ao qual eu devo apelar para mostrar isso e fazer valer meus argumentos? O outro sempre poderá dizer, mesmo de perfeita boa-fé e com convicção (sem nenhum propósito de complicar as coisas ou de prejudicar a discussão racional), que não está convencido pelos meus argumentos e apresentar motivos. Diante disso, não posso distinguir um plano dos "puros argumentos" do plano onde nós, arguidores reais, estamos nos desentendendo.

A comunidade de arguidores constitui a última instância das discussões. Isso significa que não adianta eu alegar que, apesar da rejeição da outra parte, apresentei "bons argumentos", porque o que é um "bom argumento" está também em discussão, não é algo que possa ser decidido em algum âmbito neutro. Para todos os efeitos, se meus argumentos não são aceitos pela outra parte, eles não são, em lógica informal, bons argumentos vistos com base nessa outra postura, por mais sólidos que sejam quando avaliados com base na minha. A questão do assentimento é fundamental para verificar se meus argumentos tiveram sucesso ou fracassaram.

## 3 Entre ceticismo e dogmatismo

Gostaria de situar a abordagem negativa da argumentação dentro do contexto da discussão entre dogmatismo e ceticismo. O dogmatismo adota uma atitude monista, pensa que a verdade é uma e universal.

Cada filosofia dogmática pensa ter atingido essa verdade-uma e que as outras filosofias falharam na tentativa. O dogmatismo é, pois, heterocida (um termo que cunharei mais tarde na ética negativa). O ceticismo, apesar de opor-se ao dogmatismo, é também monista e pensa que, se existir a verdade, ela deve ser uma; mas como não existe essa verdade-uma – dado o conflito irredutível das filosofias –, então se deve simplesmente suspender o juízo sobre a verdade do que está em jogo, ou mesmo parar de filosofar. Mas essa atitude drástica mostra que o cético partilha a concepção absoluta de filosofia do dogmático, pois a mesma filosofia-uma que o dogmático acredita ter descoberto é aquela mesma que o cético recusa, e cuja inatingibilidade o leva a suspender o juízo ou mesmo a abandonar a filosofia. Entretanto, a desistência cética não é heterocida, porque poupa a vida das outras filosofias. Ela é suicida, porque desiste de atingir a verdade absoluta que almeja.

A postura assumida pela abordagem negativa não é monista e, nesse sentido, não é nem dogmática nem cética. Por não ser monista, não pensa que nenhuma filosofia dogmática tenha atingido uma verdade-una, única e universal. Mas, contra o cético, não pensa que isso seja um motivo para suspender o juízo ou parar de filosofar. A lógica negativa não é monista, mas pluralista, no sentido de considerar – contra o cético – que cada filosofia dogmática triunfa em atingir a verdade. Mas – contra o dogmático – isso não leva a declarar que todas as outras filosofias sejam falsas. Contra o cético, as filosofias dogmáticas não fracassam, elas triunfam. A lógica negativa assume plenamente o pluralismo, que não é nem heterocida (porque não busca destruir as outras filosofias) nem suicida (porque não se poupa de emitir juízos e continuar filosofando), mas aponta para uma espécie de argumentação trágica, que renuncia dramaticamente a qualquer universalidade, unicidade e exclusivismo e se reconhece como filosofia entre filosofias.

É curioso que surjam aqui os usuais temores de "relativismo" diante da ideia de diversas posturas, mesmo contrárias umas às outras, poderem se sustentar

com argumentos a partir de seus próprios termos, mas que não surja habitualmente qualquer temor diante da ideia contrária, muito mais assustadora, a do absolutismo, segundo a qual apenas uma postura é a verdadeira (a própria, evidentemente) e todas as outras são erradas. Essa ideia parece marcada pelo sectarismo, o dogmatismo e o fanatismo (e historicamente os totalitarismos têm-se baseado invariavelmente em certezas absolutas, não em dúvidas céticas. Os totalitarismos nunca foram céticos). Entretanto, a abordagem negativa da argumentação não leva a nenhum tipo de "relativismo subjetivo", mas, em todo caso, a um relativismo objetivo ou gestáltico. A argumentação é gestáltica, mas as *Gestalten* são objetivas (no famoso desenho, tanto o pato quanto o coelho são objetivos, embora relativos a perspectivas; só podem ser vistos assumindo certa perspectiva, mas isso não os torna subjetivos).

No imaginário comum, e pela forte influência da filosofia grega e a sua distinção entre "saber" e mera "opinião", o que é objetivo tem que ser um, enquanto o subjetivo é muitos; o saber tem que ser um, enquanto as opiniões são muitas (uma ideia gêmea àquela segundo a qual o que é eticamente correto é um, enquanto o errado é múltiplo).[3] A lógica negativa subverte isso: o saber está tão esfacelado e diversificado quanto a opinião, se os entendermos gestalticamente. O objetivo está tão esfacelado quanto o subjetivo, não há uma única objetividade, perspectivas diversas podem descobrir diferentes dimensões do objetivo. Mas nem pelo fato de serem descobertas por perspectivas diferentes o que foi descoberto será puramente subjetivo; trata-se de objetividades que só podem ser visualizadas assumindo-se uma perspectiva.

Podemos transferir, *mutatis mutandis*, o que acontece no plano perceptivo para o plano dos conceitos. Cada filosofia aponta e desenvolve um aspecto e, dentro dele, é plenamente objetiva. Nunca podemos captar o mundo por todos

[3] "[...] é possível errar de muitas maneiras (pois o mau pertence ao ilimitado, enquanto que o bom pertence ao limitado); pelo contrário, acertar é possível de uma maneira só..." (ARISTÓTELES, 2010, livro II, p. 6).

os lados, mas sempre de maneira aspectual. Entretanto, esse perspectivismo não significa que nossa visão seja pessoal e intransferível. Nessa perspectiva, duas conclusões contraditórias (como: o aborto é sempre assassinato e o aborto nunca é assassinato) podem ser ambas verdadeiras, na medida em que foram obtidas mediante diferentes linhas de argumentação, com diferentes pressupostos, definições de termos, diferentes premissas e distintas *Gestalten* da situação problemática. Cada organização descobre algum aspecto do mundo, mas não refuta ou descarta os outros; apenas convida a ver as coisas por outra perspectiva.

Tudo isso terá, sem dúvida, impacto na teoria da verdade que vamos assumir nas discussões em que nos envolvemos. Verdade não se entenderá mais como adequação a um mundo único que está ali na frente, mas, em todo caso, como captação de algum setor ou aspecto do mundo que sempre carrega algo de construção, que nunca pode ser pura captação. Também poderíamos simplesmente substituir a noção de verdade como objetivo final de nossas argumentações pelo interesse no rendimento delas, no que possam dizer-nos de importante e de valioso dentro de certa linha de argumentação sem excluir outras. Dos argumentos passaria a importar o que podemos apreender deles, e não se eles captam o mundo tal como ele é.

O que acontece em posturas absolutistas (como as ilustradas nas afirmações anteriormente citadas de Singer e Tugendhat) é uma profunda inconsciência dos próprios pressupostos, formais e materiais, que estão sendo assumidos, e dos quais se precisa indispensavelmente para extrair as conclusões supostamente absolutas que se pretende atingir. Desconhece-se a procedência da própria linha de argumento; seus pontos de partida e convicções básicas são naturalizados e tomados como autoevidentes, sem que se veja que os resultados obtidos são relativos a uma perspectiva, e que os outros têm direito de assumir outras perspectivas diferentes e obter outros resultados.

## 4 Resolução social e política de argumentos

Apesar de a argumentação ser interminável – se considerada no puro mérito dos argumentos –, os processos argumentativos, de fato, acabam em algum momento, assim como a flecha de Zeno chega ao alvo apesar dos prognósticos niilistas dos teóricos. Só que o "acabamento" dos processos argumentativos acontece por meio de eventos naturais ou, mais frequentemente, por meio de ações sociais, ou de uma mistura de ambas. Esses fatores podem preservar a discussão em seu caráter interminável ou, por motivos sociais e psicológicos, acabá-la num determinado ponto. Chega um momento em que um juiz, por exemplo, decide que uma linha de argumentação condena um sujeito à prisão perpétua, e aí acaba, socialmente, o processo argumentativo. Ou uma comunidade de cientistas ou filósofos decide que certos resultados são socialmente úteis e devem ser considerados como "bem estabelecidos", recusando-se a continuar discutindo sobre eles. Não porque novos contra-argumentos não estejam disponíveis, nem porque os argumentadores não sejam capazes de utilizá-los, mas por algum tipo de decisão social que envolve algum recurso à autoridade.

A natureza também acaba argumentos. Alguns arguidores envelhecem e ficam cansados de argumentar; ou deixam de ter a energia suficiente para defender suas posições, ou simplesmente morrem. Nesse caso, os adversários ocupam o espaço que esse pensador deixou vago e aproveitam para impor seus próprios argumentos, já que o adversário não está mais ali para se defender. Os mortos se transformam em bonecos de ventríloquo, por meio dos quais os diferentes intérpretes falam o que cada um deles prefere ouvir. Isso acontece com os filósofos ao longo da história da filosofia europeia. É claro que existem contra-argumentos kantianos contra as críticas de Hegel, e contra-argumentos hegelianos contra as críticas de Kierkegaard, e contra-argumentos schopenhauerianos contra as críticas de Nietzsche e contra-argumentos do Tractatus contra as críticas dos pós-analíticos. Só que os pensadores criticados

não estão mais ali para se defender. Porém, outros poderão assumir a sua defesa e, no estrito plano dos argumentos, o processo argumentativo poderá continuar indefinidamente, mesmo quando os adversários originais tiverem morrido e não puderem mais participar do debate em pessoa.

Mas as estratégias e manobras sociais são as mais usuais maneiras de acabar com argumentações virtualmente intermináveis. Certas linhas de argumento e certos autores são estabelecidos, consensual ou autoritariamente, como fonte de argumentação confiável e hegemônica, mesmo que possam ser criticados em detalhes ou aspectos. As comunidades decidem que certos autores e filosofias são muito importantes para a sua sustentação cultural e decidem poupá-los ou aliviá-los das críticas que sempre poderiam ser-lhes dirigidas (pois os intermináveis contra-argumentos estão ai à espreita, desde sempre disponíveis). Ou decidem que essas críticas não são suficientemente fortes ou sólidas para desqualificá-los como grandes pensadores. Mas essas são decisões comunitárias, tomadas por aqueles que decidiram ser convencidos por certas linhas de argumento que sempre poderiam ser reabertas e questionadas.

Os adeptos de Wittgenstein (um autor pertencente ao panteão dos consagrados) consideram que seu mestre derrubou definitivamente o representacionalismo e monologismo do Tractatus, e que qualquer um que tente voltar a essas teses (como Chomsky, em seu célebre texto atacando o argumento da linguagem privada de Wittgenstein) contraria resultados definitivos obtidos por Wittgenstein, apresentado como autor de "decisivos resultados filosóficos", enquanto Chomsky é visto como um mero especulativo que volta para posições definitivamente "ultrapassadas". Isso é o paroxismo da atitude afirmativa. Aqui tudo pareceria indicar que, finalmente, uma linha de argumentação chegou a seu fim, com o triunfo definitivo de Wittgenstein sobre Chomsky. Mas isso é um fato social e cultural, uma opção comunitária, não arbitrária, certamente, tampouco a única possível. Se a linha chomskyana não for impedida de replicar, ela continuará a apresentar argumentos que continuam sendo sustentáveis.

De fato, muitos filósofos têm voltado às teses do Tractatus, passando inclusive por cima das autocríticas do próprio Wittgenstein.

A distribuição assimétrica de caridades se visualiza claramente quando um dos autores "consagrados" escreve, por exemplo, de maneira confusa; nesse caso, se encontrarão sempre motivos para justificar a sua confusão, enquanto que a outros pensadores não se lhes perdoará a menor imprecisão em suas formulações. O que num pensador desprotegido pelos mecanismos comunitários é visto como "confusão", num autor consagrado será visto como "profundidade"; e o que no primeiro é denunciado como flagrante "contradição", no autor consagrado será considerado como uma "profunda tensão interna" de seu pensamento, ou como uma "enriquecedora aporia". Por exemplo, na sétima lição das suas *Lições de ética*, dedicada à "Fundamentação da Metafísica dos costumes" de Kant, Ernst Tugendhat se refere ao conceito kantiano de "fim em si mesmo", reconhecendo que não é um conceito exposto de maneira clara pelo filósofo alemão. Mas comenta: "A grandeza de um filósofo mostra-se muitas vezes em ele não expor um objeto da maneira mais fácil possível e também não temer contradições aparentes" (1996, p. 151). Encontra-se, pois, uma justificativa profunda para a falta de clareza do grande filósofo. E Theodor Adorno (2013, p. 328) escreveu todo um ensaio, *Skoteinos*, justificando filosoficamente a obscuridade dos textos de Hegel: "Nada pode ser compreendido isoladamente, mas apenas no todo, com a dificuldade de que o todo em compensação possui sua vida somente nos momentos singulares".

Fora do âmbito dos pensadores consagrados, a tendência natural dos argumentos é destruir os argumentos contrários. Poderíamos nos perguntar por que os humanos não se conformam em construir bons argumentos e procuram sempre refutar ou decretar que certas posições estão mortas. Curiosamente, a ética negativa exposta neste livro pode fornecer explicações para esse fenômeno em decorrência de sua análise da situação humana, do mal-estar no mundo e do lugar da ética dentro dessa situação. Há aqui o que meus admiradores

chamarão de uma rica relação interativa, e o que meus inimigos chamarão de uma circularidade viciosa, entre a ética negativa que se apresenta e desenvolve neste livro e a lógica negativa explicada sumariamente neste prefácio. Por um lado, a ética negativa pretende formular-se seguindo a atitude da lógica negativa, ou seja, como uma teoria entre teorias. Por outro, a ética negativa fornece elementos teóricos para explicar por que os argumentos filosóficos têm sido persistentemente afirmativos, destrutivos e eliminativos. A ética negativa desenvolvida neste livro oferece – como se verá depois em detalhe – uma explicação para o caráter fortemente afirmativo que assumem as argumentações filosóficas, especialmente em seu viés mais agressivo e destruidor.

Embora não gostemos de nos lembrar disto, os humanos são, afinal de contas, animais, e como qualquer animal, querem ocupar espaços onde possam fazer valer seus valores e dar valor a si mesmos e, ao mesmo tempo, expulsar outros animais desses espaços para evitar a sua desvalorização por parte deles. Na primeira parte do livro que o leitor está prestes a ler (ou a abandonar, depois deste prefácio), examinaremos a tese de que os valores positivos são inventados como reação contra uma situação adversa inicial; que eles são performáticos e não totalmente objetivos; que se nós mesmos não os criarmos, eles não existirão. A ética negativa explica como, a partir de uma situação inicial de mal-estar no mundo, sentimos a necessidade imperiosa de nos "dar valor", e que teremos exatamente o valor que nos atribuirmos e o que os outros nos atribuem, mais nada. Não temos nenhum valor interno, intrínseco ou básico. Ora, a argumentação é um dos meios para conseguir isso: os humanos encontram na geração de argumentos uma poderosa força de dominação sobre os outros e de promoção do próprio valor.

## 5 Entre lógica e ética, ambas negativas

A ética negativa fornece explicações acerca de por que a argumentação tem sido tendencialmente afirmativa. Aqui a lógica negativa se apoia na ética negativa. Mas, por outro lado, todas as argumentações sobre ética, valor e desvalor da vida humana, guerra, pena de morte, procriação, aborto, etc. expostas neste livro são invariavelmente peças de *lógica informal* e, portanto, não estritamente demonstrativas num sentido dedutivo. As explicações ético-negativas não são, pois, absolutas nem concludentes, porque elas se desenvolvem dentro do escopo da lógica negativa, apenas como ideias entre ideias. A ética negativa está sujeita à lógica negativa. Isso significa que sempre poderão ser negados os argumentos e resultados aqui obtidos por meio de novas e virtualmente intermináveis contra-argumentações. O que eu disser será captado e assimilado inevitavelmente à própria posição e ali transformado e corrigido, se não diretamente rejeitado. A discordância é a reação esperada, mas não desautorizará um pensamento o fato de alguém contra-argumentar aspectos dele ou mesmo ele todo. Em certo sentido, rejeitar é uma maneira de entender e entrar num texto alheio. Mas ter sido contestada ou deixada de lado não tira de uma filosofia seu caráter pensante e criador.

A teoria ética apresentada neste livro assume plenamente esses preliminares argumentativos de "abordagem negativa da argumentação". Tudo o que foi aqui apresentado depende, para ser sustentado, de certa forma de entender termos-chaves, da aceitação de uma série de pressupostos, e do entendimento de certos mecanismos de *sequitur* lógico, de obtenção de conclusões a partir de premissas. Mas essa é também a situação de todos os possíveis objetores e críticos da minha postura. Como já apontou o grande filósofo uruguaio Carlos Vaz Ferreira há um século (em seu clássico *Lógica viva*, de 1910), encontrar contra-argumentos a um argumento não é razão para rejeitá-lo, já que todos os argumentos – pela sua própria dinâmica interna – admitem contra-argumentos a partir de outras perspectivas e organizações. Pensar que porque existe um

contra-argumento a teoria criticada é falsa ou ficou "refutada" é cometer uma falácia que chamo "falácia da lógica informal". Dizer que certo ponto "não foi provado", no sentido de não ter sido provado *dedutivamente*, por ser sempre possível apresentar contra-argumentos, não invalida nenhum raciocínio informal. Pensar que isso o invalida é cometer essa falácia.

## 6 Aproximando-se da presente obra e seus riscos

A linha de arguição que apresento neste livro é razoavelmente sólida e cuidadosamente pensada, e mesmo que ela fosse confutada (no sentido de rejeitada, rebatida ou contrariada por outras perspectivas), isso não significaria ser impossível, incabível ou absurdo pensar o que aqui se propõe. Podem ser vistas as limitações de um pensamento sem que este deixe de ser importante e sustentável. O que aqui apresento, pois, pretende ser apenas uma perspectiva plausível e sustentável sobre ética, e não a única. Espero que aqueles que contra-argumentem reconheçam o mesmo a respeito de suas próprias posições.

As ideias sobre ética apresentadas neste livro serão especialmente alvo de contra-argumentos devido a algumas características impopulares delas, especialmente em meios acadêmicos. Em primeiro lugar, a minha apresentação das questões éticas não será apenas *argumentativa*, mas incluirá também um importante componente *narrativo* ao lado ou por trás dos argumentos. Eu gostaria de inserir o presente livro na tradição do ensaio de exposição clara, sempre perto das intuições corriqueiras e sem linguajar técnico abstruso, como exemplificado pelo estilo de Arthur Schopenhauer na tradição alemã; por William James – especialmente em seus ensaios de filosofia popular (em seu livro *A vontade de crer*) – na tradição norte-americana; por autores como Ortega y Gasset, Miguel de Unamuno e Fernando Savater na tradição hispânica; e, no Brasil, por Vilém Flusser, que tentou introduzir, sem qualquer sucesso, esse estilo na filosofia brasileira, vindo a ter acolhida na Europa após a sua saída do País.

Em segundo lugar, o caráter negativo e desencantado da presente reflexão constitui outro potencial gerador de contra-argumentos à posição aqui apresentada, por parte dos consumidores de filosofia, que, de alguma forma, esperam dela algum tipo de consolação conceitual ou de abertura de caminhos para "viver melhor". Após a "morte de Deus", parece que a "promoção do intramundo" está na agenda internacional; se é verdade que "Deus morreu", há muito por fazer e tudo parece "aberto". A rejeição de pensamentos negativos é quase instintiva, especialmente depois da queda do existencialismo na Europa.

Por último, outro inconveniente da leitura deste livro consiste na trivialidade de algumas das suas teses. Note que não digo a "aparente trivialidade". Muitas das afirmações sobre a situação humana que se encontrarão nas páginas seguintes são mesmo triviais num sentido semântico. Na base da sua longa trajetória, da filosofia se exige hoje que diga algo "interessante", mesmo que esse interesse provenha da combinação engenhosa de temas anteriores ou do manejamento competente das técnicas de análise filosófica, às quais se confere cada vez maior importância. Nesse sentido, houve algo de poderosamente lúdico, fascinante e afirmativo na filosofia da segunda metade do século XX. O que apresentarei neste livro não é "interessante" nesse sentido (embora espere que o seja em outros). Aqui nos defrontaremos com um mundo extremamente simples em sua estrutura (o que chamo de "a forma do mundo"), que os discursos filosóficos contemporâneos procuraram, em geral, não captar, como escondendo essa estonteante simplicidade por meio de uma fascinante complexidade discursiva. Como se os filósofos não tentassem captar a estrutura múltipla do mundo, mas, pelo contrário, afastar-se dela pela riqueza simbólica da escrita.

A reflexão sobre "terminalidade do ser" que apresento neste livro já está mesclada, de maneira inevitável, com essa questão metafilosófica fundamental acerca do próprio afazer da filosofia. Pois se a filosofia for concebida como atividade complexa e altamente técnica, sempre na busca de uma profundidade distante, então o que se quer aqui pensar talvez não seja alcançado por *esse*

tipo de pensamento. Nesse sentido, a presente obra é escassamente "técnica", e eu pretenderia que pudesse ser lida por um público amplo. De todas as formas, o pensamento da "terminalidade do ser" só se deixa captar por aqueles que aceitam pensar o óbvio, sem os estrondos do inaudito, sem substituir o espanto grego pela surpresa francesa.

Por outro lado, a trivialidade do pensamento sobre a terminalidade do ser torna-se, paradoxalmente, interessante pela própria força da sua ocultação sistemática. O que em si mesmo constituiria uma trivialidade torna-se uma trivialidade profunda, porque é persistentemente ocultada, disfarçada e postergada. Se as trivialidades acerca da "terminalidade do ser" não fossem sistematicamente ocultadas, não seria tão importante falar acerca delas. Colocar novamente certas específicas trivialidades pode tornar-se tarefa importante; descobrir trivialidades regularmente ocultas pode ser tarefa não trivial.

## 7 Autorreferência como confirmação, não como refutação

Os que estão lendo este texto já estarão com a objeção da autocontradição performativa pronta para disparar. Eles dirão que, neste preciso instante, estamos argumentando e tentando impor nosso próprio ponto de vista sobre argumentação como verdade absoluta, não como mera perspectiva. Mas esse não é o caso. É claro que se deve admitir que tudo o que é dito sobre argumentação na abordagem negativa neste prefácio tem que aplicar-se também à presente argumentação. Se não fosse assim, ela mesma seria uma refutação da abordagem negativa. A presente argumentação também está inserida dentro da rede de argumentos, e também possui pressupostos e admite contra-argumentos. Mas isso não significa que a abordagem negativa se autorrefute, pelo contrário, significa *que se autoconfirma*, porque nem mesmo ela é uma exceção ao que ela mesma afirma.

# CAPÍTULO 1

# VALOR DA VIDA HUMANA COMO REIVINDICAÇÃO EXISTENCIAL

## 1.1 Moralidades nem sempre éticas: o que significa "vigorar"

O pensamento aqui exposto é uma consideração filosófica acerca da possibilidade da realização do ético, a despeito das morais efetivamente existentes, das práticas sociais de comportamentos considerados "corretos" ou "incorretos" dentro de comunidades. Isso significa que não se reconhece aqui o ético como algo efetivamente praticado e que apenas haveria que elucidar. Talvez exista a exigência de uma moralidade ética, e certamente um tipo de discurso ético, mas não algo que se manifeste efetivamente em ações humanas. Para a presente reflexão, cabe a possibilidade não apenas das moralidades efetivas não serem propriamente moralidades *éticas*, mas de haver uma impossibilidade dessas moralidades ocorrerem num mundo como o nosso.

Nas comunidades em que nascemos ou que visitamos, existem, de fato, uma série de práticas, preferências, valores, proibições, tabus, permissões e atitudes. Somos batizados como cristãos antes de sabermos o que é o cristianismo. Quando pequenos, somos conduzidos a estudar uma profissão se a nossa família tiver meios para isso; somos educados num meio competitivo e consumista, em que são prezados valores como a luta, a persistência, o "formar uma posição", e desprezados valores como o derrotismo e o sacrifício extremo. Atitudes como o suicídio são em geral depreciadas, mas a sociedade em que nascemos não proíbe que matemos outros humanos se for para defender-nos ou defender outros ou mesmo coisas, como casas e veículos. Ensinam-nos que

existem pessoas desonestas e perigosas que devem ser removidas da sociedade até pagarem suas dívidas com ela. Há também uma moral sexual segundo a qual devemos ter parceiros de sexo diferente, sugerindo-se que relações entre o mesmo sexo são moralmente desonestas. Não podemos andar vestidos de maneiras inconvenientes em lugares públicos, não devemos sonegar impostos e somos bem vistos se formamos uma família e procriamos.

Nascemos e nos desenvolvemos em sociedades em que vigoram esses valores. Mas o problema fundamental da ética é se perguntar *se esses valores são corretos ou não*, e não apenas *se vigoram*, porque é um fato trivial que vigoram. A questão é: têm eles direito a vigorar? Essa noção de "vigência", ou de "estar em vigor", mereceria ser estudada, pois é mais complexa do que parece. Valores e atitudes que "vigoram" têm, em geral, as características de não precisar ser discutidos e justificados. Neles se apoiam as pessoas para formar as suas personalidades e serem elogiadas, e quem se afasta deles será ignorado, desprezado ou mesmo excluído. Se um menino não consegue entender por que cobrir seu corpo com roupas é certo numa determinada idade, e por que é errado continuar andando nu como quando era pequeno, ao perguntar sobre isso ele estará colocando uma questão ética, na medida em que não estará perguntando se a obrigação de andar vestido existe – pois é óbvio que existe –; ele estará perguntando por que motivo deve obedecê-la, qual seria a justificação dessa proibição. Essas perguntas transcendem moralidades concretas.

Se alguém responde dizendo: "Você não pode andar nu porque você vive dentro de uma comunidade que não permite tal coisa, que não considera isso correto, e você tampouco deve fazê-lo", não estará dando uma resposta *ética* para a questão, mas apenas uma resposta de moral social; pois ainda poderíamos pensar que a sociedade em que nos criamos está equivocada, por mais habituados que estejamos com seus valores ou por mais que nos seja inimaginável abrir mão deles. Podemos, pois, julgar eticamente morais concretas e vigentes; essas morais podem ser éticas ou não. Mas teremos que entender melhor em

que consiste uma exigência *ética*, ou seja, qual é a ética cuja existência não pode considerar-se garantida nas morais meramente "vigentes".

## 1.2 A articulação ética fundamental (AEF)

Este ponto de partida não apresentará nada de novo, além de uma ideia bastante tradicional de moralidade ética. Isso é totalmente proposital. Numa reflexão ético-negativa como a aqui apresentada, é conveniente não introduzir, neste momento da investigação, nenhuma nova noção de moralidade ética, mas conservar a noção tradicional, pois é precisamente a possibilidade ou impossibilidade da ética *entendida dessa maneira* o que constitui a questão crítica inicial de uma ética negativa (o que se pode chamar uma "crítica das morais afirmativas", que não poderia ser apresentada se mudássemos, já de entrada, a caracterização do que é ético).

Em primeiro lugar, sentimos que precisamos de algo que organize minimamente as nossas relações com outros seres humanos, com os animais e com as coisas. Mas nem toda organização constitui uma organização *ética*. A ética é uma forma de organização (que ainda devemos entender) das nossas relações com outros humanos,[1] mas não a única. A ideia tradicional de uma organização *ética* da vida é que ela tenta considerar os outros em seus interesses e intenções, e não apenas a nós mesmos em cada caso. Numa organização ética das relações humanas, cada um de nós deve estar, a princípio, disposto inclusive a prejudicar-se quando se tratar de levar em conta também interesses de outros, e não apenas os próprios. Mas de tal maneira que os

[1] Propositalmente não utilizo a expressão "com outras pessoas" e, de modo geral, tento evitar, nesta obra, o uso da noção de "pessoa", ou de "pessoa humana", muito cara a certo tipo de discurso ético e bioético que prefiro evitar, por motivos que ficarão mais claros ao longo da presente investigação. Já de início posso dizer que evito o uso dessa expressão precisamente por ela ter sido ligada ao tipo de "valor" que contesto neste livro.

próprios interesses não sejam anulados ou dispensados, e sim articulados de algum modo com os interesses alheios.[2]

O "valor ético" de uma vida humana consistiria no fato de ela conseguir ser uma vida *considerada*, no duplo sentido de ter um valor de consideração para com os outros (ser "considerante") e, ao mesmo tempo, o mérito de merecer ser considerada pelos outros. "Considerar" significa aqui levar em conta, ter presente, observar, escutar, estar atento a, embora não forçosamente aceitar (poderíamos rejeitar após considerar). Na base disso está a ideia óbvia de estarmos colocados numa situação em que temos desejos, expectativas e projetos que queremos realizar, alguns deles de maneira premente ou com muito envolvimento emocional, mas termos que fazer esforços para equilibrar esses anseios de tal forma a não atropelar os desejos, expectativas e projetos de outros, sem abandonar os nossos.

A exigência mínima de consideração não nos exige forçosamente não prejudicar os interesses dos outros, nem muito menos ajudar os outros a satisfazerem esses interesses. Apenas nos pede para *considerá-los* e submetê-los a exame para obter um equilíbrio entre esses interesses e os próprios. Mas aqui passa a importar *quem são os outros e quais são seus interesses*, pois vivemos numa situação em que os humanos podem ter interesses que, por sua vez, atropelem interesses de outros humanos mediante *interesses que desconsideram outros interesses*. A exigência ética nos exige, em segundo lugar, considerar os interesses dos outros; mas, em primeiro lugar, nos exige ver se esses interesses são, por sua vez, considerantes. Se não o forem, não teremos obrigação ética de não obstruí-los, menos ainda de ajudar a serem satisfeitos; pois fazendo

[2] Sou ciente do fato de que toda a obra de Nietzsche está devotada a ultrapassar essa visão das coisas. Segundo a sua psicologia profunda, ninguém age realmente "contra si mesmo", um movimento que a vontade de potência recusa (assim como não há "ações desinteressadas"). Mas prefiro, por enquanto, manter o pensamento de Nietzsche como um horizonte da impossibilidade da ética – bem diferente do proposto na presente obra, como veremos – em lugar de assumir de início seus pressupostos.

isso podemos estar transgredindo a exigência ética. Podemos inclusive ter a obrigação ética de não ajudar ou de obstruir.

É sempre difícil obter um equilíbrio razoável entre nossos interesses e os interesses dos outros, mas no caso de humanos abertamente desonestos (os que mais adiante chamarei de "inabilitados consentidos"), esse equilíbrio se torna impossível, porque o que eles têm a aportar para o equilíbrio buscado é nulo. Assim, há um problema básico com os famosos princípios do principialismo bioético:[3] nem a autonomia, nem a beneficência nem a não maleficência são exigências éticas *básicas*, mas todas elas estão submetidas a uma exigência ainda mais básica: levar em conta os interesses de outros somente quando esses interesses levarem em conta os interesses de outros. Não teria sentido respeitar a autonomia, promover o bem-estar ou mesmo evitar o mal-estar de colonizadores, tiranos ou torturadores.[4] Levar em conta esses dois níveis de análise é, pois, fundamental.

Chamarei tudo isso de articulação ética fundamental (AEF). A ética não nos exige respeitar a autonomia dos outros, nem beneficiar ou não prejudicar os outros, se essas atitudes não respeitarem, por sua vez, a AEF. O respeito pela AEF é anterior ao respeito pela autonomia, pelo ajudar ou pelo não prejudicar, porque o outro poderia ser alguém cuja autonomia não merece ser respeitada, alguém por cujo bem-estar não temos que lutar ou alguém cujo não mal-estar não deve ser procurado; alguém que não merece ser ajudado ou, pior ainda, cujos interesses precisam ser obstruídos (os interesses dos colonizadores espanhóis em submeter culturas indígenas, os interesses de Hitler de invadir Polônia, ou os interesses dos EUA de intervir nas formas de vida de outros países, etc.).

---

[3] Tal como expostos no clássico de Tom Beauchamp e James Childress, *Princípios de ética biomédica* (2002).

[4] Isso não significa que tenhamos direito de matá-los. A temática do matar é a outra questão crucial da ética, junto com a questão da procriação. Há motivos para defender que mesmo a eliminação física de criminosos ou de tiranos seria um tipo extremo de desconsideração que a exigência moral não protegeria (ver capítulo 3 desta obra).

Dessa forma, o princípio da justiça passa a ser o prioritário, na medida em que zelar pela autonomia ou pelo bem-estar dos "desconsiderantes" não seria uma atitude justa. A AEF é, de per si, um princípio de justiça; não faz sentido "ser justo com quem não é justo". Justiça poderia ser, precisamente, desconsiderar projetos injustos. A ética não pode entender-se a não ser enfrentando esses entraves e paradoxos.

É claro que, se todos os humanos envolvidos numa situação observam a AEF, as nossas obrigações de respeitar a sua autonomia, de não prejudicá-los e de beneficiá-los se tornam imperativas (ou seja, não temos nenhum motivo ético para não observar essas exigências com humanos que consideram outros, que respeitam a AEF). A não observância dessas exigências nessas condições resulta em condutas de manipulação dos outros em benefício dos próprios interesses, ou de atribuição de prejuízos que poderiam ser evitados, ou mesmo de recusa de ajuda quando ela poderia ter sido oferecida. Em resumo, "considerar" os interesses dos outros significa: *i*) levá-los em conta, não ignorá-los (não levar em conta exclusivamente os próprios interesses); *ii*) examiná-los para ver se esses interesses são, por sua vez, considerantes (a respeito dos nossos interesses e dos interesses de outros envolvidos). Essa seria a exigência ética mínima, resumida na AEF.[5]

[5] A formulação da AEF passou por todo tipo de vicissitudes ao longo dos anos, em decorrência de diversas críticas recebidas. A versão aqui apresentada não coincide com outras formulações anteriores, que ainda colocavam o acento nas exigências de "não prejudicar" ou de "ajudar". Inúmeras e intermináveis objeções poderão sempre apresentar-se contra essa caracterização da moralidade (e contra qualquer outra). Para continuar a investigação e não ficar atolado nesta etapa é indispensável não colocar todos os problemas que sempre poderiam ser colocados, fazer um esforço para entender o que ela pretende formular, e poder assim continuar com os tópicos que pressupõem essa caracterização do ético. (Como já foi apontado no prefácio metafilosófico, clássicos do pensamento europeu costumam fornecer caracterizações filosóficas [do ético, neste caso] muito menos claras e menos cuidadosamente formuladas do que a AEF, e isso não é impeditivo para entender o que eles querem dizer e continuar a lê-los, não porque sejam plenamente claros, mas porque estamos dispostos a fazer um esforço compreensivo de leitura). A AEF coincide basicamente com a ideia de uma "ética mínima" de Adela Cortina (1989, p. 284-287), no sentido de uma ética sem elevadas exigências deontológicas ou hedonistas, que procura igualdade e consideração dos interesses de todos além de "pactos" meramente fatuais.

Acredito que esteja claro que a AEF não é mero produto dos acertos, acordos ou manejos sociais que tendem a organizar uma comunidade. Pelo contrário, a AEF consiste de algo que poderia corrigir, desafiar ou mesmo deixar de lado alguns acertos, acordos ou manejos sociais vigentes, pois poderia acontecer que um conjunto de indivíduos ou inclusive um único indivíduo de certa comunidade achasse que ela não considera os interesses dos outros, ou que não os está considerando de maneira adequada. A AEF não é simplesmente imposta pela pressão social dos membros de uma comunidade, já que essa pressão social sempre pode ser contestada com base na AEF.

Isso não significa que a AEF seja uma espécie de estrutura *a priori;* ela é apenas uma exigência mínima que a comunidade a que pertencemos e nós mesmos, em cada caso, podemos entender de formas diferentes. Haverá um conflito e alguém prevalecerá (em geral, os valores da comunidade vencem os indivíduos e grupos menores). Não é que a AEF paire por cima das comunidades como uma estrutura eterna, mas que não temos por que aceitar, como indivíduos ou como grupo, a específica maneira de entender a AEF das comunidades às quais pertencemos. Podemos defender a exigência ética mínima perante a nossa comunidade sem que essa exigência seja um *a priori* absoluto, mas apenas algo que podemos ver como não coincidindo com as práticas morais da comunidade à qual, por acaso, pertencemos.

Assim, a exigência ética não pode decorrer de maneira inerte a partir de formas de interação social ou de práxis intersubjetivas fatuais. Não temos nenhuma obrigação ética de adaptar-nos aos jogos morais sociais nos quais fomos educados, nem de sermos "bons membros" de uma comunidade sem qualquer tipo de crítica, dúvida ou questionamento. A moralidade ética deverá surgir, em todo caso, de conflitos e discussões entre formas diversas de entender a AEF como exigência mínima. Posso, por exemplo, considerar injustas e desonestas as regras do trânsito automotor impostas pela comunidade na qual habito, embora eu esteja submetido juridicamente a elas e possa ser

castigado por desafiá-las (e deixado em paz enquanto as observar rigorosamente). Posso ser considerado um "infrator" e mesmo um delinquente em virtude dessas regras, mas não forçosamente como um ser humano antiético ou imoral. Mas é claro que terei que fundamentar minha desobediência ou minha rebeldia contra regras que vejo como "desconsiderantes".

Assim, posso viver numa comunidade eurocêntrica que considera a sabedoria dos indígenas e negros como derrotada e ultrapassada, mas posso me insurgir contra essa ideia, por mais quixotesca que seja essa minha atitude. Não tenho nenhuma obrigação ética de me adaptar a uma cultura colonizada e colonialista se tenho motivos para pensar que constituir uma comunidade dessa maneira é injusto e incorreto. Não tenho por que desenvolver a minha vida a partir do processo de aculturação que recebi quando era criança a partir de meu nascimento assimétrico, embora seja inevitável utilizar nessa crítica uma grande porção de categorias herdadas (o que não deixa de configurar certo tipo de "traição". Quando me insurjo por motivos éticos contra a minha comunidade moral, de certa forma cometo traição contra ela, uma traição que sempre foi necessária em qualquer crítica ética contra o simplesmente "vigente").

A moralidade ética pode ser, e habitualmente é, produto de um desafio (embora, como veremos, não de uma ruptura radical) da formação que recebi de maneira autoritária e unilateral. Não constitui algo que eu tenha simplesmente que receber e reproduzir. Estamos obrigados a participar de diversas práxis intersubjetivas nas quais se apresentam argumentos e se desenvolvem condutas, mas essas práxis não consistem na mera absorção e observância do que fora transmitido pelos nossos genitores, professores e governantes. O ser humano insurgente não está pedindo nada que o favoreça como indivíduo, mas apenas resistindo a integrar-se numa comunidade que, segundo ele pensa, favorece indivíduos e não considera a todos por igual.

(Por exemplo: almoço num restaurante onde existem regras acerca de como montar um prato de comida e levá-lo para a mesa. Existem filas a serem

respeitadas, não posso passar na frente de outros se cheguei depois deles, nem empurrar ou ser agressivo com os que estão se servindo ou me comportar de maneiras exageradas ou antissociais, devo pagar por tudo o que consumo, etc. Poderia ser considerado perfeitamente "correto" participar dessa práxis intersubjetiva cumprindo todas as suas regras. Entretanto, vejo que muitos outros seres humanos que não podem pagar um almoço ficam amontoados nas portas do restaurante para ganhar os restos de nossa comida. Talvez estes não façam fila nem respeitem a ordem da sua chegada, nem comam com propriedade; talvez vociferem e se queixem em voz alta; podemos considerá-los antissociais, mal-educados e agressivos. Mas é perfeitamente legítimo, do ponto de vista da exigência ética da AEF, que eu me insurja contra um sistema de regras que apenas organiza o almoço dos que podem pagar, e deixe de lado os interesses elementares de alimentação dos que não podem.)

Não tenho qualquer obrigação ética de me adaptar a uma práxis intersubjetiva indiferente e omissa apenas porque nasci dentro dela e fui educado com as suas categorias. Pelo contrário, posso ter a obrigação ética de me insurgir contra ela por não considerá-la devidamente fundamentada segundo a exigência da AEF, tal qual a entendo. Assim, censurar a conduta de alguém dando a entender que está vulnerando normas às quais estão todos submetidos é justificado caso a comunidade que censura esteja observando a AEF. Podemos estar submetidos a normas injustas – que excluem pobres, negros, indígenas ou judeus – e sermos censurados quando protestamos pelo tratamento que se dá a esses humanos. Essa censura tem um sentido fatual claro, mas não temos por que considerá-la uma censura ética se tivermos motivos para duvidar da ética dessa mesma censura.

Numa sociedade toda composta de delinquentes, poderia funcionar perfeitamente o jogo intersubjetivo de normas, os mecanismos de censura, os sentimentos de indignação, etc. Até delinquentes podem censurar outros por não observarem as regras impostas por eles mesmos em suas práticas

intersubjetivas. As comunidades precisam pressupor já algum sentido mínimo de moralidade ética (e é isso, precisamente, o que a AEF pretende fornecer), já que essa moralidade não pode surgir das comunidades como meros fatos, por mais coesas e bem organizadas que sejam em torno de valores que sempre podemos – e muitas vezes devemos – contestar. Enquanto que, do ponto de vista comunitário, um único indivíduo que conteste essa sociedade seria excomungado ou tratado como demente, do ponto de vista da AEF, essa sociedade deveria ser questionada à luz dessa crítica, mesmo que ela fosse colocada por um único indivíduo.

### 1.3 O papel dos sentimentos e da simpatia na ética

A disposição para levar em conta os interesses dos outros e não apenas os próprios, a consideração e a recusa à manipulação, não apontam para nenhuma ética em particular, mas para a articulação sem a qual simplesmente não haveria teoria ética em absoluto.[6] Trata-se da articulação que divide as ações e atitudes humanas em corretas ou incorretas de acordo com o crivo da consideração pelos outros quando estes são considerantes. Meu ponto aqui não parece controverso: não é aceita nenhuma teoria que se possa chamar de "ética" que prescreva que apenas os próprios interesses devam ser levados em

[6] Pelo menos num sentido ocidental. Sou cada vez mais consciente do fato de as articulações éticas terem diversas maneiras de serem pensadas e caracterizadas, por exemplo, nos universos indígenas latino-americanos, na África e no Oriente. Introduzir todas essas outras articulações da moralidade ética numa obra como esta alteraria toda a sua estrutura; mas torna-se imperioso atender a toda essa multiplicidade em obras futuras sobre ética. De todas as formas, a AEF tenta uma formulação bastante abrangente; não é compreensível ver práticas como a perseguição, a remoção arbitrária da liberdade ou a discriminação como sendo éticas. Entretanto, nossa formulação das exigências éticas não é plenamente "objetiva", mas sempre mediada por organizações e práticas: o que de fora vemos como "discriminação" pode não sê-lo para a cultura que vive essas práticas.

conta; de maneira que, apesar de, às vezes, aparecer na literatura, não aceito a consistência da expressão "ética egoísta".[7]

A exigência da ética tal como formulada na AEF pode ter a aparência de ser algo puramente intelectual, mas não é assim; ela envolve afetos (atende algumas das exigências das "éticas de sentimentos" ao estilo de Adam Smith ou Hume). Isso será importante mais adiante, quando tratarmos de questões éticas que despertam fortes sentimentos, tais como procriação, aborto e sexualidade. Não quero que se diga que essa inicial noção de ética, que utilizaremos ao longo da obra, é algo de puramente "cerebral", que não considera sentimentos. Pelo contrário, a questão dos sentimentos é sempre levada em conta.[8]

A exigência de consideração pelos outros envolve quase sempre um apelo emocional que tem que ser atendido. Entretanto, não parece razoável aceitar que uma atitude humana deva considerar-se eticamente correta somente porque as pessoas assim o sintam, nem sequer quando for sentida como tal por toda uma comunidade ou pela maioria de seus membros, e nem mesmo pela maioria dos humanos. A indignação e repugnância que um membro de certa comunidade pode sentir diante da ação de outro membro, e a vergonha que sente alguém ao ser repreendido, não carregam *per se* um caráter ético. Numa comunidade de bandidos existem esses sentimentos. Um chefe de gangue pode sentir-se indignado diante de um jovem gângster que não foi feliz em ameaçar com eficácia um grupo contrário; e este poderá sentir-se envergonhado por não ter sido capaz de satisfazer as expectativas de seus colegas criminosos. Para descartar esses casos, há que se replicar algo como: "A indignação e a vergonha têm que ser sentimentos *éticos*, e acontecer dentro

[7] Mesmo essas éticas sustentam uma versão da consideração pelos outros, já que se trata de um "egoísmo racional". Não posso desenvolver isso aqui.

[8] Em meus escritos sobre cinema e filosofia já sustentei que toda argumentação filosófica envolve ao mesmo tempo um elemento lógico e um elemento pático, o que me levou a cunhar o termo "logopático" para exprimir um particular tipo de criação de conceitos. Uma ideia filosófica precisa também ser sentida e não apenas entendida. (CABRERA, 2015).

de uma comunidade *ética*". Mas isso mostra que os sentimentos não são suficientes para caracterizar moralidade ética, pois os bandidos sentem esses sentimentos tanto quanto outros grupos humanos. Tem que haver algum critério não sentimental que diferencie eticamente os sentimentos. Sentimentos não são "éticos" ou "não éticos" em si mesmos.

Um sentimento pode ser crucial para conduzir alguém no rumo da consideração ética, mas a mera presença de um sentimento (como a repulsa diante do suicídio ou da homossexualidade, ou o encanto diante da procriação), mesmo predominante, não torna eticamente considerante uma ação. Que toda uma comunidade, e especificamente aquela em que nos formamos, mantenha sentimentos positivos ou negativos diante de certas práticas, nada prova ainda sobre seu caráter ético. Que os membros da comunidade na qual fui gratuitamente despejado em meu nascimento mostrem indignação diante de uma ação minha não mostra que eu tenha feito algo eticamente incorreto, ou que a sua indignação seja algo que me deva causar vergonha. Não tenho por que aceitar as articulações morais da comunidade na qual estou situado pela contingência radical de meu nascimento.

A simpatia não pode fazer parte da caracterização da exigência ética, já que a simpatia não é ética por si mesma. Podemos simpatizar com monstruosidades. Haverá simpatias éticas e outras não éticas, o que indica que se deve pressupor uma noção de ética prévia à simpatia. Não serve de muito apontar para o caráter "natural" da simpatia. Se a simpatia for um fato natural que todos experimentam, esse sentimento tem ainda que ser estimulado e treinado para funcionar eticamente. Teremos não apenas que cultivar simpatias, mas endereçá-las aos objetos eticamente adequados, a objetos que *mereçam* a nossa simpatia; o que mostra que só a simpatia não será capaz de executar escolhas éticas.

Por outro lado, se a simpatia for considerada um sentimento "natural", também o serão a antipatia e a apatia. A ética se ocupa com a consideração pelos outros; mas o que acontece com aqueles pelos quais não sentimos

simpatia alguma, ou sentimos o contrário, ou não sentimos nada? Eles não serão merecedores de consideração ética? Trata-se então de dar aos sentimentos um lugar indispensável na observância da exigência ética, no sentido de colocá-los a serviço dela como um reforço essencial; mas eles *per se* não tornam ética uma exigência. A simpatia pode fazer parte de uma metodologia de aplicação de preceitos ou conceitos éticos por meio do fomento, do exercício, da estética, etc., para que os sentimentos reforcem a ética sem constituí-la. A simpatia pode ajudar a consolidar uma ética previamente concebida em termos não puramente simpáticos.

Na verdade, tampouco os princípios racionais são suficientes por si mesmos para determinar o eticamente correto ou incorreto. Nem agir por dever nem agir por simpatia são, por si mesmos, determinantes da correção ética de uma ação. Os juízes nazistas agiram por dever, e os partidários do nacional-socialismo agiram por simpatia (e com fervor, entusiasmo, etc.); mas dever e simpatia não são suficientes; deve-se primeiro examinar se aquilo que se faz por dever ou por simpatia é ou não *considerante*, no sentido da AEF. A mera vigência social de um tipo de ação não a torna eticamente correta, mesmo que ela gere toda uma educação, um autocontrole, virtudes específicas (abnegação, generosidade, coragem, altruísmo, etc.).

Um sistema perverso como a conquista espanhola, ou o nazismo ou uma comunidade de delinquentes, pode perfeitamente gerar regras de reciprocidade, prêmios, recompensas, sentimentos de indignação e de culpa e até virtudes. Deve-se, primeiro, saber se os objetos de certo processo de educação e aculturação merecem aprovação ética, e não apenas se aderem a um fato social. O dever ou a simpatia nunca são suficientes para determinar se algo é ou não eticamente correto. Uma vez que se reconhece algo como correto, no sentido da AEF, pode-se observá-lo por dever ou por simpatia; algumas pessoas ou grupos humanos conseguirão captar essa correção de um modo mais intelectual,

outros de maneira mais afetiva. Mas o caráter ético de ações e atitudes deve ter sido determinado em outro lugar.[9]

### 1.4 A exigência ética: rumo ao impossível?

Poderemos mais tarde chegar, talvez, à conclusão desanimadora de que o equilíbrio entre os próprios interesses e os interesses dos outros, recomendado pela AEF, é impossível. Mas, mesmo sendo assim, pelo menos a exigência ética terá sido formulada com clareza. Precisa sê-lo inclusive para se sustentar que ela não pode ser cumprida. Neste livro não parto do pressuposto de que a atitude ética seja algo efetivamente realizado por muitos humanos, algo de cuja realidade não podemos duvidar, e de que se trataria apenas de ver como ela é possível. Pelo contrário, a maioria dos livros de ética (tanto no contexto europeu quanto no latino-americano) parte da ética como de um fato que já acontece, mesmo que excepcionalmente e com dificuldades, e que a teoria ética teria simplesmente que descrever e elucidar. A ética e conceitos correlatos, tais como liberdade, dignidade, comunicação e outros valores positivos, são considerados como "dados" que não se pode negar sem autocontradição.

Eu não assumo em absoluto essa atitude. A presente investigação poderia conduzir ao resultado da exigência ética não poder realizar-se nunca ou nem mesmo poder acontecer num mundo como o humano. Que a ética seja humanamente impossível é um resultado admissível – mesmo que lamentável – da presente investigação. Se esse for o caso, uma ética negativa terá que pensar ainda o que fazer com essa impossibilidade, como administrá-la (e esse será

[9] Tudo o que foi dito até aqui coloca a exigência ética apenas entre humanos, já que não se pode esperar de animais ou de coisas que considerem nossos interesses; quando tomamos medidas a respeito de animais ou de coisas, o fazemos em função da consideração de interesses humanos. Talvez com animais não humanos os afetos adquiram outro valor. Essa questão das atitudes perante os animais é muito importante e mereceria tratamento atento. Digo alguma coisa sobre esse tema na seção "História animalium", no capítulo 3 desta obra.

o assunto da parte 3 desta obra). Mas, mesmo para a administração dessa impossibilidade, ainda terá sido importante contar com uma formulação clara da exigência ética; entender claramente esse impossível.

Por "impossibilidade da ética" quero dizer, por enquanto, que os humanos não seriam capazes, nesta hipótese, de considerar regularmente os interesses dos outros, de não prejudicá-los e de não usá-los como meios. É claro que a impossibilidade da ética não é a impossibilidade de uma reflexão ética teórica. Poderia ser o caso de o animal humano ser perfeitamente capaz de formular a exigência ética sem ser capaz de realizá-la numa moral concreta. Mas a minha suspeita inicial a ser explorada nesta obra é mais radical: não que a ética seja uma empreitada difícil ou "falível", como já muitas vezes foi sustentado ("sei o que é o bem, mas faço o mal"), mas que seja simplesmente impossível por motivos estruturais.

### 1.5 É o valor da vida humana *realmente* algo indiscutível?

Que a ética seja algo real (e, portanto, possível) decorre, em grande medida, nas éticas europeias tradicionais, de uma ideia acerca do humano e da sua condição. Especificamente, os valores éticos têm decorrido da ideia de um suposto "valor" do ser humano mesmo. Na presente consideração sobre a possibilidade mesma da ética, foca-se de maneira crucial essa questão do "valor da vida humana", não como um tópico a mais ao lado de outros, mas como *o tópico crucial*. Na ética se lida com valores, e em particular com o (assim chamado) "valor mais básico e fundamental", o "valor da vida" em geral, e em particular da vida humana, ligada com o "valor da pessoa" como fonte de todo valor.

Durante toda a história (da filosofia e da humanidade), deu-se um valor positivo à vida humana como se fosse algo de óbvio. A vida humana seria algo evidentemente "bom", e a sua bondade seria uma evidência além de qualquer dúvida razoável, mesmo reconhecendo-se dificuldades e obstáculos. A vida

foi inclusive percebida como um dom para os humanos, como uma dádiva, um presente, algo indubitavelmente valioso. Mesmo naquelas vezes em que não fica tão claro que a vida mesma tenha um valor, ou mesmo esse valor sendo problemático, dá-se um valor ao fato de vivê-la "apesar de tudo".[10]

Um "valor" da vida humana em si mesma continua sendo aceito, de um modo ou outro, nos textos filosóficos de ética e bioética contemporâneas, como algo de evidente. Os filósofos do século XX, em seu típico gesto anti-metafísico na época do "fim das certezas", não o aceitam mais como um valor transcendente ou substantivo, como algo metafisicamente "intrínseco", mas continuam acreditando em alguma versão leiga e secularizada do "valor da vida humana" (presente, por exemplo, na ideia dos "direitos humanos"). Essa ideia se expressa de várias formas: que a vida humana é "valor básico", sobre o qual se assentam todos os outros valores; que a vida humana é "digna de respeito" e "inviolável em si mesma"; que a vida tem um valor "absoluto" e "fundamental"; o que se provaria no fato de todos a apreciarem e quererem conservá-la o maior tempo possível. Mesmo que esse valor não seja "objetivo", mas considerado como um tipo de construção social, parece que o ser humano é visto, de alguma forma, como "merecedor" dessa construção, por ser algo que o constitui como humano. Com isso se mantém, agora em termos sociais, esse valor que fora sustentado, em outros tempos, sobre bases metafísicas ou religiosas, hoje deixadas de lado.

Trata-se não apenas de um valor positivo, mas do máximo valor positivo, de um valor básico fundamental, aquele valor que fundamentaria todos os outros valores. Isso não é o mesmo que sustentar um valor "intrínseco" da vida humana, que seria uma maneira particular de sustentar a tese do seu

[10] No que segue deste livro, falo sempre de "valor da vida *humana*", e não da "vida" em geral no planeta ou no universo, mesmo quando, às vezes, não o especifique e fale apenas de "valor da vida", salvo quando a distinção for necessária num contexto específico. Nada será dito neste livro sobre o valor da vida das girafas, das plantas ou da vida em outros planetas. É apenas o humano que está aqui em questão.

valor básico e evidente. Muitas posturas filosóficas não defendem um valor "intrínseco" ou inato da vida humana, pois acham que o valor de uma vida humana é algo que deve ser obtido ao longo do tempo, como fruto de uma tarefa. Mas mesmo essas posições continuam defendendo a ideia de a vida humana constituir um valor positivo supremo e indiscutível. Seja que a vida tenha um valor intrínseco metafísico ou um valor histórico prático, não se duvida de que a vida humana tenha um valor positivo e supremo que a torna, se não "sagrada", pelo menos digna de respeito e inviolável.[11]

O que significa aqui "valor"? Quando se pergunta, em geral, pelo "valor" da vida humana, podemos entender que se está perguntando em que sentido uma vida humana é apreciável, afirmável, algo que se possa querer. Isso tem sido entendido, na história da filosofia, pelo menos de duas maneiras. Seguindo essa tradição, vou falar de valor num sentido *sensível* e num sentido *ético*. Algo tem, para os humanos, valor *sensível* quando proporciona prazer ou, pelo menos, contribui para afastar do sofrimento. Algo tem valor *ético* quando proporciona plenitude, dignidade e realização, satisfação com o próprio ser, mesmo que não provoque prazer ou mesmo que cause sofrimento. Kant tem distinguido nitidamente em seus escritos esses dois tipos de valor (2002). Proponho-me aqui a aceitar essa distinção com todo o seu rigor kantiano, mas vou me perguntar primordialmente pelo valor ético da vida humana, e não apenas pelo seu valor de agrado, pois muitos textos atuais sobre o tema da "vida boa" são às vezes elípticos ou ambíguos a respeito de tratar-se de uma vida *eticamente* boa, e não apenas de uma vida agradável ou benéfica para seu usuário.

Como questão metodológica prévia, para poder mostrar ou rejeitar a tese do "valor (básico, fundamental ou intrínseco) da vida humana", é necessário não negar-lhe sentido. É muito importante aceitar que a tese do valor positivo

[11] Exemplos dessa atitude são dados, por exemplo, por Ronald Dworkin, no livro *O domínio da vida* (2003), e, no Brasil, por Darlei Dall'Agnoll no livro *Bioética* (2004). Mas ela pode ser fartamente documentada na literatura.

da vida humana tem pleno sentido; não considerar que ela seja incompreensível (como poderia surgir de certas filosofias analíticas clássicas), mas tentar mostrá-la, pura e simplesmente, como uma tese falsa (no sentido perspectivístico da abordagem negativa exposta no prefácio metafilosófico). De outra forma, o agnóstico sempre à espreita poderia aproveitar a ocasião e dizer que, carecendo de sentido a questão toda, nem a tese da valia nem a da desvalia da vida humana podem ser provadas. Pelo contrário, o caminho reflexivo que pretendo seguir aqui vai na direção de poder sustentar argumentativamente uma desvalia fundamental da vida humana, da qual surgiria um tipo particular de moralidade ética. Mas isso pressupõe que a questão toda tenha sentido.

### 1.6 Éticas afirmativas, éticas negativas

Vou chamar de "afirmativo" o pensamento que aceita sem necessidade de argumentos um valor positivo da vida humana, como algo evidente ou quase evidente (no sentido de, se argumentado, a arguição levar poucos passos e ser muito intuitiva). Esse valor é visto como sensível e como ético por alguns (aqueles que veem a vida como digna e agradável), ou somente como ético por outros (aqueles que veem a vida humana como dolorosa, porém digna), mas nenhum filósofo afirmativo despoja à vida de ambos tipos de valor. Chamarei "afirmativas" as teorias éticas baseadas nessas convicções (CABRERA, 2014).

De maneira provisória, poder-se-ia dizer que éticas negativas são, a princípio, éticas que não aceitam o "valor da vida humana" como um valor positivo dado e evidente que não precisaria ser defendido com argumentos. Em segundo lugar, são éticas que se propõem a apresentar argumentos em favor do contrário, da falta desse valor positivo e da presença de um valor negativo (e de tipo estrutural, não meramente empírico). Em terceiro lugar, são éticas que se propõem a mostrar a origem da ideia de um valor positivo da vida humana, e a dinâmica da própria gênese de valores positivos *dentro*

da vida. Em quarto lugar, as éticas negativas tentarão mostrar como uma ética pode não precisar da tese de um valor positivo intrínseco e indubitável do ser humano; mais ainda: elas podem mostrar como uma moralidade ética pode ser derivada a partir da plena consciência da radical falta de valor do ser humano, como se uma moralidade ética pudesse surgir das entranhas mesmas da miséria existencial mais profunda (sendo que os alicerces das éticas afirmativas têm sido, regularmente, o orgulho, a autoafirmação e a agressividade contra o outro, como veremos).

Mas é por isso que também as dimensões fenomenológicas da situação humana no mundo são importantes e não podem ser comedidas. Elas devem apresentar essa situação da maneira mais crua possível, não por morbosidade ou crueldade, mas por rigor analítico e necessidade metódica.

### 1.7 Do valor ao desvalor, e novamente ao valor

Na reflexão que se segue neste capítulo, os passos serão os seguintes:

a) Em primeiro lugar, lanço algumas primeiras suspeitas acerca da ideia mesma de um "valor (positivo) da vida humana".

b) Num segundo passo, tento mostrar que existem argumentos e experiências que conduzem precisamente ao contrário, a poder sustentar que a vida humana carrega um desvalor ou uma desvalia ou um *valor adverso* (na forma do que chamo um *mal-estar*) em sua própria estrutura.

c) Num terceiro passo, mostro que *existem*, sem qualquer dúvida, valores positivos dos quais podemos abertamente usufruir e sobre os quais apoiamos nossas vidas. Só que esses valores positivos nunca são estruturais,

mas sempre *reativos* a uma estrutura primordial da vida humana que opõe resistência e coloca impedimentos.

d) Pelo fato de eles serem *reativos* e criados em espaços estreitos de ação, os valores positivos têm um impacto adverso nas ações e projetos dos outros humanos, no sentido de provocar-lhes prejuízos. Isso nos conduzirá para uma das teses centrais do presente livro: a tese da *inabilitação moral*, à qual está dedicada a parte 2 desta obra.

Só depois desses passos será possível formular, no capítulo 3, o que poderia ser realmente uma ética negativa, num sentido mais rigoroso.[12] Por enquanto, ficamos com este sentido mínimo inicial: "éticas negativas" são aquelas que não aceitam o valor positivo da vida humana como evidente ou quase evidente, mas que pensam que esse valor positivo é parte de uma tese que, hoje em dia – após a queda dos referenciais religiosos de pensamento – deveria ser cuidadosa e lentamente arguida, especialmente por existirem argumentos contrários muito fortes.

Num sentido mais restrito, como veremos, uma ética negativa será aquela que aceita os resultados dos passos mencionados – o desvalor estrutural da vida humana, o caráter reativo dos valores positivos e a tese da inabilitação moral –, mas ainda tenta construir algum tipo de ética normativa sobre essas bases. A ética negativa não aponta, pois, para um "niilismo ético", mas para

[12] "Afirmativo" e "negativo" compõem um vocabulário efêmero, que deveríamos poder abandonar em etapas mais avançadas do pensamento ético. A ética que aqui se apresenta é "negativa" apenas em contraposição às éticas vigentes, todas sistematicamente afirmativas. Muito mais adiante em nossa reflexão, veremos que as éticas chamadas negativas não apontam para "fenômenos negativos", mas para fenômenos que foram considerados negativos desde o afirmativismo vigente, e que seria melhor chamar de outro modo. "Negativo" é uma categoria afirmativa, no sentido de ser ainda uma denominação afirmativa dos fenômenos estruturais que me proponho assinalar. Às vezes lembrarei graficamente essa situação colocando o termo "negativo" entre aspas.

uma moralidade ética aurida da mais profunda negatividade; ética ainda não descoberta pelas categorias afirmativas de pensamento. Todos esses preliminares terão, pois, que ser expostos e apoiados em argumentos. Entretanto, é fundamental entender que toda a seguinte argumentação se processa dentro dos princípios da lógica negativa exposta no prefácio. Isso quer dizer que pretendo apenas colocar uma perspectiva sustentável acerca de questões éticas. Entretanto, isso significa também que todas as possíveis objeções à postura aqui apresentada estarão também afetadas pela lógica negativa: não terão o poder de refutar o ponto de vista aqui apresentado, mas apenas de relativizá-lo à luz de outras perspectivas possíveis.

## 1.8 Primeiro passo: há motivos filosóficos para suspeitar da crença num valor positivo da vida humana

Exponho aqui, em primeiro lugar, meus argumentos acerca de por que a ideia de a vida humana ter um valor positivo em si mesma (valores que não proviriam de uma atribuição de valor ou valorização externa) poderia ser inicialmente contestada. Procederei a partir dos argumentos que me parecem mais fracos para os que se apresentam como mais fortes (embora isso seja muito opinável e o leitor possa, como sempre, discordar).

*O argumento da veleidade: a crença num "valor da vida humana" pode estar sendo guiada apenas pelo* wishful thinking

A tese de que o ser humano tem um valor positivo provoca um encanto e um fascínio imediatos, que podem tornar-nos menos críticos a respeito do tópico. Os humanos gostam de repetir essas frases com especial deleite. Freud e Nietzsche foram dois filósofos europeus que salientaram a característica dos humanos de tenderem a aceitar uma ideia que lhes convém, que lhes parece boa, bela e agradável,

sem maiores objeções. Os lógicos informais denominam isso de *wishhful thinking*, pensamento norteado pela vontade: se for conveniente a meus desejos, então é verdadeiro.[13] É como se a nobreza ética e encanto estético de um pensamento tivessem o poder de deter o curso do raciocínio, considerando-o como ponto terminal simplesmente porque é agradável e conveniente.

O pensamento sobre o valor positivo da vida humana é um pensamento deste tipo, agradável e tranquilizador. Ele enobrece e encanta. As pessoas em geral e os filósofos em particular gostam de repeti-lo e de encantar-se com sua sonoridade ("valor supremo da pessoa humana"), esquecendo-se de questionar o caráter mais importante em filosofia: além de ser belo e aprazível, será também um pensamento *verdadeiro*? (Apontou-se muitas vezes uma "falácia naturalista" na passagem pretensamente ilegítima do ser para o dever ser; aqui poderia falar-se de uma "falácia veleidosa" como a passagem ilegítima *do querer ser para o ser*: porque queremos que assim seja, assim é).

Aqui poderemos enfrentar um conflito entre teorias da verdade. Muitos filósofos aderem a uma teoria da verdade como correspondência de filiação aristotélica: uma afirmação é verdadeira se corresponde aos fatos ou circunstâncias relevantes. Mas há teorias da verdade que são performáticas e pragmáticas (por exemplo, teorias da verdade por consenso), que declaram que uma afirmação é verdadeira quando, entre outras exigências, uma comunidade a aceita como tal, como condição necessária. Nesse caso, as afirmações não são apenas confrontadas com fatos ou circunstâncias, mas com a sociedade com a qual conversamos. Rorty (2000) sustenta uma teoria desse tipo. Uma postura que aceitasse uma afirmação como verdadeira porque é vantajosa para a sobrevivência do grupo seria uma forma desse tipo de teoria performática da verdade. Na questão do valor da vida humana, a afirmação "a vida humana possui um valor positivo supremo" tenderia a ser considerada como verdadeira se submetida a uma teoria performática da verdade.

[13] Madsen Pirie (2008, p. 145-146) traduz essa expressão como "pensamento veleidoso".

Neste livro eu procuro submeter as afirmações a uma teoria da verdade como correspondência, embora entendida de uma maneira múltipla e plural de acordo com a abordagem negativa da argumentação exposta no prefácio. Muitas teorias filosóficas podem corresponder a diferentes setores da realidade. No caso presente, trata-se de ver se as teses sobre o valor da vida humana correspondem a fatos da situação humana[14] que possam ser descritos com razoável precisão com base em uma perspectiva sustentável. Isso significa que não importará, nessa perspectiva, quão agradável é uma afirmação, nem quanto apoio comunitário ela tem, mas ver se fatos e circunstâncias da situação humana permitem ou não fazer certas afirmações sobre o valor da vida humana de maneiras defensáveis por argumentos (sujeitos, como todos eles, a contra-argumentos).

Aqui a questão é: fazemos filosofia com um intuito referencial ou com uma dinâmica performática? Há na filosofia em geral uma tendência que, abusando de Kant, poderíamos chamar de "primazia do prático", levada adiante por filósofos pragmatistas como John Dewey. Segundo essa postura, não poderia haver nenhuma verdade que dificulte ou torne a vida inviável. Uma tendência poderosa da filosofia contemporânea – desde a segunda metade do século XX – coloca as coisas como se toda e qualquer verdade fosse instaurada por meio de registros sociais. Filosofias como o culturalismo (europeu e latino-americano) são claramente performáticas; mas também teorias lógico-argumentativas como a pragma-dialética de Van Eemeren ou a teoria do agir comunicativo de Habermas, em que o normativo parece predominar sobre o descritivo, embora seus autores insistam em querer manter um equilíbrio entre ambas as coisas.

A ética negativa optará, pelo contrário – e isto é fundamental – por um discurso de tipo referencial múltiplo, com primazia do teórico, se por tal

[14] A palavra "situação" será crucial na presente investigação, como será visto. Especificamente, prefiro falar em "situação humana" do que em "condição humana", uma expressão da qual prefiro me distanciar.

se entende *que serão aceitas verdades inconvenientes como sendo verdades, que verdades não deixam de sê-lo por tornarem mais difícil a vida humana*. Não se considerará essa "primazia do teórico" como uma espécie de atrofia moral, mas, pelo contrário, como um tipo de coerência ética levada a seu limite: dizer o que acreditamos ser verdadeiro mesmo que nos prejudique (ideia desprezada e criticada por Nietzsche, mas que aqui ainda mantemos). Isso é decisão fundamental. Os partidários da "primazia do prático" sustentarão que não existe nada que seja o caso independentemente do que nós queremos que seja o caso. Mas algo não pode ser rejeitado apenas porque desagrada; pode haver verdades desagradáveis (e dada a persistente tendência *wishful thinking*, o desagrado poderia até ser sintoma de verdade). Uma vez constatada o que consideramos uma "verdade inconveniente", tratar-se-ia de ver como ela poderia ser elaborada de uma maneira que não implique ocultá-la ou disfarçá-la. Em todo caso, incorporá-la numa forma de vida e de morte que possamos aceitar como eticamente adequada, e não apenas como gratificante.[15]

*O argumento dos filhos de Deus: a crença num "valor da vida humana" pode estar baseada ainda em categorias religiosas de pensamento*

A ideia de um "valor da vida humana" se apresenta habitualmente como algo vinculado ao mero fato de ser um humano, de ter nascido humano. Essa ideia era clara e consistente quando a filosofia estava norteada por

[15] Um exemplo de "verdade inconveniente" é o relato que Hannah Arendt fez, em seu famoso livro *Eichmann em Jerusalém*, da participação judaica no extermínio de seu próprio povo. A filósofa enfrentou todo tipo de ataques, e até perdeu amizades muito caras, por ser fiel ao que ela acreditava ser a verdade do que tinha acontecido, mesmo que a revelação dessa verdade trouxesse uma série de prejuízos para a comunidade judaica, para ela mesma e para o mundo. A alternativa, guiada pela "primazia da prática", seria não revelar esses aspectos penosos pelo fato de serem prejudiciais. Num momento do filme *Maurice*, de James Ivory, diante dos discursos anticristãos do Lord Risley, Maurice comenta: "Se alguém tem ideias assim, deveria ter a gentileza de guardá-las para si". É essa a gentileza que o leitor não encontrará no presente livro.

valores religiosos, quando os humanos eram vistos como filhos de Deus e valiosos, portanto, em si mesmos, pela sua origem sublime e pelo destino luminoso que Deus punha como possibilidade humana. De maneira que dizer, num contexto religioso, que somos valiosos em nosso ser, é uma afirmação perfeitamente compreensível e consistente com as crenças de base sobre a nossa origem divina. Assim como, no tópico anterior, tínhamos que decidir se o nosso discurso filosófico ia ser guiado por uma teoria referencial da verdade ou por uma teoria performática, agora teremos que decidir se suspenderemos ou não os referenciais religiosos de pensamento em nossa filosofia da vida humana ou se os manteremos.

Dentro do escopo de uma lógica negativa, é perfeitamente possível refletir sobre o valor da vida humana utilizando categorias religiosas de pensamento ou abrindo mão delas. Entretanto, se mantivermos essas categorias, de certa forma todo o problema do valor (e, em último caso, todo o problema ético) nem sequer se coloca, já que o âmbito religioso fornece ao humano muito mais do que uma ética poderia lhe proporcionar. O "valor da vida humana", pela sua origem divina, está garantido por essas categorias, e com isso problemas éticos como o matar, o procriar[16] ou o matar-se recebem respostas imediatas e contundentes: matar é mau, procriar é bom, matar-se é o pior dos pecados. De certa forma, a base religiosa é tão forte que não precisamos mais gastar nosso tempo em demoradas reflexões como as contidas neste livro.

Na verdade, a ideia de uma "secularização do pensamento" não deixa de ser um tema ocidental, e particularmente eurocentrado, na medida em que o resto do mundo continua fortemente norteado por categorias religiosas e fundamentalistas (e na própria Europa e nos EUA, a maioria das pessoas

[16] Uma das características fundamentais da reflexão ético-negativa consiste em que a procriação – o "ter filhos" – configura um problema moral, e não um ato meramente "natural" (moralmente neutro) nem, muito menos ainda, um ato certamente moral, inclusive sublime. Poderia-se também dizer que uma ética negativa se caracteriza por considerar a procriação como moralmente problemática.

parece continuar religiosa, assim como boa parte de seus pensadores, e mesmo alguns dos que pregam a secularização). Apenas faço notar que, se aceitarmos continuar a pensar com categorias religiosas, o nosso problema nem sequer se coloca, pois é claro que um valor do ser humano somente por ser humano deixa-se explicar coerentemente por elas.

A ética negativa vai escolher, nesse ponto, *não* fazer uso de categorias religiosas de pensamento, porém, sem desqualificar a escolha contrária, perfeitamente possível. Ela vai considerar o humano como um ser natural, resultado de um processo evolutivo, com um ciclo de vida que acaba com a sua morte como destruição de sua composição físico-psíquica e, portanto, seu desaparecimento total. Não posso, é claro, salvo por algum argumento de autoridade, justificar essa escolha como sendo "a melhor" em termos absolutos (como faz Searle, por exemplo).[17] Em etapas mais avançadas desta investigação, situarei as religiões dentro de projetos humanos explicáveis como recursos e atitudes diante do problema da desvalia da vida humana, que podem dar alguma plausibilidade à ideia de que as categorias religiosas são suspeitamente "funcionais" e *ad hoc*, o que poderá torná-las insatisfatórias, não em princípio, mas em seu rendimento filosófico efetivo.[18]

*O argumento da invenção dos valores: o "valor da vida humana" pode referir-se simplesmente aos valores constituídos culturalmente como construções simbólicas externas (portanto não "intrínsecos" nem básicos)*

Muitos filósofos apresentam os aspectos prazerosos ou nobres da vida humana como um argumento acerca da sua bondade intrínseca ou básica: as relações humanas, o amor, as realizações intelectuais e profissionais, as expe-

[17] Searle (1997, p. 134-135).

[18] Ver o texto *Religião pela última vez*, no final do capítulo 3. Nesse texto talvez fique claro por que assumir a visão do humano da ética negativa não significa aderir a uma tese "materialista" ou "ateia".

riências encantadoras, etc. Mas esse "valor" pode perfeitamente provir *de ações valorizadoras* dos humanos que "dão valor positivo" ao que, por enquanto, não seria nem positivo nem negativo.[19] Não temos por que admitir que esses valores surjam junto com o nascimento (quem sustentasse isso teria que explicar de onde viria o tal "valor" pelo fato de simplesmente nascer, sem já pressupormos origens divinas). O que os humanos devem querer dizer, então, é que eles *se dão valor* a si mesmos, ou que os humanos *dão valor* a alguém que nasce, que o respeitam, que não querem que ele morra, que o consideram inviolável, etc. Tratar-se-ia, visto filosoficamente, de um valor *outorgado*, *dispensado*, *doado* pelos outros humanos em atos socializados de valorização e de reconhecimento e manutenção desse valor, e não de um "valor em seu próprio ser". O "valor" seria produzido dentro da cultura e pela cultura, como um valor cultural extrínseco, não natural, básico ou intrínseco (parafraseando Tobias Barreto, podemos dizer: é natural que os humanos não tenham nenhum valor, nem positivo nem negativo, mas é cultural que eles tenham um valor positivo).[20]

Na minha argumentação posterior (exatamente no terceiro passo), vou reconhecer plenamente esse tipo de valor constituído dentro do mundo (ou no intramundo, como gosto de dizer). Só que ele não é um valor estrutural ou "intrínseco" ou básico, mas produto de uma valorização humana, extrínseca, derivada e externa, socialmente internalizada (e que pode dar, com o passar do tempo, a impressão de tratar-se de algum valor "intrínseco" ou "natural"). O que sustento aqui, por enquanto, é que não são visualizáveis motivos filosóficos para se aceitar um valor positivo do ser humano *pelo fato de ter nascido humano*, além do valor metafísico dado pelos valores religiosos ou do valor externo e convencional dado pelas valorações humanas socializadas.

---

[19] No segundo passo desta arguição, vou contestar essa afirmação do caráter "neutro" do ser inicial.

[20] "Sim, é natural a existência de escravidão [...] porém, é cultural que a escravidão não exista [...] Sim, senhor, a existência de ladrões é um produto da natureza; que eles, porém, não existam é um esforço, um produto da cultura social, sob a forma ética e jurídica". (BARRETO, 1990, p. 304).

*O argumento da ansiedade por continuar vivo: o "valor da vida humana" não pode surgir de certos fatos empíricos bem conhecidos, tais como o desejo que a maioria dos humanos sente de "preservar" a vida, de conservá-la o maior tempo possível*

O "valor da vida humana" – argumenta-se – se vê claramente em certos fatos empíricos como, por exemplo, que os humanos não querem perder a vida de forma alguma e tentam manter-se nela a qualquer custo, o que provaria manifestamente seu "valor". Contra isso, tenho duas réplicas iniciais que ainda terei oportunidade de desenvolver melhor mais adiante: *i*) que os humanos retenham algo fortemente não prova seu valor positivo; poderia tratar-se de algo sem valor para o qual não existe melhor alternativa; *ii*) poderia tratar-se de uma adesão meramente instintiva, que não fornece um argumento em favor do valor daquilo a que os humanos aderem (depois de tudo, os humanos aderem fortemente a muitas coisas nefastas para seu bem-estar, saúde e honra. Que algo seja querido, perseguido, amado, procurado intensamente, etc., não prova, *per se*, que seja algo bom; de outra forma, drogas, bebidas alcoólicas e agressão a outros deveriam ser consideradas boas, por serem coisas que muitos humanos procuram ardentemente); *iii*) especificamente num contexto de reflexão ética, o fato de as pessoas quererem preservar algo a qualquer custo pode colocá-las em situações eticamente problemáticas. Mesmo que a vida fosse algo sensivelmente valioso (e, por isso, ardentemente desejado), isso não a tornaria *ipso facto* eticamente valiosa. Pelo contrário, o fato de a vida ser assumida como irresistivelmente atraente pode fazer com que os humanos atropelem as articulações éticas na tentativa de preservá-la *de qualquer forma e a qualquer custo* (terei oportunidade de desenvolver esse importante tópico mais adiante, nos capítulos 2 e 3). De toda forma, o ponto crucial é que parece haver uma desvinculação profunda entre a atitude de querer preservar alguma coisa e o valor – sensível e moral – dela.

Por outro lado, nas teorias éticas que conhecemos, se apresenta o "dar a vida" (por exemplo, num ato de heroísmo ou de martírio) como uma prova de alto valor moral. Mas o estar preparado para entregar a própria vida poderia ser uma ressonância tardia de sua falta de valor. O "dar a vida" pode ter valor moral não porque a vida seja algo de valioso, mas precisamente por não ter demasiado valor enquanto tal, apenas como meio para outra coisa. Se nossa vida fosse algo de extremamente valioso (se, digamos, ela não contivesse sofrimentos, se fôssemos viver indefinidamente, sem doenças nem atritos), arriscaríamos *essa* vida em esportes radicais ou em atos de heroísmo ou de martírio? Se a vida realmente tivesse valor, nós a colocaríamos dessa forma em risco? *Não "damos a vida" porque, de certa forma, ela já está "dada" desde sempre*, e trata-se apenas de decidir quando e como acontecerá essa doação?[21] Assim, nem o fato de agarrar-se à vida nem o fato de abrir mão dela mostram inequivocamente seu "valor".

*O argumento do absurdo de julgar a vida (Nietzsche): o "valor da vida humana" não pode reivindicar seu caráter "ultrabásico" sem problemas.*

Alguém poderia arguir: "A vida é um valor muito básico do qual todo o resto depende; de maneira que não tem qualquer sentido questioná-la do ponto de vista moral ou racional. No dizer de Nietzsche: 'Só há vida, não há algo externo à vida para poder julgá-la'. A vida, de toda forma, tem de ser vivida, todo argumento contra a vida encontra a resistência da própria vida, que se desenvolve contra qualquer argumento racional. Os enunciados gerados sobre essa questão são absurdos e carentes de sentido."

[21] Lembrar a intuição de Antônio Vieira, no *Sermão da quarta-feira de cinzas* (1673), de que a melhor defesa contra a morte seria a própria morte: que ela nos encontre já mortos quando vier; perder pela própria vontade algo que vamos, de todo modo, perder por necessidade.

Esse argumento possui, frequentemente, o intuito de "suspender" a argumentação antes que ela comece, afirmando que a questão toda carece de sentido e não vale, pois, a pena argumentar nesse âmbito. Não que a vida humana seja valiosa, mas que seria algo ultrabásico, aquém do positivo ou negativo, que despoja de sentido a questão toda.

A isso respondo: essa recusa a entrar na argumentação em virtude do caráter "ultrabásico" do "valor da vida", parece uma aposta numa intuição ou sentimento que seria mais forte que os argumentos. Isso coloca aquilo que é "sentido" numa "impressão profunda" por cima da argumentação. Contra isso, é claro que nada pode ser dito. Somos convidados a sair do plano dos argumentos, o que mostra que nenhum argumento foi apresentado em favor de um "valor" da vida, *mas apenas assinalado um sentimento que se pode ou não sentir*. Mas na medida em que o oponente aceite verbalizar e esclarecer, mediante argumentos, seu sentimento do caráter "ultrabásico" da vida, ele terá já entrado no jogo da argumentação, nas portas do qual pretendia parar (por pretensa falta de sentido da questão toda).

A objeção tem, pois, pleno sentido e deve ser respondida; mas não pode ser apresentada como uma questão "prévia" que teria o poder de parar a argumentação antes de começar, e sim como parte da discussão mesma do problema. Ao seu formulador, poderíamos pedir que esclarecesse seus termos e justificasse melhor suas afirmações: por exemplo, que explicasse o que significam as expressões "valor muito básico", "carecer de sentido" e "resistência da vida", ou que justificasse afirmações tais como que um "valor muito básico não pode ser questionado". Mas com isso se mostraria de imediato que aquele que apresentara a objeção, longe de "parar a argumentação", já fora "sugado" por ela, já está dentro da discussão. Parece óbvio que, nessa altura, já estejamos totalmente mergulhados na argumentação que o oponente reputava impossível ou sem sentido.

Por outro lado, parece suspeito numa argumentação o fato de um ponto tão controverso e opinável quanto o "valor da vida humana" ser colocado

no lugar de um axioma indiscutido. Isso parece fortalecer a ideia de que os partidários de um "valor da vida humana" não têm argumentos fortes em seu favor. Na impossibilidade de fornecer uma argumentação contundente, preferem aceitá-la como um "pressuposto indemonstrável", alegando uma pretensa "evidência". Terei oportunidade de mostrar a seguir que essa evidência é muito mais difícil de sustentar do que se supõe habitualmente. E que se tal ideia for colocada como um axioma, não o será pela força da sua "evidência", mas, pelo contrário, pela sua falta de evidência, mediante uma estratégia argumentativa que poupa uma discussão em torno de uma ideia cuja dificuldade se oculta por trás do axiomático. (De fato, se o defensor da ideia de um "valor da vida humana" tivesse uma boa arguição em seu favor, ele teria todo o prazer do mundo em apresentá-la, pois ela seria mais forte do que um mero pressuposto axiomático).

Resumindo esse primeiro passo: à luz da escolha de deixar de lado todo recurso ao *whishful thinking* ou a categorias religiosas, o "valor da vida humana" torna-se uma ideia obscura e pouco inteligível. Na reflexão ética contemporânea, apesar de falar-se em pensamento secular e valores socializados, esse "valor da vida humana" continua sendo considerado como algo "natural" e "sagrado", com o qual talvez se preservem, de maneira implícita, estruturas religiosas de pensamento (o que não é ilegítimo, mas deveria admitir-se abertamente; do contrário, a ideia de um "valor da vida humana" fica como um curioso corpo estranho dentro de um pensamento declaradamente "secular").

*Observação lógico-argumentativa*

Terminada esta primeira etapa, pareceria oportuno retomar aqui brevemente as questões de "lógica negativa" apresentadas no prefácio, e que agora podemos aplicar no exemplo concreto desta primeira rodada de argumenta-

ções, entendendo melhor sua aplicação e alcances. (O que aqui se disser, poderá ser aplicado a qualquer etapa da argumentação ao longo de todo o livro).

É evidente que, para cada uma das argumentações em favor do caráter duvidoso da tese de um "valor" positivo da vida humana, seria possível apresentar contra-argumentos plausíveis, alegando-se (usando o jargão afirmativo habitual) que os conceitos são entendidos de maneira "errada", ou que partem de premissas "inaceitáveis", ou que as conclusões não se seguem das premissas, e que, portanto, as arguições são fracas, não conclusivas, precipitadas ou não convincentes. Por exemplo, do "argumento da veleidade" sempre se poderá dizer: "Do fato de as pessoas se agradarem da tese do valor da vida humana e se desagradarem da tese contrária, não decorre que a tese do valor da vida humana seja falsa". Bom, realmente não decorre dedutiva ou formalmente, isso é trivial (pensar que não é trivial é cometer a "falácia da lógica informal" da que falamos no prefácio). Entretanto, a passagem do fato de os seres humanos se agradarem com uma tese para sustentarem veementemente essa tese é altamente plausível no plano da lógica informal.

De igual modo, é claro que sempre se poderá dizer, contra o "argumento do filho de Deus", que a noção de "religião" que se utiliza é estreita ou vaga, e que haveria que se fazer um profundo estudo de todos os tipos de religiões do mundo para sustentar com fundamento a tese de que o valor da vida humana é uma ideia "de fundo religioso". Esta seria uma objeção baseada no significado de um termo, algo que sempre pode ser apresentado. Esse tipo de objeção salienta também a necessidade de longos e cuidadosos estudos; ela estará certa na medida em que "as coisas são sempre mais complicadas" e sempre merecem estudos mais aprofundados. Isso também é trivial. Supõe-se que, toda vez que você faz uma afirmação filosófica, você o faz com base no que leu e estudou até o momento da enunciação, e que novos estudos e leituras poderão fazê-lo mudar de ideia, e inclusive abandoná-la. Mas nada disso desabona a ideia de que um valor da vida humana tem estado persistentemente ligado com uma boa porção de ideias

religiosas sobre o mundo. Essa observação pode continuar sendo pertinente e importante, mesmo que enfrente contra-argumentações razoáveis. Pelo contrário, seria um erro argumentativo – e talvez uma falácia – supor que porque uma contra-argumentação acerca da noção de "religião" pode ser apresentada, só ela "refutaria" de maneira definitiva a argumentação sobre o valor da vida humana como sustentada em ideias religiosas, a qual, portanto, deveria ser abandonada.

Da mesma forma, sempre são possíveis objeções baseadas na contestação de alguma premissa; por exemplo, no "argumento da invenção de valores", estamos pressupondo que se um valor for realizado e projetado por seres humanos, então ele não é um valor "intrínseco". Mas alguém poderá sempre dizer: "Essa argumentação parte da premissa falsa (inaceitável, insustentável, absurda, ridícula, imoral; aqui se pode carregar retoricamente a expressão tanto quanto se deseje) de que um valor projetado não pode ser intrínseco; mas é óbvio que um valor pode ser ambas as coisas ao mesmo tempo". Isso é correto, pois é claro que sempre podemos entender o termo "intrínseco" de outras maneiras, o que afetará o valor de verdade das premissas que contenham esse termo. Mas isso não "derruba" ou "refuta" o argumento original, embora talvez este se veja obrigado a reformular-se à luz da contra-argumentação. Ele continua colocando uma questão importante, caso se aceite a premissa de que valores projetados não podem ser intrínsecos. A objeção não aponta para um "erro" objetivo da posição contrária, como o pretenderia a abordagem afirmativa da argumentação, mas propõe mudar uma premissa (e, como é inevitável, inferir outras coisas diferentes a partir dela).

É claro que, em consonância com uma particular *Gestalt* da questão, dentro da qual aparece a objeção, a sua relevância, importância e gravidade poderão ser ressaltadas e exacerbadas pelo adversário até seus máximos extremos. Dir-se-á que se trata de um "gravíssimo erro" da argumentação que a "desautoriza totalmente", e se poderão utilizar termos retóricos mais fortes (como que se trata de uma tese "absurda", "insustentável", "monstruosa", etc.), apenas baseando-se na inevitável

presença de contra-argumentações que sempre se podem apresentar, mas que não são suficientes para eliminar a posição contrária (a menos que se absolutize a própria postura, as próprias definições de termos, as próprias premissas assumidas, etc.). É também importantíssimo, do ponto de vista metafilosófico, o fato de eu mesmo, o autor das presentes teses, poder perfeitamente imaginar infindáveis objeções contra meus próprios argumentos, sem precisar aguardar que os outros as apresentem. As contra-argumentações estão sempre disponíveis para qualquer um no acervo de argumentações. A possibilidade de "suicídio argumentativo" (argumentar contra as próprias teses) está sempre disponível, em lugar de se realizar uma defesa irrestrita das próprias posições, negando sistematicamente toda e qualquer objeção.

### 1.9 Segundo passo: A vida humana apresenta um mal-estar inicial

(Os argumentos não estruturais)

Nas teorias éticas europeias,[22] algo como "valor da vida humana", em sentido de um valor positivo (sensível e moral), nunca é radicalmente negado. Ao contrário, funciona como um pressuposto evidente, malgrado as discordâncias acerca da sua melhor formulação (por exemplo, nem todos os defensores dessa ideia acreditam num valor "intrínseco" ou "inato" da vida humana, mas a vida pode ser considerada como evidentemente valiosa pelo que se pode fazer com ela e dentro dela). Num pensamento ético-negativo, a questão de um valor positivo da vida humana (a ideia de ela ser algo "evidentemente bom") não é um pressuposto claro, mas algo que precisa ser argumentado e defendido numa

[22] Não pretendo ser provinciano usando essa denominação, apenas aludir ao fato de, em nossos estabelecimentos de ensino, serem estudadas exclusivamente as teorias éticas vindas de países hegemônicos europeus (euro-norteamericanos, na verdade), consideradas como o aval básico do pensamento ético ocidental. Utilizo "europeu" com a mesma ênfase com que Nietzsche falou de um "niilismo europeu" e Husserl de uma "crise das ciências europeias".

argumentação demorada e cuidadosa. Isso é devido à presença dos numerosos elementos adversos que surgem numa fenomenologia descritiva não norteada pelo *wishful thinking* ou por categorias metafísicas ou religiosas de pensamento.

Enquanto essa arguição não chega (e tenho motivos para pensar que vai demorar), passo a tentar apresentar argumentos para mostrar precisamente o contrário: que a vida humana carrega algo como uma inicial desvantagem estrutural interna[23] (e com isso quebra-se a tese "neutra" ou agnóstica de que a vida humana não seria em si mesma "nem boa nem má").

Sustento que é possível mostrar filosoficamente que a vida humana apresenta basicamente uma desvalia, ou uma "falta de valor", não no sentido de não ser "nem boa nem má",[24] mas no sentido de carregar um *valor adverso* para seres como os humanos (como quando dizemos para alguém: "seu trabalho não tem nenhum valor" querendo significar que tem um valor negativo, e não que não estamos avaliando em absoluto). Apresento meus argumentos sequenciados a partir dos que me parecem mais fracos para os mais fortes (mas essa sequência é insegura e conjetural e, certamente, o leitor discordará).

---

[23] Os heideggerianos valorativamente assépticos e apáticos dirão que esta é uma tese tão metafísica quanto a contrária, no mesmo viés em que Heidegger disse contra Sartre, que afirmar que "a existência precede a essência" é apenas a inversão de uma frase metafísica e continua sendo uma frase metafísica. A isso respondo que, efetivamente, as teses ontológicas e éticas sustentadas nesta obra são "metafísicas" no sentido denunciado por Heidegger, já que meus pontos de partida são sensivelmente diferentes dos dele. A presente obra não é asséptica valorativamente, mas pretende, de fato, apresentar uma tese sobre o valor da vida humana (e da procriação humana) baseada, em grande medida, no ente natureza. Como as filosofias estão todas em conflito recíproco, é a filosofia de Heidegger que – da perspectiva assumida neste livro – pode ser vista como uma das últimas edições de uma "metafísica afirmativa", que não se destaca fundamentalmente das que ele critica. A particular crítica heideggeriana à metafísica não constitui um referencial filosófico absoluto, nem aponta para um obstáculo a ser evitado a qualquer custo.

[24] Essa terminologia tradicional de "bem" e "mal" também faz parte de um vocabulário efêmero, tal como a dupla "positivo-negativo" e a noção de "pessoa". Ela será eliminada e substituída por outra (especificamente, pelas noções de "bem-estar" e "mal-estar") nos seguintes passos da argumentação. Portanto, utilizo-a aqui provisoriamente.

*O argumento dos sofrimentos cotidianos*: os humanos de diversas sociedades e classes sociais reconhecem, em suas falas e atitudes, que a vida é algo mau, no sentido de provocar mal-estar.

Os humanos vivem suas vidas no meio de incômodos e sofrimentos. A imensa maioria da população do planeta tem que trabalhar arduamente para ganhar "o sustento" e continuar vivendo. (Nesse sentido, viajar de metrô ou de ônibus de manhã muito cedo em qualquer cidade grande pode ser uma extraordinária aula gratuita de pensamento negativo). Em qualquer fenomenologia surgirá o dado óbvio de serem os mais explorados e excluídos de benefícios aqueles que mais sofrem dos incômodos do ser; mas estes afetam, de um modo ou outro, humanos de qualquer nível social, na medida em que são obrigados a desempenhar tarefas ou assumir atitudes que não gostariam de enfrentar. Começando pelo mais trivial, todos eles são regularmente atormentados por doenças cotidianas (dores de cabeça, resfriados, enxaquecas, indigestões, dores de barriga, de dentes, de coluna, diferenças térmicas, azia, enjoo, etc.) ou por grandes doenças, que podem aparecer em qualquer momento da vida.

Mas a cotidianidade é um espaço de esforço, luta, pressa, preocupação, nervosismo, não apenas nas grandes cidades; no interior, encontramos tédio, miséria, solidão, violência familiar e preocupações ligadas ao ambiente rural. Seres humanos abastados têm múltiplas preocupações provindas do fato de terem muito dinheiro: terão de administrá-lo, cuidar da sua não desvalorização, etc., além de constantemente terem de se cuidar para não serem roubados, gastar muito em medidas de segurança, se precaver contra amizades interesseiras, além de se cuidar das doenças do tédio e a saturação de satisfações, que criam neuroses e manias típicas das classes abastadas.

Os humanos se queixam permanentemente de mal-estares (físicos, econômicos, familiares, sociais, etc.) e frequentemente emitem frases como: "nascemos para sofrer", "a vida é um vale de lágrimas", "o inferno é aqui na terra", expressões que indicam o mal-estar e o desconforto que acompanham

a cotidianidade. É verdade que, muitas vezes, eles também manifestam alegria e contentamento; mas numa boa medida tais manifestações provêm dos enormes e permanentes esforços que se veem obrigados a fazer para enfrentar os mal-estares da vida, tentando rir ou sorrir diante das adversidades porque, como também se costuma dizer, "senão fica ainda pior". (Uma atitude animosa não é sintoma de que as coisas "vão bem", mas pode mostrar precisamente o contrário: a adversidade é tão grande que somos obrigados a "levantar o ânimo" para poder suportar melhor. Como se diz popularmente: "rir para não chorar"). Inclusive algumas expressões usadas para elogiar a vida incluem um elemento de desconforto (como: "apesar de tudo", "valer a pena", etc.).

Em geral, as alegrias de uma vida humana são pontuais, rápidas, efêmeras e pagam altos preços (doenças, inimizades, problemas financeiros). Para desfrutar de uma viagem e ver alguma coisa agradável, podemos ter de nos deslocar em grandes distâncias, enfrentando todo tipo de obstáculos naturais e humanos, dirigir durante quilômetros sob sol ou chuva, gastar muito dinheiro, fazer filas imensas, etc. (isso quando não há acidentes graves, doenças inesperadas, roubos e males ainda maiores que aparecem durante viagens, muitos deles infringidos aos humanos por outros humanos, como agentes alfandegários que se comprazem em demorar-nos e estragar nosso passeio, policiais autoritários, comerciantes gananciosos, etc.).

Inclusive aqueles considerados como "grandes momentos" da vida (o nascimento de um filho, uma aventura de amor, uma viagem inesquecível, um grande sucesso profissional ou comercial) estão rodeados de "ações residuais" (ações que nos vemos obrigados a executar, mas que não são aquelas que queríamos verdadeiramente realizar),[25] de perda de tempo, de dinheiro, de saúde, etc., como se cada uma dessas alegrias fosse literalmente "arrancada" de um

[25] Ver "Ocultação e ações residuais" no capítulo 3 desta obra.

conglomerado de circunstâncias e situações sofridas e desagradáveis. Além do mais, aproximadamente 70% da população mundial nem sequer tem acesso à maioria desses "grandes momentos de alegria", e quando o tem (no caso de nascimento de um filho), esses fatos aparecem como estrangulados no meio de inúmeras dificuldades e penúrias de toda espécie.

Uma fenomenologia singela de atitudes e de falas mostraria que a vida humana é vivida na luta, no conflito, no esforço imenso por conseguir poucas alegrias e realizações, sempre no desnível, na penúria e no sofrimento. É claro que, nessa fenomenologia, também encontramos muita dissimulação, mecanismos de ocultação – construídos para nós mesmos e, sobretudo, para os outros – das nossas misérias. Os sofrimentos e frustrações são ocultados e tendemos a ver ou acentuar apenas as penúrias dos outros ou nossos pequenos sucessos, ou a utilizar os outros para nos consolar ou acobertar (sempre encontramos alguém mais velho, mais doente ou mais infeliz do que nós).

Eu tenho uma objeção básica contra esse tipo de argumento da desvalia da vida humana. Ele é meramente empírico e obriga a entrar num cálculo de bens e de males muito complicado, e verificar se os males "predominam" sobre os bens ou vice-versa, colocando tudo numa balança.[26] Isso fica num plano muito opinável e subjetivo, pois tudo passa a depender do peso que as pessoas dão para suas experiências, do que elas entendem por "grandes momentos", etc. Por isso, um argumento mais forte sobre a desvalia da vida humana tem que apontar para questões estruturais, e não meramente empíricas. Não pode passar pelo mero cálculo. Há que tentar mostrar que mesmo que fosse possível, numa vida, um predomínio claro dos bens sobre os males, ainda assim essa vida

[26] Esse é o tipo de pessimismo empírico que encontramos no livro de David Benatar, e que já tive oportunidade de criticar no artigo "Quality of human life and non-existence" (2011) e na nova edição de *Crítica de la moral afirmativa*, de 2014, na parte IV, seção 4, "David Benatar e os limites do pessimismo empírico".

humana não teria valor estrutural. É isso que pretendo mostrar no "argumento do mal-estar profundo" ou "argumento estrutural", mais adiante.

*O argumento da "visão negra" dos filósofos*: ao longo de toda a história do pensamento europeu, os filósofos das mais diversas tendências sempre mostraram a vida humana como sendo algo mau, e o mundo como um lugar inóspito.

Esta é a visão nietzschiana da história da filosofia como tradicional depreciadora e caluniadora da vida. Porém, curiosamente, é a própria história da filosofia europeia que, desde Hesíodo e Platão, passando por Plotino, Agostinho, Anselmo, Pascal, chegando ao idealismo alemão, tem apresentado também o mundo como lugar de sofrimento e mal, especialmente dentro do esquema neoplatônico que chega até Marx. Segundo esse esquema, algo de muito valioso foi perdido e temos agora que recuperá-lo por meio de certo modo de vida, que podemos chamar de "moral", e que se traduz numa luta no meio de sofrimentos e de obstáculos.[27]

Em quase todos os casos, a desvalia da vida humana tem sido mostrada sobre bases metafísicas e religiosas. É significativo que nem mesmo aqueles autores que defendem uma "dignidade humana" e teses humanistas de diferentes tipos, que aceitam a possibilidade de uma vida "nobre" ou a prática efetiva de valores morais (pensadores que não são céticos, nem niilistas nem agnósticos), mesmo eles têm apresentado a vida humana como um lugar sombrio, cheio de riscos e maldade, onde a moralidade e a plenitude são frutos raros e esforçados, e onde o esforço moral é indispensável para compensar um mundo cheio de infâmia e de perdição. Parece evidente que um mundo apresentado como lugar de expiação e penitência, de castigo e reivindicação, não é um lugar bom, mas, em todo caso, um lugar que tem que ser "tornado bom" por causa de nossos esforços.

[27] Essa "visão negra" da vida humana não é comum a todas as culturas. Está presente numa boa parte do pensamento indiano (especificamente budista), mas não está tão presente, por exemplo, na tradição chinesa, salvo, precisamente, naquela influenciada pelo budismo indiano.

*O argumento de um "mundo melhor"*: Se a vida humana fosse algo bom, os humanos não teriam, ao longo de toda a história, imaginado mundos melhores por meio das religiões e das artes.

Desde sempre, os humanos têm imaginado mundos transcendentes a este, mundos de deidades, de felicidade plena, de luz, de recompensas, harmonia, heroísmo, aventuras; mundos onde as injustiças são sanadas, a bondade recompensada, o mal castigado e a vida plenamente usufruída. Mas se a vida fosse boa o bastante, por que teria tido sempre o humano essa urgente necessidade de imaginar mundos melhores, realmente satisfatórios e realizados? O trabalho da arte, da música, a pintura, o teatro, o cinema, apresenta tudo aquilo que os humanos não encontram na vida, toda a beleza, harmonia, plenitude e poder dos quais estão desprovidas as suas vidas efetivas. Para que imaginar outras vidas se a nossa fosse sustentável? Os humanos tecem sonhos a partir de uma vigília frustrante, ou mesmo insuportável. Não conseguiríamos viver sem o feitiço de artes e religiões. Pareceria que aquilo que imperiosamente precisa ser transcendido não é suficientemente satisfatório, mas apenas fornece os materiais para construir mundos realmente bons.

Poder-se-ia replicar que o fato de os humanos precisarem de mundos melhores não implica que o nosso seja mau; ele poderia ser bom, e a religião e as artes o tornarem *melhor ainda*. Mas uma fenomenologia de atitudes mostra que os humanos comparecem a igrejas, locais de autoajuda e terapeutas numa atitude de profundo desespero, clamando por ajuda; não como mero complemento de vidas já plenas e agradáveis. Fala-se em "salvação". Como pode ser boa uma vida da qual precisamos nos salvar? Os humanos mergulham em mundos de fantasias desdobrados pelas artes de uma maneira ávida (desde o "divertimento" descrito por Pascal, até os poderosos "escapismos" contemporâneos), como formas de diversão e de fuga de uma vida árdua, exigente, entediante, desagradável, insatisfatória.

O desejo por transcendência (religião) e por deleites da fantasia (artes) não aparece, nessa fenomenologia, como um luxo do qual os humanos lançariam mão como uma opção gratificante, mas como imperiosa satisfação de necessidades profundas, como ansiosa entrega àquilo sem o qual a vida não seria suportável. A profusão de literatura de autoajuda – já com suas livrarias especializadas[28] – e sua ávida procura não mostra profundo desespero diante de uma vida incômoda e perturbadora? (Isso não parece configurar um fenômeno contemporâneo, pois já os trágicos gregos e Sêneca falavam de desesperos semelhantes). Ora, uma vida que precisa tanto de outra como compensação não pode ser uma vida boa e autossuficiente, mas, no máximo, suportável.

Pode-se replicar que religiões e artes também apresentam sofrimento e desolação, e não apenas coisas boas. Mas os sofrimentos e as tragédias aportadas por religiões e artes têm duas características largamente compensadoras. No caso das religiões, são sofrimento e tragédia que carregam um sentido, que se suporta na esperança de alcançar algo bom, nobre ou salvador. No caso das artes, elas mostram sofrimento que pode ser contemplado em confortável posição de espectadores (mesmo ativos e envolvidos emocionalmente), magicamente "controlados", catárticos e agradáveis. Sofrimentos com sentido (religiões) e sofrimentos contemplados (artes) são duas poderosas construções simbólicas que fazem com que o sofrimento, mesmo sem desaparecer, forneça a impressão de ter sido, de alguma forma, controlado ou dominado.

*O argumento dos mortos e da substituição de entes queridos*: ser insubstituível ou dificilmente substituível costuma ser um critério plausível – embora não único ou exclusivo – de "valor" ou de "ser valioso": quanto mais valiosa for alguma coisa ou ser humano, menos facilmente poderão ser substituídos.

[28] Inclusive de autoajuda suicida. Dois livros que explicavam como sair da vida sem dor, *Suicide, mode d'emploi*, de Claude Guilllon e Yves Le Bonniec (1982), e *Final Exit*, de Derek Humphry (1992), foram absolutos recordes de venda em todo o mundo.

Mas a atitude habitual dos humanos perante os mortos e outras "perdas" mostra que a vida humana não é suficientemente valiosa, na medida em que ela sempre pode ser substituída por outras vidas.

Um sinal do valor de alguma coisa ou pessoa é seu "coeficiente de substituição": quanto mais valioso mais insubstituível. Isso não assinala apenas um mero valor mercantil de troca. Também no caso de mortes de entes queridos, fala-se frequentemente de "perda irreparável", no sentido da impossibilidade de substituição. (Casais que perdem um filho pequeno e não querem ter outro, pois sentem que aquela morte lhes arrebatou algo que jamais poderá ser substituído). Isso parece uma forte evidência do imenso valor do que fora perdido. Fala-se também de uma obra de arte como "insubstituível" (se um Van Gogh for danificado, jamais haverá outro igual). Então, a possibilidade de substituição pode ser um parâmetro bastante adequado de valor (embora não seja, é claro, um critério absoluto ou único).

Observemos agora o comportamento dos humanos a respeito dos mortos e das "perdas" de entes queridos em geral. Um ser humano pode ser muito amado e valorizado enquanto vivo, como alguém absolutamente diferente de todos, e, portanto, não substituível. Mas quando esse ser humano morre, os outros que o rodeavam vão lamentar e chorar por algum tempo, mas, aos poucos, vão aceitar, "deixar para trás" e esquecer. O marido que perdeu a esposa voltará a se casar, terá novos filhos e vai, como se diz, "reconstituir a sua vida", já que, como se sabe, "a vida continua". E a própria sociedade vai encorajá-lo para que esqueça e "toque a vida pela frente", pois "não se pode ficar chorando a vida toda"; e se esse humano não conseguir superar, se continuar chorando durante um ano, será levado para um psicólogo.[29] Nos empregos, aquele que perde um ente querido ganhará, no máximo, uma semana de folga para chorar

[29] Junio C. Da Rocha me indica um belíssimo texto do sacerdote católico holandês Henri Nouwen, *A letter of consolation*, que ilustra perfeitamente essa ideia do esquecimento dos mortos

tudo o que tinha para chorar e voltar rapidamente a suas tarefas cotidianas; uma semana é o que se precisa, no mercado de trabalho, para honrar o valor daquilo sem o qual parecia que não era possível continuar vivendo.

Os humanos parecem ter, em sociedades como as nossas, uma poderosa capacidade de substituição; ninguém é tão único que não possa ser trocado por outro, e nem precisa morrer para isso. Mas se o valioso estiver ligado com o insubstituível ou com o muito dificilmente substituível, aqueles que esquecem o morto e conseguem substituí-lo – mais ou menos rapidamente – estariam admitindo que o valor daquele humano existiu enquanto era vivo e estava presente, mas que agora esse valor foi ultrapassado pelo fluxo da vida. Pois não há mais nada que se possa fazer em termos de investimento no valor desse ser (além de lembranças pontuais de vez em quando, cada vez mais fugazes, que tendem a desaparecer totalmente com a passagem do tempo).

Mas se o valor era algo dado pelos outros, que pode depois ser removido (como num desinvestimento), significa que o ser que foi trocado não possuía nenhum valor intrínseco, interno ou estrutural, mas apenas o valor que os outros humanos lhe davam quando era vivo e estava presente. Se um humano tivesse um valor interno, ele teria que ser *totalmente insubstituível*, ele não poderia, simplesmente, ser esquecido; a sua saudade seria insuportável e destruiria aos sobreviventes (nossos mortos nos matariam, como acontece em alguns relatos sombrios de Edgar Allan Poe). Uma ética que realmente considerasse os humanos como insubstituíveis deveria incorporar a exigência de jamais esquecer os mortos, estabelecendo uma espécie de luto interminável (como na peça teatral de García Lorca, *La casa de Bernarda Alba*).

Parece que nascemos sem valor positivo e quando morremos perdemos o valor positivo que foi sendo acumulado ao longo da vida, pela nossa própria ação e pela ação dos outros. Quando alguém morre, encerra-se a encenação do seu valor, o pano cai. Se o morto consegue ainda reter algum valor, o será ainda pelo investimento teimoso dos sobreviventes, que também acabará alguma vez.

*Observação 1*

Há uma forte resistência, pelo que tenho observado em discussões, a aceitar que, empiricamente, os humanos se comportam da maneira que acabei de descrever, esquecendo seus mortos mais ou menos rapidamente e "tocando o barco para frente". É muito difícil provar uma tese empírica, pois haveria que fazer testes, entrevistas e observações. Em minha experiência de muitos anos e em muitos lugares diferentes, não tenho visto humanos que fiquem estigmatizados e paralisados durante anos e anos pela perda de alguém, até o ponto de impedi-los de trabalhar, ter relações sexuais e continuar vivendo a vida, com todas as suas dificuldades habituais. Parece-me um fato de experiência que a própria natureza fornece um poderoso impulso para continuar, apesar das perdas; e que a sociedade faz força para que nos recuperemos logo (e até os outros ficam irritados e fazem piadas quando continuamos chorando um ente querido depois de um ano ou dois).

Pode-se também argumentar que são pouquíssimas as pessoas que simplesmente não conseguem continuar vivendo depois de uma perda, e que inclusive se matam em decorrência da perda de alguém (como fez o grande ator francês Charles Boyer quando perdeu a sua esposa, sem a qual, simplesmente, não conseguia achar sentido para a vida). Parece-me que esses casos são totalmente excepcionais (e inclusive vistos como patológicos por muitos), o que dá forças ao argumento de que os humanos são considerados como substituíveis na maioria dos casos, num maior ou menor prazo. Na medida em que a capacidade de ser substituído for aceita como critério de valor (o que não é forçoso aceitar), os humanos não teriam valor suficiente para não poder ser esquecidos e substituídos por outros humanos, igualmente substituíveis. Isso pode mostrar, em boa lógica informal (é claro que não se trata de uma prova dedutiva!), que as vidas humanas não têm nenhum valor em si, mas

apenas o valor que os outros humanos investem e desinvestem ao longo das suas relações mútuas até que alguém morra ou parta.[30]

*Observação 2*

No filme *The train* (John Frankenheimer, 1964), a diretora do museu diz para os ativistas da resistência francesa, referindo-se aos quadros famosos que estão sendo roubados pelos nazistas: "Essas pinturas são insubstituíveis"; e o chefe da resistência francesa replica: "Eu perdi muitos homens nessas lutas; eles, como as suas pinturas, também são insubstituíveis". Mas, de certa forma, o caráter não substituível das pinturas (e das obras de arte em geral) é literal: nada poderá jamais substituir um Van Gogh. No caso de humanos, apesar de a maioria da humanidade colocar a vida de um humano por cima da conservação de um quadro, é simplesmente falso que os humanos sejam insubstituíveis, pelos argumentos apresentados, enquanto que é literalmente verdadeiro que um Van Gogh não pode ser substituído por um Gauguin ou um Picasso nem por nada. Aqui parece fortalecer-se a tese de que os

[30] Nos livros de Ética se repete muito que "as pessoas são insubstituíveis", mas não se fala dos comportamentos totalmente corriqueiros nos quais humanos são, de fato, substituídos quanto partem, provisória ou definitivamente. Marcia Baron, por exemplo, afirma que seria louvável alguém se prontificar a substituir por outras novas as tulipas que estragou, mas que seria uma piada doentia (*a sick joke*) por parte de alguém que matou duas pessoas dizer que está disposto a substituí-las pelos filhos que sua mulher está a ponto de dar à luz. O motivo disso é que "[...] o respeito pela humanidade implica que as pessoas não são substituíveis. A perda de alguém não é compensada produzindo outra pessoa" (BARON, 1997, p. 24-25, tradução minha). Mas se for realmente assim, como explicar o comportamento das pessoas que "refazem suas vidas" – insisto, com total beneplácito e até encorajamento da sociedade – com outros humanos depois que perderam um ente querido? (Inclusive, os milhares de humanos que esquecem a perda de um filho tendo outros, talvez não imediatamente, mas "com o passar do tempo"). O caráter insubstituível de alguém tem que ser construído numa poderosa invenção de valores. Numa nota, Baron ainda admite que pode ser aceitável substituir pessoas como consumidores, trabalhadores, soldados, reprodutores, etc., por exemplo, depois de uma guerra devastadora. Ela diz que isso não significa que consideramos as pessoas desaparecidas como substituíveis, mas que fazemos essas substituições para que a sociedade continue. O que o presente livro se pergunta, num viés radical não transitado por Baron, é se, em última instância, a mera intencionalidade de "continuar vivendo" depois da perda de humanos pretensamente insubstituíveis é alguma vez *eticamente* justificada.

humanos são capazes de criar objetos mais valiosos do que eles, no sentido de objetos realmente insubstituíveis.

É claro que também poderíamos considerar o próprio Van Gogh como insubstituível, no sentido de que se ele tivesse morrido antes de pintar seus famosos quadros, nenhum outro poderia tê-lo substituído (assim como um grande líder da resistência francesa, pelo seu lugar chave nas operações, poderia considerar-se insubstituível). Mas mesmo nesses casos, não seria totalmente verdadeiro que esses humanos, como tais, são insustituíveis (haverá outros pintores, outros líderes), tanto como o são suas obras e ações. Se Picasso tivesse morrido antes de pintar a Guernica, nunca saberíamos da dimensão da perda da morte de Picasso; e teria algo de absurdo dizer agora: "Se Picasso tivesse morrido, ele não poderia ter pintado a Guernica". Mas uma vez que a pintou, a Guernica é insubstituível de uma maneira que Picasso jamais poderia sê-lo.[31]

*O argumento do reconhecimento*: se a vida humana tivesse um valor estrutural, em si mesma, os humanos não precisariam tanto do reconhecimento de seu valor por parte de outros humanos.

Tanto em relações pessoais de amor e de afeto quanto em relações de trabalho e profissionais, precisamos ardentemente do reconhecimento dos outros. Queremos ser amados, admirados, apreciados, respeitados, elogiados, etc. Já desde pequenos precisamos de prêmios e recompensas, desde um prêmio institucional até uma carícia ou uma palavra de estímulo. Mas atenção: não precisamos apenas ser elogiados pelo que conseguimos *fazer* ou *ter*, mas pelo que *somos*. Temos uma tremenda necessidade de ser reconhecidos *em nosso próprio ser*, não apenas no que fazemos ou possuímos.

[31] Em sua polêmica com Derrida, Searle sugeriu que ele tinha desenvolvido a teoria dos atos de fala que Austin teria escrito se não tivesse morrido prematuramente. Derrida aponta, com toda propriedade, a impossibilidade de saber disso e inclusive o absurdo desse tipo de afirmação.

Mas do fato de nós precisarmos tanto dos outros para *dar valor* ao nosso próprio ser se pode inferir (informalmente) que nós não temos esse valor, ou que não o temos de maneira suficiente, e que precisamos, de maneira premente, recebê-lo dos outros e que os outros o confirmem constantemente. Pois se o tivéssemos de maneira firme e segura, por que ficarmos em tão grande agonia quando não conseguimos esse reconhecimento? Se fôssemos valiosos, deveríamos ter plena consciência do valor do nosso ser sem precisar do reconhecimento alheio; seria uma posse que não precisaria de ninguém para existir e brilhar por si. Mas, pelo contrário, parece que meu valor depende imperiosamente de o outro me valorizar, como se, sem tal reconhecimento, não fôssemos nada. Mas isso mostra – sempre num viés de lógica informal – que nosso ser não é valioso por si, que ele precisa de uma valorização externa a respeito da qual estamos sempre ansiosos e carentes.

É claro que nesse processo desempenha um papel importante o valor que eu me dou a mim mesmo, aquele valor que sou obrigado a me dar enquanto fui nascido, valor sem o qual não poderia sobreviver (o que chamamos "autoestima", cujo fraquejar produz doenças psicológicas). Mas parece que esse poderoso mecanismo de autovalorização nunca nos é suficiente; precisamos sempre que os outros ratifiquem esse valor, e se os outros não nos consideram valiosos, o nosso próprio dar-nos valor vacila.

Quando uma relação humana acaba, quando um casal se separa, quando deixamos de amar ou deixamos de ser amados, é como se perdêssemos valor. O esforço que o outro fazia para dar-nos valor se esgota, houve um desinvestimento e eu apareço em toda a minha nudez, sem o indispensável apoio do outro. Não nos apaixonamos por sermos valiosos, mas vamos ganhando o nosso valor ao nos apaixonarmos. Nosso valor não é estrutural ou intrínseco senão algo que depende constantemente do suporte das relações sociais. Muito mais do que sermos reconhecidos por termos um valor, passamos a ter um valor por sermos reconhecidos.

*Observação 3*

É importante para as reflexões que seguem, e especialmente no que se refere ao fenômeno da "inabilitação moral", entender que o ser humano é aqui visto como um mecanismo ansioso e incessante de tentar dar-se um valor a si mesmo. De tal forma, quando dois humanos se vinculam, dois mecanismos que respondem a esse ávido "tentar dar-se valor a si mesmo" se encontram e entram em conflitos. É muito difícil evitar que, em relacionamentos concretos, fiquemos constantemente em risco de ferir ou lesar os mecanismos de autovaloração dos outros; de colher, consequentemente, o ódio e desprezo daqueles a quem, muitas vezes sem propósito consciente, ferimos, lesamos ou diminuímos em sua árdua empreitada de "dar-se um valor".

A procura de uma família, de amigos, aliados, leitores, admiradores, etc., constitui uma tentativa de rodear-se de humanos que ratifiquem constantemente e sem condições os valores que gero em meu mecanismo ansioso de me dar valor, enquanto sou solicitado a fazer o mesmo com os outros membros do grupo. Qualquer "traição" provém do fato de um dos membros, pelos motivos mais variados, recusar-se a continuar participando dessa construção social de valores, transformando-se, daí para frente, num "inimigo" ou, pelo menos, num não colaborador (alguém que não contribui, com seu esforço, para construir meu valor; que fere, com sua indiferença ou ódio, o mecanismo de nos dar valor). Todos esses fenômenos não aconteceriam se o nosso valor fosse algo de interno ou intrínseco, existente por si, seguro e não precisado de constante reconhecimento e ratificação (dada a importância crucial deste ponto, eu o retomarei posteriormente).

*Observação lógico-argumentativa*

É simples encontrar contra-argumentos *para todas* as arguições anteriores. Por exemplo, contra o "argumento do mundo melhor", sempre se poderá dizer que as pessoas que recorrem desesperadas a igrejas e livros de autoajuda são

pessoas doentes, depressivas, que precisam de auxílio médico, exceções que não representam a maioria da humanidade. Não se seguiria da existência dessas pessoas angustiadas, que toda a humanidade o seja; isso seria uma falácia de generalização apressada. As dificuldades de adaptação aos problemas da vida não constituem nada de inevitável.

Contra o "argumento da substituição", sempre se poderá dizer que, do fato de as pessoas se casarem e terem filhos com outras pessoas, não se segue que elas não deem valor às pessoas que morreram; perfeitamente podemos reiniciar a nossa vida e continuar considerando a pessoa falecida como insubstituível. Haveria que ajustar o sentido do termo "substituível". Contra o "argumento do reconhecimento", sempre se poderá dizer que o fato de as pessoas precisarem do reconhecimento de outros não implica que elas não tenham nenhum valor intrínseco; poderia tratar-se de um valor intrínseco que se constitui socialmente, em contato com os mecanismos de reconhecimento; aqui haveria que revisar as noções de "intrínseco" e "reconhecimento", que talvez sejam demasiado restritas na argumentação apresentada (mas quando uma noção é "demasiado restrita"? Qual é a medida?).

Mas a questão não acaba por aqui. Se o outro arguidor não estiver morto, gravemente ferido ou impedido de falar, ele também terá réplicas para cada uma dessas contra-argumentações. As argumentações filosóficas, se deixadas em seu movimento natural, são intermináveis. Por exemplo, contra a primeira contra-argumentação, se poderão apresentar estatísticas constatando que a imensa maioria das pessoas no mundo utilizam medicamentos tranquilizantes, calmantes, remédios para os nervos, ou fazem algum tipo de terapia psicológica para suportar as agruras da vida; não se trata de um grupo minoritário ("pessoas doentes" ou "problemáticas"), mas de milhares e milhares de pessoas em todo o mundo que precisam de ajuda existencial ou farmacológica. Praticamente todas as doenças psicológicas são apenas uma exacerbação mórbida de características presentes em toda vida humana, em maior ou menor grau.

Contra a segunda contra-argumentação, o arguidor poderá alegar que é muito difícil desvincular "valioso" de "insubstituível", e que muito mais argumentação seria necessária para entender como podemos continuar dando valor a uma pessoa que conseguimos substituir por outra. Poderá alegar que, casando-se de novo, alguém substitui a sua mulher falecida como mãe de seus filhos, no sentido de ter alguém para levá-los à escola e continuar a sua educação. Mas é difícil entender como as peculiaridades únicas de quem falece poderiam ser substituídas apenas por funções (como as de educar, etc.). Do ponto de vista humano, o verdadeiramente valioso é aquilo que não tem preço, apesar de poder ser substituído funcionalmente. Mas esse é precisamente o valor que se nega aos humanos nas condutas substitutivas.[32] E assim por diante. As argumentações são intermináveis; ambos os lados terão sempre contra-argumentos.

Alguém poderá contestar essas ideias sobre lógica e argumentação dizendo que não é verdade que as argumentações não acabam nunca, que há um momento em que algumas arguições se mostram melhores e as contrárias como insustentáveis; que haveria que ajustar o significado do próprio termo "argumentação" e outros. Ele dirá que a abordagem negativa da argumentação cai novamente nos antigos vícios da sofística, e assim por diante. Mas a outra parte também terá respostas para isso (por exemplo, poderá dizer que sempre se pode mostrar que um argumento é só contextualmente insustentável, não de maneira absoluta; ou poderá discutir sobre a noção de "sofística" usada pela outra parte). A discussão sobre o que seja argumentação também se mostrará interminável, o que prova, precisamente, o ponto.

[32] No filme *Father Brown*, o padre Brown (Alec Guinness) está falando acerca de uma cruz de madeira muito antiga que precisa ser deslocada de um lugar para outro, mas teme que esta possa ser roubada. A outra pessoa lhe pergunta: "*Is it so valuable*?" ("Ela é assim tão valiosa?"), e o padre Brown responde: "*Oh, no, no, it's not valuable; it's just priceless*" ("Não, não é valiosa; apenas não tem preço"). É nesse último sentido que alguém realmente valioso jamais poderia ser substituído. Mas, se as minhas análises procedem, em nossas condutas corriqueiras com os mortos sempre os consideramos *valuable*, mas nunca *priceless*.

Aqui terminam as argumentações que chamo de "não estruturais" ou empíricas sobre um pretenso valor negativo da vida humana. Nesse momento se produz um corte profundo na exposição, pois passo a considerar o argumento realmente crucial, o argumento estrutural.

*O argumento do mal-estar profundo (ou "argumento estrutural").* A apreciação de uma vida humana qualquer não pode ser realizada apenas em seus acontecimentos internos e específicos, em suas ocorrências epocais ou em cenários particulares. Uma vida humana possui algumas características *estruturais* que podem ser conhecidas antes de um ser humano nascer (enquanto os acontecimentos e cenários de uma vida não podem ser previstos).

Características estruturais de vidas humanas são, pelo menos, as seguintes:

*a*) No nascimento, o ser humano ganha um tipo de ser decrescente (ou "minguante"), no sentido de um ser que começa a acabar desde seu mero surgimento, e cujo total acabamento pode consumar-se em qualquer momento.

*b*) O ser humano é afetado, desde o início do seu surgimento, por três tipos de atrito: dor física (em forma de doenças, acidentes e catástrofes às quais está desde sempre exposto); desânimo (na forma do "faltar a vontade" (a "gana") de continuar agindo, desde o simples *tedium vitae* até formas graves de depressão); e, por último, a exposição à ação agressiva de outros humanos (em forma de discriminações, palavrórios, fofocas, calúnias, exclusões, perseguições, injustiças, tortura física e psicológica, e mesmo extermínio), também eles submetidos aos três tipos de atrito.

*c*) O ser humano está equipado de mecanismos de criação de valores positivos que funcionam como defesa contra *a* e *b*, mecanismos que o humano deve manter constantemente ativos contra os avanços do surgimento

decrescente e seus três tipos de atrito, e que têm capacidade de protelar, amenizar, enfeitar e esquecer o surgimento atritado do nascimento.

Vou denominar o conjunto dessas características *a-c* de "terminalidade do ser".[33] Terminalidade do ser não é, pois, algo apenas ligado ao item a) (que os humanos partilham com outros seres decrescentes) ou ao b) (que os humanos partilham parcialmente com outros seres padecentes), mas ao conjunto das três características. Terminalidade não está ligada, pois, apenas à "morte", mas, fundamentalmente, ao nascimento decrescente e atritado que acaba com a morte. "Terminar" não é, pois, apenas o morrer, mas o nascer--atritado-em direção ao morrer.

O "argumento do mal-estar profundo" sustenta que uma vida com as características *a-c* provoca mal-estar – sensível e moral – em seres como os humanos, podendo-se afirmar que ela é para esses seres estruturalmente *desvaliosa*. Todo o inegável valor positivo que aparece *dentro* da vida é sempre introduzido (como ainda veremos) pela luta permanente, ansiosa, esforçada e com resultados incertos que livramos contra o ser decrescente e atritado ganho no nascimento, para sermos finalmente derrotados pela sua plena consumação.[34]

[33] Haverá que começar a se habituar a esse termo, que será vastamente utilizado. A palavra "terminal" tem sonoridades desagradáveis na Bioética contemporânea, por fazer lembrar os doentes muito graves que esperam pela morte. Pretendo utilizar aqui esse termo para referir-me ao fato de nosso surgimento estar desde sempre onerado por um desenvolvimento estrutural que provoca mal-estar e que acaba com o nosso total desaparecimento individual.

[34] Evito aqui o vocabulário do "mal", que levaria a formular a tese de que "a vida humana é má". Considero essa terminologia do "mal" como metafísico-religiosa e ela deveria ser desconstruída num livro de Ética do século XXI, como tentarei fazer aqui (ver mais adiante 2.4).

*Em torno da "terminalidade do ser"*

Como foi anunciado já no prefácio, o pensamento negativo enfrenta a dificuldade do caráter *trivial* de algumas das suas teses. Note que não digo "aparentemente trivial". A questão do caráter terminal do ser é, certamente, a mais trivial das questões. Ela afirma o que todo mundo sabe: ao nascer, estamos direcionados para a morte; durante a vida sofremos mal-estares naturais e sociais; e durante a vida tentamos viver experiências que nos sustentem. Três indicações óbvias. Entretanto, importa tornar a fazer essas indicações acerca do humano, na medida em que a sua obviedade tornou-se crucial pela força da sua persistente ocultação na reflexão ética clássica e contemporânea. Esta prefere pensar quase que exclusivamente dentro do âmbito da criação intramundana de valores positivos, dispensando qualquer consideração acerca da estrutura da vida humana que tornou forçosa essa criação.

Expliquemos melhor o conteúdo do "argumento estrutural". Para argumentar em favor da tese da desvalia da vida humana *em seu ser*, parte-se do fato do nascimento como questão ética e bioética primordial, o nascimento como fato *biográfico* e não meramente biológico (para utilizar a distinção orteguiana).

Em primeiro lugar nascemos, ou, melhor, *somos nascidos*. Ao nascer, somos lançados num processo temporal de desgaste gradativo caracterizado pela *dor* (já expressa no choro do bebê recém-nascido diante da agressão da luz, dos sons, do desconhecido), o *desânimo* (o não saber o que fazer consigo mesmo, com o próprio corpo, com os próprios desejos, algo que o bebê começa a sofrer pouco tempo depois de nascer); e, finalmente, o que chamarei de *inabilitação moral*, o estar submetido à premente e exclusiva preocupação consigo mesmo diante da ameaça do outro, e à necessidade de usar os outros para o próprio benefício (e ser usado por eles), numa espécie de necessidade de autocentração nos próprios interesses e uso dos outros em próprio benefício (e de transformar-se em objeto de manuseio de outros). Nos primeiros dias,

o bebê sofrerá mais diretamente os dois primeiros tipos de atrito, mas ele já é, dito em linguagem psicológica tradicional, um pequeno egocêntrico; e, na linguagem metafísica da ética tradicional, um pequeno egoísta.

Quando nascemos, somos lançados num ser corpóreo e psíquico afetado por uma temporalidade rápida e devastadora, na imperiosa obrigação de nos apressarmos para fazer rapidamente alguma coisa (na melhor das hipóteses, se tivermos condições de saúde e sociais para isso, se não formos demasiado doentes ou pobres, ou explorados, perseguidos ou marginalizados). O argumento do mal-estar profundo afirma que é nesse sentido perfeitamente físico que estamos inicialmente desprovidos de qualquer valor positivo, tanto sensível quanto moral. Pois pelo mero fato de sermos (de termos nascido), somos seres em vertiginoso processo terminal, nosso corpo e nossa mente sofrem ameaças e deteriorações permanentes que podem acabar conosco em qualquer momento, o que nos torna seres fortemente autocentrados.

Essa situação de desgaste sensível e moral é vivida por seres como os humanos no registro de sofrimentos diversos, diante dos quais somos permanentemente obrigados, já desde pequenos, a gerar valores positivos para nos preservar, valores que, ao mesmo tempo, ameaçam aos outros. Esse é o conteúdo primordial do argumento estrutural. Mas não se trata de carregarmos algo como um "valor negativo intrínseco" (como se fosse algum tipo de "mal" metafísico ou de estigma), mas de estarmos lançados numa situação incômoda e atritada, sem conforto, adversa e desagradável, num sentido perfeitamente físico e visível, num "mal-estar" profundo (um termo que irá substituir gradativamente o termo metafísico "mal").

Encontramo-nos já desde sempre nessa situação de desvalia radical, mas não somos primariamente *nós* os que carecemos de algum valor "interno". É a situação de mal-estar e falta de conforto em que fomos assimetricamente colocados no nascimento (como hospedados em lugar estreito e incômodo) o que nos torna ansiosos e autocentrados. Situação também adversa no sentido

da desconsideração com que temos que tratar os outros para conseguir sobreviver (ou viver sem demasiados sofrimentos) e da desconsideração com que podemos ser tratados por eles. O argumento estrutural considera o termo "desvalor" num sentido perfeitamente empírico-natural, baseado no mal-estar, não como categoria metafísica.

Essa específica maneira de falar, pela primeira vez, da "terminalidade" *do ser* procura já enfrentar o primeiro e mais usual contra-argumento: "Por que a nossa mortalidade deveria ser vista como um mal?" Mas "terminalidade", como vemos, não se reduz à mera "mortalidade", ela aponta para um fenômeno mais abstrato. "Terminalidade" não é algo que nos acontece uma vez ao morrer, mas algo que já começou a nos acontecer ao nascer. Assim, a objeção deveria ser reformulada desta forma: "Por que a terminalidade deveria ser vista como provocando mal-estar?" Como veremos, essa pergunta pode ser respondida de maneira muito mais simples do que a pergunta tradicional ("Por que a nossa mortalidade deveria ser vista como um mal?").

É claro que o mero fato de "morrer" não é problemático, mas sim o fato de o desgaste permanente que nos atrita e nos provoca mal-estares empíricos perfeitamente constatáveis ao longo de todo nosso existir, e que nos obriga a inventar valores positivos e invadir o mundo com eles, perturbando os valores dos outros (pois não fugimos do caráter terminal do nosso ser de maneira impune, nem tampouco numa única direção). O mal-estar profundo não é apenas sensível, mas, sobretudo, moral. E a mera morte sensível – não aquela que acontecerá "algum dia", mas essa que pode acontecer a qualquer hora – apenas mostra um aspecto menor e epilogal da terminalidade do ser. Não se deve confundir, pois, terminalidade com mera mortalidade.[35]

[35] Leitores de filosofia europeia podem alegar que estão acostumados a esse tipo de leitura devastadora por conta do "pessimismo" de Arthur Schopenhauer. Devo dizer que, desde o ponto de vista aqui assumido, a filosofia de Schopenhauer, apesar de algumas superposições com o aqui exposto, dista muito

Assim, uma vida humana não tem um valor sensível e moral problemático apenas porque os humanos reclamem dela, ou porque filósofos europeus a tenham descrito como lugar de sofrimento e expiação, ou porque ela precise ser superada por "mundos melhores", ou porque vidas humanas possam ser facilmente substituídas por outras ou porque a vida precise de "reconhecimento" externo, mas *por um motivo estrutural do qual dependem todos esses outros aspectos*. O "argumento estrutural" é o decisivo, e pretende dar um fundamento mais sólido para todos os argumentos anteriores, que ainda se mantêm num plano intuitivo e empírico, sujeitos aos argumentos vaivém ("Na vida há de tudo, coisas boas e coisas más"). Aqui faço uma tentativa de mostrar a desvalia da vida humana sem depender de um "cálculo" empírico desfavorável de "bens" e de "males", mas, ao mesmo tempo, todos os elementos desta arguição são também perfeitamente *empíricos*.

*A diferença "ser/estar" no argumento estrutural*

Neste argumento perfila-se claramente uma distinção crucial na consideração estrutural do "valor da vida humana". Por um lado, pergunta-se pelo valor ou desvalor do ser mesmo da vida, do ter surgido, do ter nascido e do continuar sendo. Por outro, pergunta-se pelo valor ou desvalor das coisas que fazemos *dentro da vida* após termos surgido, no nosso estar e continuar estando no mundo. Vou chamar essa diferença de "diferença ser/estar", e "estantes" aos seres que "estão" (sejam coisas materiais, ideias, filmes, instituições ou números).[36]

de ser "negativa", em meu sentido, e mesmo pessimista, especialmente pelos seus recursos ao budismo, pela possibilidade da suspensão do desejo (tese certeiramente criticada por Nietzsche na *Genealogia da moral*), pela "moral da compaixão" e pelas receitas da "sabedoria da vida", sem esquecer da erística, que permite ganhar todas as discussões num sentido totalmente afirmativo. Apenas certo "tom" poderá soar schopenhauereano, mas a substância dos pensamentos aqui apresentados é sensivelmente diferente.

[36] A distinção, que aqui apresento, entre a estrutura da vida e seus acontecimentos internos pouco ou nada tem a ver com a "diferença ontológica" de Heidegger. Não apenas porque a distinção ser/estar

A diferença ser/estar admite a possibilidade de os resultados da indagação acerca do valor *dos estantes* como tais e aquela sobre o valor *do ser* dos estantes poderem ser díspares; que *o ser* da vida humana seja considerado bom e as coisas que *estão no ser* como desvaliosas (sensível e/ou moralmente). Ou que *o ser* da vida humana se considere mau (no sentido de provocar mal-estar) e as coisas que *estão no ser* sejam vistas como valiosas (sensível e / ou moralmente). Quem não aceitar essa distinção não poderá acompanhar o alcance do "argumento estrutural" e de uma boa parte dos argumentos do presente livro.

Em virtude dessa diferença, não seria incongruente considerar como boa uma vida cheia de desagrados, e como ruim uma vida cheia de agrados. Isso pode parecer absurdo ao senso comum (incluído o senso comum filosófico), mas na tradição afirmativa da filosofia já tem sido sustentada a tese de que *a vida* poderia considerar-se valiosa apesar dos desagrados daquilo que está dentro da vida, ou *na vida*.

Essa ideia foi exposta, por exemplo, pelo filósofo norte-americano William James em seu ensaio de *popular philosophy* "*Is life worth living*?" ("Vale a pena viver a vida?"), incluído no livro *The will to believe*. Nesse artigo, William James afirma que, apesar das atitudes pessimistas, "é certamente um fato notável que os sofrimentos e dificuldades não abalam, em geral, o amor pela vida; eles parecem, pelo contrário, dar-lhe um estímulo especial" (JAMES, 2001, p. 47). E: "provavelmente para a maioria de nós a vida mais adversa ainda seria digna de ser vivida..." (JAMES, 2001, p. 57). Infelizmente, James mistura aqui duas questões que eu prefiro manter separadas: a questão do valor da vida e a questão de se vale a pena viver essa vida (seja qual for seu valor). Mesmo assim, ele reconhece uma diferença na apreciação do valor *de viver* e aquele valor *das coisas vividas*.

não existe em alemão, mas porque a problemática dos valores está totalmente ausente do pensamento de Heidegger, e de maneira proposital. Na época em que eu estava escrevendo a *Crítica de la moral afirmativa*, lancei mão do vocabulário heideggeriano apenas para tornar mais palatáveis meus próprios pensamentos; uma estratégia que já não uso mais.

A ideia de James, tal como colocada, é mais estranha do que parece: por que uma vida cheia de infortúnios (digamos, a de um inválido ou a de uma pessoa em extrema pobreza, ou a de um prisioneiro de guerra, como Anne Frank) ainda seria uma vida "digna de ser vivida"? Uma vida humana não está, afinal de contas, composta de momentos e experiências, de tal forma que se estes forem penosos deveríamos dizer que a vida que os contém também é penosa? Como pode uma vida ser boa, ou digna de ser vivida, ou valiosa, se for composta de experiências desagradáveis?

Há uma resposta meramente empírica para isso: mesmo na vida de Anne Frank houve "bons momentos", nas frestas de sua famosa tragédia; esses momentos são os que tornariam, apesar de tudo, a sua vida valiosa. Mas há uma resposta que parece ter mais riqueza ontológica: como "ser" e "estar" devem distinguir-se (mesmo estando vinculados), uma vida poderia ser dita boa *em seu ser*, mesmo que os acontecimentos (de seu estar) de que se compõe forem penosos. William James estava mais próximo desta segunda ideia do que da primeira, mesmo não tendo em inglês a possibilidade de exprimir a diferença ser/estar.[37] Haveria para ele algo de valioso na vida humana, mesmo naquela que, por ventura, só estivesse composta de experiências penosas. Ele faz a diferença ser/estar num registro afirmativo; mas é claro que podemos também fazê-la num sentido negativo: *apesar de agrados dentro da vida, a vida humana poderia considerar-se desvaliosa em seu próprio ser.*

O "argumento do mal-estar profundo" propõe arguir nesta última direção, mostrando (sempre dentro dos limites de uma lógica informal negativa) que há no próprio ser *da* vida humana um mal-estar profundo que convive com o agrado de coisas e experiências que estão *na* vida, produzidas e criadas pelos valores positivos que conseguimos, com muito esforço, introduzir nela (como

[37] O filósofo argentino Rodolfo Kusch (1922-1979) tem tematizado a diferença ser/estar num confronto entre as ontologias europeias do ser e as ontologias latino-americanas do mero estar. Ver seus notáveis livros *América profunda* (1962) e *Geocultura del hombre americano* (1976), nunca traduzidos para o português.

ainda veremos no próximo passo). De tal forma que podemos usufruir desses valores positivos sem deixar de reconhecer o desvalor fundamental de ter de usufruí-los numa situação estrutural desvantajosa, precisamente a descrita por *a-c* do argumento estrutural.

A quase totalidade do afirmado acerca do "valor da vida humana" na literatura filosófica europeia – desde Pascal e Hobbes até Thomas Nagel e Peter Singer – movimenta-se habitualmente no plano dos "estantes", nunca (ou talvez apenas fugazmente) no plano *do ser*. A ética negativa, fortemente baseada no argumento estrutural, pretende perguntar pelo valor ético e sensível do *ser* mesmo da vida, do *surgir*, do *ter nascido* e, consequentemente, não apenas "como se pode viver bem", mas se *viver* é (eticamente e sensivelmente) bom, no sentido de nós mesmos *continuarmos vivos*, ou de *fazermos nascer alguém*, ou de *matarmos alguém*, etc, enquanto, ao longo da história da filosofia europeia, foi feita uma avaliação – sensível e ética – apenas dos estantes, dos "bens" *dentro da vida*, não da vida mesma *em seu ser.*[38]

Se concebermos a vida apenas como uma somatória das coisas que fazemos dentro dela, então a vida deveria ser dita "boa" quando conseguimos acumular um bom número de coisas agradáveis (talvez beber bons vinhos franceses ou chilenos em boa companhia, etc.). Poderíamos ter essa mesma concepção ("conjuntística") frisando o valor *moral* em lugar do puramente sensível, considerando que a vida poderia ser dita "boa" se abrangesse uma boa quantidade de situações e ações de "realização moral". Mas se fizermos a diferença "ser/estar", a vida em sua estrutura deixa de consistir num montão de estantes (prazeres, realizações morais), e passa a estar constituída *pelo puro fato de ter surgido atritada*. O que tentará aqui de ser feito é uma

[38] A relação conflitante entre ética e vida foi pela primeira vez tardiamente considerada, no pensamento europeu, nas obras de Schopenhauer, Nietzsche e Freud no século XIX, e ainda eles preservaram numerosos elementos afirmativos de pensamento.

avaliação sensível e moral desse *surgimento*, e não deste ou daquele estante em particular em seu incansável vaivém.

A diferença ser/estar pode também ser vista como uma diferença entre duas maneiras de ver a morte humana, que chamo "morte-ser" e "morte-estar" (isso torna a diferença ser/estar numa diferença *tanática*). Chamo a morte-estar, dentro da diferença tanática, de morte pontual (MP), aquela morte que nos acontecerá numa certa data a partir da qual "deixaremos de existir". A esmagadora maioria dos livros de ética, cada vez que se referem à "morte", considera apenas esta morte, a morte-estar. Focar exclusivamente essa ideia da morte é esquecer a diferença tanática. Esse esquecimento constitui também um mecanismo de ocultação, pois a MP é a consumação da terminalidade do nascer, algo que os humanos – e especificamente os filósofos – preferem esquecer. Isso sugere que há outra morte, uma "morte-ser", mais ligada ao nascimento que à MP, e que chamo de morte estrutural (ME). Essa morte é o morrer gradativo em que nossas "vidas" consistem, o morrer estrutural presente no roce, na fricção (da dor, do desânimo e, sobretudo da inabilitação moral) de tudo o que fazemos, aquele desgaste permanente que se inicia com o mero surgir.

## *Vida dupla*

A diferença "ser/estar" não é tão metafísica como parece. Ela se manifesta perfeitamente no cotidiano. Por um lado, estou feliz porque entrarei na universidade no ano próximo, mas, por outro, fico preocupado por ter sido rejeitado no ano passado, devendo aguardar todo um ano para tentar novamente, pois "o tempo passa" e não é bom entrar demasiado velho na universidade. Sentimo-nos animados porque alguém por quem nos interessamos nos deu certa atenção, mas ficamos com o temor de que essa atitude tenha sido fugaz e amanhã tenha desaparecido por completo, tornando-se rancor ou indiferença. Sinto-me gratificado e orgulhoso por ter sido honrado

com um prêmio, mas estou aflito por uma dor persistente de estômago que não consigo vencer com os remédios habituais. Estou feliz de ter conseguido finalmente comprar uma bela coleção de filmes, mas, de repente, sou invadido por uma enorme preguiça sonolenta que me joga na cama mais cedo do que gostaria e não me permite assisti-los. Sou amado pela minha família e reconhecido pelos meus colegas, mas hoje de manhã notei em meu rosto uma nova ruga. Fico satisfeito por um sucesso profissional ou pessoal, mas sinto que sou objeto de condutas invejosas e agressivas por parte de colegas, o que acaba numa perseguição insuportável.

Em todas essas experiências vivemos a gratificação estante junto com a ansiedade do surgimento, do tempo que se esvai, que passa rápido e fecha oportunidades. Tudo de belo e gratificante que conseguimos viver está sempre inserido num âmbito passageiro, fugaz, ameaçador e frágil. Todos somos forçados a levar essa curiosa vida dupla.

*Impopularidade do argumento estrutural*

O argumento do mal-estar profundo enfrentará todas as consequências da sua "impopularidade" – para usar o termo kantiano –, sobretudo nestes tempos de "fim da metafísica", em que todos os problemas éticos aparecem referidos quase que exclusivamente a circunstâncias históricas específicas e epocais (a "crise da modernidade", a revolução tecnológica, a indústria cultural, a cibercultura), ou a fenômenos específicos de "patologia moral" (como a corrupção). O argumento do mal-estar profundo, pelo seu caráter pretensamente "estrutural", será visto como uma tese metafísica e autoritária, a-histórica e derrotista.

É compreensível que essa seja uma primeira reação. Pretendo mostrar que o argumento estrutural poderá fornecer aos estudos éticos um pano de fundo de compreensão da situação humana que enfrente com algum sucesso

muitas questões éticas e bioéticas, incompreensíveis para as categorias afirmativas de mero alcance intramundano.

A linha de argumento que tenta apresentar a "terminalidade do ser" como desvalia tem enfrentado, ao longo do tempo, as maiores resistências e obstáculos. O leitor usual de filosofia aguarda já, naturalmente, pelo discurso afirmativo encorajador. Ele está totalmente despreparado para o adverso, que, por enquanto – utilizando o vocabulário efêmero –, chamamos de "negativo", ponto de vista que se considera invariavelmente mórbido, cruel e desagradável e provoca imediata resistência. Para uma "ética negativa", e especificamente para a questão ética da procriação (tema da parte 4 deste livro), esse preliminar pelos aspectos mais sombrios da situação humana é indispensável, não por mero gosto de mergulhar nas baixezas do mundo (como se acusou também, no passado, o existencialismo francês), mas para extrair das fenomenologias negativas toda a sua seiva ética.

A convicção inicial é de que aquilo que nos impede de ser éticos, no sentido de considerantes dos interesses dos outros, é, primariamente e antes de qualquer explicação sociológica, a nossa ilimitada "autoafirmação", apoiada na ideia de a vida ser algo de imensamente "valioso" a ser "intensamente aproveitado" e usufruído a qualquer custo. Uma descrição sombria da situação humana poderá, pelo contrário, fazer com que vejamos a vida humana não como uma dádiva, mas como uma situação grave que exige uma atitude sóbria. O tom sombrio das fenomenologias apresentadas neste livro é totalmente proposital, e uma ética contemporânea e secularizada terá que contar com o pior que conseguirmos pensar acerca de nós mesmos e da nossa situação.[39]

A "terminalidade" do ser, em seu desdobramento em *a-c*, é a característica estrutural de um ser natural que se desgasta vertiginosamente provocando

[39] Na verdade, os filósofos são extremamente racionalistas e ficam chocados com algo que literatos como Lautréamont, Poe, Baudelaire, Orwell, Virginia Woolf, Pirandello, Kafka, Saramago, Ernesto

atritos, e ao qual opomos todo tipo de valores, fantasias e parapeitos. Uma das manifestações mais típicas da terminalidade do ser são as doenças às quais estamos submetidos constantemente.

*Riscos médicos do animal humano*[40]

O argumento do ser-terminal estrutural conta com forte apoio nas ciências empíricas e em particular na medicina. Numa ontologia naturalizada, ser e natureza caminham parelho, e não se considera que essa aproximação contribua para uma perda ou esquecimento do ser (mais uma vez afastando-nos de Heidegger). Pela ótica de uma ontologia naturalizada, ao contrário, é a abordagem heideggeriana que se esqueceria do ser natural e voaria novamente para um afirmativo que transcende a natureza.[41] Os dados da medicina acerca da fragilidade do corpo humano são fundamentais para esclarecer o argumento estrutural. Uma ontologia que sobrevoa a natureza, como a heideggeriana, não será muito útil para a reflexão ética e bioética como aqui assumida.

Sob uma ótica médica, o corpo humano pode ser visto como uma máquina bastante complexa, e consequentemente, sujeita a inúmeros problemas de funcionamento. Embora às vezes, tomados pontualmente, os humanos pareçam ser extremamente "resistentes", se considerarmos o corpo ao longo de toda a

Sábato, Thomas Berdhard e Machado de Assis, e cineastas como Buñuel, Saura, David Lynch, Marco Ferreri, Valerio Zurlini, Robert Altman, Liliana Cavani, Lars Von Trier, John Cassavetes, Ken Russell e Ingmar Bergman tornaram familiar por meio de seus textos terminais e suas imagens perturbadoras. Iris Murdoch, filósofa e romancista, manifestou certa vez que as partes sombrias da existência eram de utilidade para toda e qualquer teoria moral ("afirmativa" ou "negativa", acrescento).

[40] Devo valiosas contribuições para a elaboração deste texto a meu colaborador Thiago Lenharo, e, especialmente, a Mercedes Salamano, estudante do curso de Bioética de Brasília, até o ponto de torná-los em coautores do mesmo.

[41] Minhas críticas coincidem parcialmente com as de Karl Löwith no texto "A questão do ser em Heidegger: a natureza do homem e o mundo da natureza", incluído no livro *Heidegger: pensador de um tempo indigente* (2006). Cheguei a essas mesmas conclusões muito antes de ler Löwith pela primeira vez, muito recentemente.

sua história (ontogenética), e dentro da sua rede de remissões e referências, veremos que se trata de um tipo de estante sempre sob o ataque de agentes patogênicos que põem em risco tanto a sua mera sobrevivência quanto a sua assim chamada "qualidade de vida". Antes mesmo de se formar a primeira célula, em um estágio anterior à existência do feto, ou até mesmo anterior à existência do espermatozóide que fecundará um óvulo, já existem condições para o surgimento de futuros problemas de saúde. Além dos fatores genéticos que assim podem proceder, condições ambientais e de alimentação podem contribuir para essas condições (um exemplo conhecido é a dieta da futura mãe pobre em ácido fólico que pode levar à má formação do tubo neural e à anencefalia do filho).

Na verdade, uma vez iniciado o desenvolvimento embrionário, mas antes mesmo de nascer, o bebê já está sujeito a problemas de saúde. Ele já é estudado, ainda no útero, por meio de diversos exames e ultrassonografias, ou ainda por outros, mais invasivos, caso se mostrem necessários. Nesse momento da formação inicial, ele está sujeito a problemas que podem trazer sequelas para a vida inteira da pessoa que começa a se formar (cardiopatias congênitas, hérnia diafragmática, gastrosquise, onfalocele, atresia de esôfago, síndrome de Prune Belly, doença de Hirschsprung, imperfuração anal). Algumas anomalias podem ser decorrentes de hábitos da mãe (associação entre fumar e a probabilidade de a criança ter lábio leporino, ou, mais diretamente, sífilis congênita ou HIV); outras frequentemente fora de seu controle (como a síndrome de Down e outras alterações genéticas).

Após essas fases de desenvolvimento embrionário e fetal, já fora do corpo da mãe, um dos primeiros eventos da vida é a introdução de uma agulha em seu calcanhar, para retirar o seu sangue e efetuar o teste do pezinho, com o objetivo de diagnosticar precocemente uma série de doenças (fenilcetonúria e hipotireoidismo congênito) que podem acometer o bebê já em seus primeiros dias de vida. Então, desde muito cedo, dependendo das formações iniciais, do código genético resultante dos geradores, e com várias contingências em

momentos anteriores à fecundação, a chamada "qualidade de vida" de um novo ser pode se ver substancialmente prejudicada.

Do nascimento até os primeiros 15 meses de vida segue-se a prevenção com vacinas, indicadas no calendário brasileiro: contra a tuberculose, hepatite b, difteria, tétano, coqueluche (a tríplice bacteriana) e infecções graves por *Haemophilus influenzae* tipo b (que pode causar, entre outros: meningite, septicemia, artrite, pneumonia), poliomielite (que pode causar paralisia permanente e morte), rotavírus humano, febre amarela, sarampo, rubéola e caxumba (a tríplice viral).

Muitos humanos já adultos se preocupam em ter uma vida "saudável" controlando a sua alimentação, fazendo atividades físicas regulares, etc., mas a propensão a muitos problemas do organismo (acidentes vasculares encefálicos, várias vezes ligados a problemas cardíacos) é determinada com maior ênfase em sua genética. Muitas vezes pode-se modificar com um "bom comportamento" – e esta ambígua expressão pode entender-se de milhares de maneiras diferentes – cerca de 1/3 da chance de vários dos problemas cardíacos, enquanto cerca de 2/3 é geneticamente determinada. Em outros casos a predisposição genética a uma doença tem probabilidade próxima a 100% de chegar ao seu desenvolvimento, como no caso do câncer de cólon, no intestino.

Passando agora aos adultos, mesmo homens "sadios", sem histórico familiar particularmente problemático, que não fumam e se exercitam regularmente, têm a recomendação de fazer exames cardíacos regulares a partir dos 40 anos (em outras condições, mesmo a partir dos 30 anos). A partir dos 50 anos a recomendação é para checar a próstata (cujo câncer costuma ser assintomático em sua fase inicial e, posteriormente, apresentar sintomas que se confundem com outras patologias). Para as mulheres, nas mesmas condições, a partir dos 40 anos deve-se fazer a mamografia anualmente (em outras condições, a partir dos 30 anos). A partir da primeira relação sexual, deve-se pesquisar anualmente por grupos de vírus que podem levar ao câncer de colo de útero. A partir da menopausa deve-se procurar por indícios de doenças

cardíacas e osteoporose com regularidade. Para homens e mulheres, a partir dos 45 anos, recomenda-se fazer exames regulares para avaliação de diabetes.

Finalmente, a partir dos 60 anos, o que antes poderia ser visto como uma checagem meramente preventiva, agora se torna premente; entre as doenças mais comuns estão: catarata, glaucoma, diabetes, hipertensão arterial, acidentes vasculares encefálicos (conhecidos por derrames), demência (em suas várias manifestações, tais como Alzheimer, demência vascular, esquizofrenia e outras psicoses, transtornos depressivos e bipolares), angina, infarto, insuficiência cardíaca, pneumonia, enfisema pulmonar, bronquite crônica, câncer de mama, de próstata, de pele, de cólon e reto, osteoporose, osteoartrose e infecção urinária. Com o declínio de quase todas as funções corporais, tudo vai se tornando mais difícil, desde o lembrar-se das coisas até o mero locomover-se.

Essas são algumas das doenças que poderíamos esperar que um indivíduo "médio" (em termos de comportamento, ocupação, genética, cuidados gerais com a saúde, residente em comunidades urbanas) que vivesse por um período estimado pelas expectativas de vida atuais (aproximadamente 72 anos no caso do brasileiro médio segundo o IBGE em 2005, aumentadas nos últimos anos) poderia desenvolver. Mas isso se refere apenas às "doenças comuns"; há também as chamadas "doenças raras" (que atingem menos de 0,05% da população) que chegam até cerca de 7.000 registradas, com um incremento médio nesse número de aproximadamente cinco por semana. Das comuns às raras (que atingem menos de 3,3 milhões pessoas no mundo), das quase inofensivas às extremamente agressivas e contagiosas, das curáveis às incuráveis, das tratáveis (ou gerenciáveis) àquelas contra as quais somos completamente impotentes, sejam causadas por príons, protozoários, bactérias, rickéttsias, vírus, fungos, vermes, venenos (tais como metais pesados) ou pelo nosso próprio organismo (no caso das doenças autoimunes), há doenças para todos os gostos.

Também haveria que contar com alguns dos perigos da medicina protocolar. Em muitas vacinas, ou medicamentos utilizados como tratamento de

doenças, ou procedimentos médicos, se podem observar, de acordo com o organismo do indivíduo e outros fatores, reações (inclusive alérgicas) que podem trazer consequências ou efeitos colaterais até mais sérios do que a própria doença, incluindo danos irreversíveis e morte. Perseguindo um mítico ideal de "equilíbrio", consumimos medicamentos que nos prejudicam (já a própria palavra "*phármakon*" significa medicina e veneno), como se a mera manutenção do nosso organismo fosse impossível (o que fica oculto durante a vida, mas se põe de manifesto dramaticamente em idade muito avançada). Em se tratando de medicamentos especiais ou procedimentos médicos, aumenta-se a incidência de problemas. Nesse sentido, os humanos estão inseridos numa espécie de "corpo-tragédia", em que qualquer coisa que for feita é prejudicial para algum de seus muitos e complexos aspectos; o que alivia também agride e ameaça. No que se refere às profilaxias, elas são indicadas com base no conjunto dos conhecimentos médicos de uma época; os agentes patogênicos, no entanto, insistem em desrespeitar as nossas recomendações e, muitas vezes nos surpreendem em relação ao meio de contágio ou mesmo à sua mera existência. Quem viveu, por exemplo, em torno de 1980, mesmo respeitando as recomendações médicas vigentes na época, correu o risco de contrair a "síndrome da imunodeficiência adquirida" (como nomeada posteriormente). Da mesma forma, estamos sujeitos à possibilidade de um novo agente passar a afetar os humanos de maneiras inesperadas e emergentes.

Para fechar esse quadro, é interessante notar que a pesquisa (no sentido de investigação diagnóstica) em torno de certas doenças e as orientações médicas mencionadas são guiadas pelos padrões vigentes. Elas primam por um equilíbrio entre a probabilidade do desenvolvimento da doença em dada faixa etária, e os custos e procedimentos necessários para a realização desses exames ou diagnósticos. Afinal, se os médicos fossem se basear em casos atípicos dessas doenças ou de outras, eles teriam que recomendar muitos exames regulares para toda a população. E embora isso pudesse salvar várias pessoas ou promover uma

melhoria na "qualidade de vida" de tantas outras, traria várias consequências indesejáveis sob a perspectiva do gestor (notadamente, o custo dos planos de saúde). Dentro dessa ótica, só se deve pedir um exame laboratorial caso haja algum indicativo médico de sua necessidade. Enfim, melhor torcer para só ter as doenças comuns; e se forem raras, torcer para que progridam lentamente.

As informações médicas não proporcionam elementos para um "cálculo" de bens e de males na vida humana, mas *informações estruturais que tornam qualquer cálculo sistematicamente desfavorável* e, portanto, dissolvem a própria pretensa utilidade do cálculo. Não que a informação médica faça a balança empírica inclinar-se para o mau, mas simplesmente que a estrutura não se deixa calcular, não é suscetível de cálculo. A sujeição a doenças não faz parte do mero estar – como habitualmente se pensa – *mas do ser mesmo*; não que os estantes adoeçam, mas que o ser mesmo é já doente em sua própria feitura (ORGAZ, 2007). A chamada "boa saúde" é apenas uma vicissitude da terminalidade do ser, que não consiste apenas no literal acabar, mas nos atritos das doenças, aos quais devem agregar-se os aproveitamentos corruptos e gananciosos que outros humanos fazem delas, desde membros da classe médica até as grandes empresas de medicamentos.

Com efeito, a medicina, como poder social político, foi adquirindo capacidade para disciplinar e regular a vida humana, definindo novos tipos de anormalidades em âmbitos que tradicionalmente não provocavam patologias; novas necessidades de cuidado da "saúde" são socialmente produzidas, e as doenças costumam ser posteriores à sua medicação. Além da agressividade da natureza, os humanos se apropriaram da noção de doença, transformando tratamento e cura em poderosos mecanismos de dominação.[42] Como situação emergente, a mística dos genes, com todo o seu aparato de previsões fantásticas,

[42] Este fenômeno foi explorado humoristicamente nas narrativas *O alienista*, de Machado de Assis e *Dr. Knock*, de Jules Romains.

instalou-se como um paradigma fortemente definidor. Tratamentos ultrarrápidos e supereficazes são prometidos e implementados por meio de todo tipo de psicofármacos que eliminam quimicamente inclusive problemas existenciais. À luz dessa vitrine de medicamentos, quase nenhuma pessoa, criança ou adulta, pode ser dita realmente "sã": umas serão hiperativas, outras apáticas, outras flutuantes; haverá que decidir apenas dentro de qual patologia prefere-se viver e se medicar.

Qualquer tipo de excesso criativo ou de indiferença calma será interpretado como anomalia e devidamente classificado. Dessa forma, diminui-se a vivência subjetiva e pessoal dos processos vitais para enquadrar o estado das pessoas em patologias e salvações específicas e bem delimitadas. As chamadas "medicinas preventivas", que lidam com o "poder ser", têm campo aberto, na medida em que a totalidade dos humanos habitam possibilidades de algum tipo e enfrentam riscos que podem ser "prevenidos". Todos viramos portadores assintomáticos de alguma doença possível. A "saúde" se transforma num bem patrimonial (numa espécie de capital), numa aspiração ética (os engraçados discursos dos dentistas tentando nos convencer de que nossas vidas vão se tornar maravilhosas depois de algum implante) e inclusive num objeto estético. Assim, tanto as informações médicas sobre a fragilidade do nosso corpo quanto as novas formas de fragilização obtidas, paradoxalmente, por causa do poderoso aparato da saúde, tornam perfeitamente claro o caráter incômodo da nossa situação primordial, o mal-estar profundo de ser e de estar sendo. A assim chamada "boa saúde" é, no máximo, produto de uma série de afirmações elípticas: estamos sempre desequilibrados e afetados patogenicamente e chamamos de saúde apenas os espaços em que tais afecções não nos inabilitam de uma maneira direta e visualizável.[43]

[43] Ultimamente esse panorama sombrio se agrava ainda mais pela notícia de as bactérias estarem cada vez mais aceleradamente criando defesas contra os antibióticos, o que faz predizer que, daqui a poucos anos, os humanos não terão mais defesas diante de numerosas doenças, quebrando o mito dos "avanços da medicina" como sinal verde para "uma vida melhor". Essa situação calamitosa é socialmente criada, por

## *Aspectos da terminalidade do ser*[44]

### Uns dias chove, outros bate o sol (contra a "visão vaivém")

Se a questão do valor da vida humana for colocada apenas no plano dos estantes, caímos no que chamo de "visão vaivém" da vida humana: "na vida há coisas boas e coisas más; uns dias chove, outros bate o sol". A vida humana não seria então "nem boa nem má" em termos absolutos, pois às vezes é boa, às vezes má. Nesse plano não se poderia decidir filosoficamente a questão do valor da vida humana, a não ser de maneiras imediatas e superficiais, carregadas de impressões, sensibilidades pessoais e impactos passageiros. Na "visão vaivém", há total esquecimento *do ser mesmo* da vida humana, do fato de ela *ter surgido*. Nas discussões bioéticas contemporâneas, coloca-se a questão da "qualidade da vida humana" (se teria sentido, por exemplo, viver uma vida puramente vegetativa), sem perceber o risco de ver-se reduzido a um viver vegetativo como sendo já uma possibilidade do ter-surgido-terminais; portanto, algo que não se deveria ver como um lamentável acontecimento totalmente inesperado.

O problema originário tem sido pensar vida e morte como separadas, como se "morte" fosse algo de adventício que acontecesse de maneira eventual a algo chamado "vida". Isso seria correto se a morte pudesse não acontecer, se tivéssemos alguma chance de nascer não terminais. Não sendo assim, o nosso nascimento (e o nascimento de qualquer coisa) está internamente vinculado com seu desaparecer, sua morte faz parte da sua estrutura constitutiva, de tal

meio do uso irrestrito e irracional de antibióticos e de pesquisas dirigidas por critérios econômicos mais do que estritamente sanitários. WORLD HEALTH ORGANIZATION, *Antimicrobial resistance: global report on surveillance* (2014). (Devo essas informações mais recentes a Mercedes Salamano).

[44] De acordo com o anunciado no prefácio, adoto aqui – como em outras partes do livro – o estilo literário do aforismo por parecer-me singularmente apropriado ao tipo de observações esparsas que quero apresentar neste momento do texto. O tom sombrio dos aforismos é inteiramente proposital, pelos motivos já apontados.

forma que a morte não aporta nenhuma "novidade" que o nascimento já não tivesse trazido. Se não o vemos assim é, precisamente, pelo poderoso esforço afirmativo da ocultação da estrutura (que teremos oportunidade de estudar melhor), que separa vida e morte de maneira a considerar como "vida" apenas o período do ser-terminal que ainda não se consumou (o que podemos chamar a "entrevida"), e "morte" como um acontecimento "externo" que sempre parece surpreender e para o qual nunca estamos devidamente preparados.

Sendo o ser terminal, não é verdade que a vida seja uma alternância de coisas boas e coisas más; na verdade, ela é uma constante de fenômenos, todos eles terminais; visto estruturalmente, não há tal alternância. O agnóstico é uma triste figura porque, na verdade, gostaria de dispor de uma prova dedutiva e definitiva de que a vida é boa ou muito boa. Como ele sabe que essa prova não está disponível, prefere sustentar que não é "nem boa nem má". Com isso, ele tenta bloquear os argumentos, perfeitamente disponíveis, que mostram que a vida é "má" (no inofensivo sentido não metafísico de "provocar mal-estar").

## Da morte à mortalidade, da mortalidade à terminalidade

Na reflexão ético-negativa, não é estritamente *a morte* o problema a ser focado em primeiro lugar (o fato de desaparecermos algum dia, a MP), mas o fato de sermos mortais, ou a "mortalidade", a ME, algo mais vinculado com nascimento do que com morte. Mas num passo mais à frente, o problema crucial tampouco residiria estritamente na "mortalidade", mas em algo mais abstrato ainda, do qual a mortalidade seria apenas um desdobramento. Esse fenômeno mais abstrato é, precisamente, o que o argumento estrutural chama de "terminalidade". Morrer é apenas uma forma do "terminar". A questão crucial, com importantes desdobramentos éticos, reside na terminalidade (ou no fato de sermos terminais na maneira humana), e não estritamente na "mortalidade", nem muito menos na MP, na "morte" como mero desaparecimento físico.

(Especificamente, um problema estrutural de grande impacto ético consiste na dificuldade que seres terminais como os humanos encontram em "aprender a terminar" e, sobretudo, em não prejudicar os outros nesse seu "não saber terminar").

Um ser como o humano não pode desfrutar do ser-terminal de seu ser, e isso é um importante fato da vida. Assim como Stuart Mill afirma, no início do livro *Utilitarismo*, que não está obrigado a provar que o prazer é algo bom, tampouco estamos obrigados a provar que o sofrimento gerado pelos atritos do ser-terminal (dor, desânimo, inabilitação moral) é algo mau (no sentido de provocar mal-estar); é assim como ele é efetivamente vivido por seres como os humanos: os humanos não gostam de sofrer, não gostam da ideia de desgastar-se, de envelhecer e de morrer.[45] Eles sabem que a vida é agressiva (não apenas por parte da natureza, mas também dos outros; ou dos outros como parte da natureza), algo do qual há que se proteger; que o tempo avança inexorável devorando tudo o que fazem; que seus entes queridos vão sofrer e desaparecer; que vão cair em algum grupo de exclusão ou discriminação mais ou menos sorrateiro ou explícito, *e não gostam disso*, embora façam tudo para aceitar e resignar-se (mas ninguém se "resigna" a algo bom).[46]

[45] É claro que humanos de diferentes latitudes (orientais, africanos, europeus, latino-americanos) vivem o mal-estar profundo de suas terminalidades de maneiras muito diversas. Mas vejo todas as culturas como reposições e resoluções do mesmo fato primordial, que agride e desafia de maneira irrecusável e incontornável. Quando alguém afirma que existem povos onde a questão da morte não preocupa nem inquieta, já houve ali uma elaboração simbólica do fato primordial da terminalidade.

[46] Nietzsche apresenta outra *Gestalt* da vida humana em que o sofrimento deixa de ser algo "mau" e passa a ser algo "bom". Os "homens superiores" se caracterizam por uma grande aceitação e resistência da dor e do sofrimento. É evidente que se adotarmos essa outra perspectiva (e ela *pode* ser adotada, embora não seja obrigatório adotá-la, como pensam os nietzschianos), uma grande parte do argumento estrutural, ou todo ele, não se sustenta (nessa perspectiva). Se o sofrimento for algo bom, então o nosso é realmente o melhor dos mundos possíveis (ainda retomarei esta questão).

*Observação*

Essa ideia da unidade profunda entre vida e morte se encontra claramente formulada em Sêneca, a quem podemos considerar como o maior filósofo negativo clássico. Ele escreveu: "É um erro imaginar que a morte está à nossa frente: grande parte dela já pertence ao passado, toda a nossa vida pretérita é já do domínio da morte!" (2009, carta 1, p. 1. Ver também cartas 12, 22). "Não vais dizer-me que só agora reparaste que és um ser sujeito à morte, ao exílio e à dor? Estamos sujeitos a tudo isso desde o nascimento [...] nós, homens, não caímos na morte de repente, antes avançamos gradualmente para ela. Morremos diariamente, já que diariamente ficamos privados de uma parte da vida; por isso mesmo, à medida que nós crescemos a nossa vida vai decrescendo [...] não é a hora final em que deixamos de existir a única que constitui a morte, mas sim a única que a consuma" (carta 24, p. 91-93). Mais ainda: "Não querer morrer é o mesmo que ter querido não viver: a vida foi-nos dada com a morte como termo para o qual caminhamos" (carta 30, p. 113; ver também carta 77).

Na busca das simetrias perdidas – persistências da MP

À luz da "diferença tanática" entre MP e ME, é claro que, se não gostamos de morrer, não podemos, coerentemente, gostar de ter nascido. A rigor, não poderíamos dizer coisas como: "Viver é bom, morrer é mau", "Gosto da vida, não gosto da morte", porque "viver" e "morrer" não podem ser avaliados por separado. Se não gostamos da morte, como podemos gostar de uma vida que carrega estruturalmente a morte como parte sua? Você deve querer dizer que gosta daquela parte do processo vital (a "entrevida") que ainda não consumou plenamente seu ser-terminal. Mas também custa entender como você pode gostar de seu processo de decair, mesmo que, em dado momento, seus atritos não lhe sejam demasiado incômodos.

Acontece que os humanos tentam se esquecer da terminalidade de seu nascimento em virtude do afundamento na entrevida, no tempo estante entre o início terminal do nascimento e a MP. Os humanos decidem "esquecer" a consumação da terminalidade ganha ao nascer em benefício de construções estantes no intramundo mais imediato. Esquecer a terminalidade é o espelho do esquecer o ter nascido. Contra Spinoza, é impossível "pensar na vida" sem "pensar na morte", pois uma e outra são aspectos do mesmo processo. A MP tampouco pode – como se diz – "arrebatar-nos" a vida, mas apenas *consumá-la*; a morte pontual não poderia "arrebatar" algo do qual ela mesma faz parte internamente. Tampouco a vida pode ser boa "apesar da morte", porque se a morte for penosa (ou "má", no jargão usual), tal como sugere a expressão "apesar de", a vida terminal deve ser "má" também, etc.[47]

Enquanto morte-estar é intensiva e pontual, morte-ser é extensiva e expansiva. O caráter intensivo da MP pode fazer com que a morte nos chegue de maneira fulminante e indolor, sem fricção ou com fricção mínima. Isso é impossível para a ME, dada a sua extensividade constitutiva e sua permanente fricção. A ME é vivida como "má" (no sentido do "provocar mal-estar") pelos seres humanos, porque mesmo aqueles que não pensam que a morte seja "má", aceitam que o sofrimento da fricção do ser é "mau". É por isso que em meus escritos, especialmente no *Projeto de ética negativa*, ao aceitar que a morte é um elemento fundamental para examinar o valor da vida humana, não me refiro apenas à MP, mas à terminalidade do ser, que – na senda de Sêneca – mina e desgasta constantemente a vida sensível e moral dos humanos. A terminalidade do ser é aquilo que rouba as possibilidades de sustentação da vida em geral, e a vida humana é como a caixa de ressonâncias dessa terminalidade. Esta é a ME, morte estrutural que não tem data, que se alastra, que tudo impregna, que

[47] Todos estes parágrafos estão ainda escritos no vocabulário metafísico efêmero de "bem" e de "mal" e deverão ser futuramente parafraseados.

tudo influencia e direciona. É a ME o que torna a vida humana regularmente penosa, e não o mero fato bruto de "morrer".

Pelo contrário, posso referir-me à MP de, por exemplo, Jean-Paul Sartre, dizendo que aconteceu exatamente no dia 23 de abril de 1980. A MP inaugura o estado de "estar morto" de alguém, seu "ter cessado". Pode-se dizer que alguém "viveu" de tal data a tal data, e estaremos falando sempre da sua MP. Também podemos dizer coisas como "esteve muito doente durante um tempo e finalmente morreu", e se pode perguntar por que morreu, de que maneira, etc.: "Sua morte foi particularmente tranquila, morreu enquanto dormia", "estava bem até um dia antes de morrer", etc. Em todos esses casos estaremos falando sempre de MP e, ao mesmo tempo, ocultando a ME, a dimensão estrutural da morte, a terminalidade do nascer. A quase totalidade da reflexão filosófica sobre a morte, desde os epicuristas até Thomas Nagel, tem permanecido sempre no plano estante da MP, vendo a morte como evento ao lado de outros (como dizer: viajou a Paris, lecionou no Brasil, estudou Direito e depois *morreu*, como se tudo estivesse no mesmo plano).

A morte se vive (contra a falácia de Lucrécio)

A diferença tanática é observada quando se visualiza a própria MP como parte de um processo antigo, e não como acontecimento que surja de repente. É a MP, então, que deslancha a reflexão sobre a diferença tanática. O fato de a MP surpreender tanto na vida habitual das pessoas, mesmo dos filósofos, é o que chama tanta atenção: o fato de a monotonia e o caráter estrutural da MP não terem ainda sido assimilados pela existência humana. Os humanos fazem enormes esforços para que exista algo como "vida". Transformam então em "vida" a ser vivida o período que vai do nascimento até a MP, a entrevida. A tendência é transformar a própria ME em "vida" e, inclusive, em "vida boa". O fenômeno da terminalidade do ser fica assim completamente "enterrado" e

vive-se a lenta consumação da ME na entrevida como sendo simplesmente o que os humanos costumam chamar de "vida".

No desgastar-se gradativo, já presente na vida do mero bebê (que muda de fisionomia dia após dia), as figuras do "crescimento" e da "maturidade" ocultam a degradação hebdomadária, a vertiginosa queda irreversível que encurrala e agonia porque "não há mais tempo" (na verdade, porque só há tempo). A ME não é evento nem circunstância nem acidente ou acessório, mas *o ser mesmo* de tudo o que nasce, acontece e afunda.

A consideração da ME como peça-chave da terminalidade do ser permite evitar a "falácia de Lucrécio": "A morte não deve ser temida porque quando eu existo, ela não existe e quanto ela existe não existo eu". Trata-se da ideia de que algo não pode ser dito "mau" se não for sofrido por alguém, com o qual se pretende mostrar que a "morte", ao não ser vivida, não pode ser padecida e, portanto, não pode ser considerada "má". Mas o desencontro lucreciano dá-se apenas com MP, a morte-pontual. Com ME, pelo contrário, coexistimos permanentemente. Isso também deve atropelar a famosa afirmação de Wittgenstein, no *Tractatus*, de que "a morte não se vive"; pois é claro que vivemos permanentemente a ME e, em certo sentido, é a único que vivemos. É claro que (contra a falácia de Lucrécio) o que nos faz sofrer não é a morte (o "estar morto"), pois um morto não sofre. O que nos faz sofrer é a terminalidade e seus atritos, com os quais coexistimos permanentemente (quando ela existe, eu também existo, e quando eu existo, ela existe também).[48]

Mas faço contato com a terminalidade do ser por meio dos outros; o acabamento cotidiano não é algo que vem apenas de meu próprio corpo, das suas limitações naturais, mas algo que o outro me impõe, como uma ressonância do seu próprio desamparo. São os outros que me aproximam mais do meu acabamento, numa tentativa de se afastarem da sua própria

[48] Ver *Contra Thomas Nagel* no apêndice "Conversas com afirmativos", no final do livro.

terminalidade. Somos cada um de nós um parapeito entre os outros e suas terminalidades. A inabilitação moral é parte fundamental da terminalidade do ser (e a ela está dedicado todo o capítulo 2 deste livro).

## Demasiado tarde para ser imortais

Precisamente porque mortalidade e terminalidade são coisas diferentes, as águas vivas e outros seres "imortais" que encontramos na natureza são também seres terminais em meu sentido, por estarem sujeitos aos atritos provocados pelo seu surgir. O terminar por envelhecimento é apenas uma das formas que o ser-terminal assume. Mesmo não envelhecendo, o ser-terminal não é driblado; ele adota formas diversas. O problema, mesmo com organismos "eternos", não é que eles vão morrer, mas o fato de terem começado. Começar é já atritar, desgastar-se (natural e socialmente, no caso dos humanos). A imortalidade só vai conseguir eternizar o atrito, perpetuar a terminalidade. Se a vida humana está caracterizada pelo mal-estar, não temos nada bastante valioso para eternizar.

O discurso sobre o ser-terminal poderia passar a ideia de a solução ser a imortalidade, o não acabar. Mas, mesmo que uma fada aparecesse e nos doasse a imortalidade, uma vez tendo sido nascidos isso não resolveria o problema ontológico primordial. Uma vez nascidos, a imortalidade seria uma tortura a mais, um prolongamento da condição indesejada. Uma vez nascidos, é melhor morrer. Se nessa hipotética imortalidade fôssemos liberados da dor, ainda teríamos que enfrentar o desânimo e a inabilitação moral. Certamente, não seriamos mais éticos se fôssemos imortais (seríamos como os deuses do paganismo, eternamente imorais).[49]

[49] Ainda pode-se ler com proveito *Back to Methuselah*, a esquecida obra-prima de George Bernard Shaw sobre este assunto.

Não há nada entre nascimento e morte: não precisamos de tempo para ser

Num pensamento radical guiado pela diferença ser/estar e a diferença tanática, não existe nenhuma diferença filosófica relevante entre ter ganhado o ser-terminal do ser e consumá-lo. O que existe entre o nascer terminal e a MP é apenas tempo. Pode-se dizer então que, quando nascemos, já está tudo decidido, embora a questão do "valor da vida humana" tenha sido decidida, habitualmente, na entrevida. Mas, originariamente, sobrevivemos na terminalidade do ser desde que nascemos, e podemos consumá-la em qualquer momento.

É a abordagem meramente estante da temporalidade que cria conceitos como "morte prematura", "ter toda a vida pela frente", etc. No registro do ser, é impossível "morrer prematuramente" ou "antes do tempo", ou ter alguma vida "pela frente". Do ponto de vista estrutural, é irrelevante que a consumação da terminalidade do ser demore minutos ou séculos (assim, as noções de "vida longa" e "vida curta" perdem sentido). Não há nenhum ser positivo na simples temporalidade que transcorre, a não ser o momentâneo, estrangulado e atritado desdobramento da terminalidade primordial. Precisamos de tempo apenas para demorar a inevitável consumação da terminalidade do ser, demora que habitualmente chamamos de "vida". Mas o nosso *ser* não carece disso; ele não é algo que precisemos "realizar no tempo". Apenas as nossas atabalhoadas manobras estantes precisam de tempo para se desenvolver.

Os seres humanos, e em particular os filósofos, chamam de "vida" a entrevida; mas, a rigor, vida é tudo: nascimento terminal + entrevida + MP, tudo isso junto e de forma inseparável. Quando se avalia o "valor da vida humana", tudo isso deveria ser avaliado. Se fosse possível mostrar que apenas a entrevida é valiosa, isso não seria suficiente para provar que a vida humana é boa; e se fosse possível mostrar que a MP é "má" (provoca mal-estar), só isso não seria bastante para provar que a vida humana é má; deve ser avaliada a tríade completa.

Na visão "negativa" (no sentido efêmero em que sempre utilizamos esse termo por enquanto), o nascimento já é terminal. Essa terminalidade se alastra por toda a entrevida numa série de elaborações simbólicas, na intensa e premente criação de valores (como veremos no passo 3 deste roteiro), até a sua consumação efetiva na MP. O começo e a continuação da vida estão perpassados pelo ser-terminal, como se o fim puxasse o resto da vida para a frente e para trás ao mesmo tempo. A entrevida está internamente carcomida pelo ser-terminal, e tudo o que fazemos, ainda o mais aparentemente "positivo", está feito sempre em função do nosso inicial ser-terminal, numa espécie de *urgência demorada*.

Terminalidade dos carros

Por que seria mau terminar? Por que algo terminal deve provocar mal-estar? Marcus Valério XR apresentou num seminário de Brasília, em 2012, a seguinte linha de argumento:

Gostaria de chegar numa concessionária de veículos e explicar o conceito de terminalidade dos automóveis. Ora, saem da fábrica já marcados pela sua destruição estrutural. Por maiores revisões, manutenções e reparos que façamos, nada os fará ultrapassar algumas décadas de existência. Ademais, possuir e utilizá-los está marcado por graves atritos estruturais: trânsito engarrafado, risco de acidentes, falta de vagas no estacionamento e todo o estresse da direção; e inúmeros e intermináveis custos com impostos, gasolina, troca de óleo, etc. Tudo isso lhes é intrínseco, e não adquirido. Não é um acidente que lhes acontece, mas algo que faz parte de sua própria essência desde antes de serem construídos. Assim, marcados pela terminalidade, eles não podem ter valor. Ou melhor: têm valor negativo!

Nesse argumento irônico aparece um questionamento muito bem colocado: *por que desvalorizar algo pelo fato de acabar*? (mesmo que seja internamente, não por acidente). Não poderia ser valorizado enquanto dura?

Seu valor não residiria no que acontece enquanto permanece, mesmo que saibamos que se encaminha inexoravelmente para o fim?

Realmente, podemos conceder que é absurdo ou esdrúxulo julgar negativamente um instrumento, uma coisa, um objeto, só porque seu uso, algum dia, será afetado pela passagem do tempo e teremos que dispensá-lo ou trocá-lo. Mas a questão é diferente com humanos. Estritamente falando, tampouco nossas vidas são desvantajosas ou incômodas pelo mero fato de, "algum dia", acabarem, *mas porque acabam dia a dia e de tal forma que o atrito do seu acabamento é vivido e sentido penosamente por seres como os humanos, apenas protegidos pelos valores que conseguem, com sorte, produzir*.

É certo que podemos ficar muito tristes de ver um carro que envelhece e deixa de servir-nos (por exemplo, quando pertenceu à família e criamos uma relação afetiva com ele). E sentimo-nos ainda pior quando adoece ou morre um animal de estimação (lembre-se do terrível capítulo da morte da cadela Karenin em *A insustentável leveza do ser*, de Kundera). Mas a terminalidade de um humano (nós mesmos ou os que amamos ou nos importam), não consiste na mera ideia de que, em algum dia remoto, esses humanos vão acabar, mas na constatação e padecimento de seu desgaste permanente e inexorável. Isso pode ser visto como um poderoso elemento de agressão com o qual temos permanentemente que lidar. O acabamento gradativo entristece; o humano envelhecido e diminuído se conforma, tenta continuar vivendo em espaços mais estreitos. É claro que vai desfrutar de valores positivos enquanto o círculo não se fechar totalmente. Mas o terminal intrínseco perturba, mesmo no meio de prazeres. Há um abismo de diferença entre a terminalidade humana e a terminalidade de carros, ironias à parte.

*A objeção do caráter meramente empírico da situação humana*

Alguém poderia dizer: "A inserção do ser humano na estrutura terminal do ser não é uma verdade necessária, mas uma situação empírica; portanto, poderá mudar no futuro. Assim como não podemos estar seguros de que o Sol sairá amanhã, não podemos estar seguros de que os humanos não deixarão de morrer". Essa objeção me foi apresentada várias vezes por Fábio Salgado. A ela respondo:

a) Nada é necessário fora da matemática pura, de maneira que o que se diz sobre a tese da estrutura terminal do ser aplica-se a toda e qualquer tese de filosofia moral.

b) O fato de algo ser empírico não significa que poderá mudar a qualquer hora. Que o Sol não sairá amanhã é uma possibilidade lógica e empírica, mas se posto em termos psicológicos ou existenciais (de "poder estar seguros"), é claro que todos nós (exceto algum humeano fanático) *estamos totalmente seguros de que o sol sairá amanhã*! Da mesma forma, estamos todos plenamente seguros de que a estrutura terminal do ser vai perdurar amanhã e por muito tempo, talvez por séculos ou para sempre. Deve-se diferenciar o caráter empírico de, por exemplo, a possibilidade de eu vir amanhã vestido de terno e gravata, do caráter, também empírico, de o sol poder não sair amanhã. As leis da astronomia e a terminalidade do ser podem mudar, mas não da mesma forma como pode mudar a minha maneira de vestir ou meu gosto cinematográfico; aquilo tem uma aleatoriedade muito menor. Não reconhecer essas diferenças significa pensar a questão ainda com as categorias de uma lógica formal de tudo ou nada, pois tanto que eu não vista um terno amanhã como que o sol não saia amanhã (ou que no dia seguinte o ser deixe de ser terminal), são todas possibilidades *lógicas*.

c) Por último: sim, pode ser que futuramente os humanos deixem de morrer, mas, como já ficou exposto, a terminalidade não se reduz ao morrer (a MP); ela se refere aos atritos do ser, que afetariam igualmente a seres imortais uma vez surgidos. Qualquer situação humana continuaria sendo terminal, dado o fato bruto do nascimento. A situação da terminalidade se modificaria substancialmente não se parássemos de morrer, mas se parássemos de nascer mortais. De todo modo, se a situação estrutural mudasse, deveriam mudar também as nossas descrições. O que aqui foi apresentado é o que aparece à luz dos conhecimentos que temos até o momento atual. Podem mudar. Quando mudarem, mudaremos também nossas descrições (se estivermos vivos até lá).

*A objeção da vida como "condição de possibilidade"*

Alguém poderia apresentar a seguinte contra-argumentação: "Você argumenta acerca da má qualidade da vida humana em geral, mas, ao mesmo tempo, manifesta gostar de muitas coisas concretas da sua vida (por exemplo, do fato de fazer filosofia, de estudar história do cinema, e o fato mesmo de estar escrevendo este livro de ética negativa, sentindo uma enorme realização pessoal e intelectual ao escrevê-lo). Mas para desfrutar dessas coisas que você admite como boas, precisa ter ganhado um ser, precisa ter nascido. Portanto, se você admite que o que faz é bom, deve admitir também que viver (ter nascido) é bom, porque ter um ser é condição necessária para fazer tudo isso que você gosta de fazer".

Esse argumento – apresentado certa vez por Rejane Carrion – não mostra que a vida tenha um "valor em si", mas, pelo contrário, que ela pode ser dita boa (sem qualquer dúvida nem reserva) apenas como meio para fazer *com ela* coisas boas (que também precisarão ainda de reconhecimento, etc.). Que a vida possa ser um meio para fazer algo bom (na melhor das hipóteses, pois na imensa maioria da humanidade a vida não consegue ser nem mesmo meio para coisas boas,

mas puro cenário de sofrimento, fome e injustiça), ainda compatível com a ideia de que a vida mesma – o nascer – possa ser uma pena, que obriga precisamente a construir a maior quantidade de coisas boas que formos capazes de acumular para tentar enfrentar com algum sucesso o fato de termos ganhado um ser.[50]

Precisamente porque há aqui um corte profundo entre o valor da vida mesma e o valor daquilo que se pode construir com ela e dentro dela, podemos perfeitamente, e sem qualquer incongruência, gostar de algo e não gostar das suas condições de possibilidade. Gostamos de algo *dadas as circunstâncias atuais*, mas preferiríamos que as condições anteriores a essas circunstâncias não tivessem acontecido. Podendo os estantes ser melhores do que o ser, é perfeitamente possível aceitar o valor dos estantes sem aceitar por isso o valor do ser. Aceitamos os estantes como formas de nos protegermos de um ser já dado, mas preferiríamos não estar na situação de ter de nos proteger (chamo isso de argumento da "avaliação negativa retroativa").

Um homem que perdeu a perna pode, por causa disso, ganhar muitas coisas valiosas: uma vultosa indenização que acaba com todos os seus problemas econômicos para o resto da vida, uma certa consideração por parte da família da qual antes nunca gozara, etc. Mas não é contraditório ou incongruente que esse homem, mesmo desfrutando intensamente dessas vantagens atuais, preferisse, em todo caso, não ter perdido a sua perna. Nessa linha, posso gostar imensamente da minha atual vida intelectual bem sucedida, do livro que estou escrevendo, das satisfações de que desfruto, etc., e desejar, não obstante isso, não ter nascido.

* * *

[50] Essas reflexões terão impacto na importante questão da moralidade da procriação, abordada no capítulo 4.

*Aqui termina o segundo passo*. A solidez desses argumentos é defendida como peça-chave de argumentação informal. Aqui se mostrou que uma apreciação "negativa" estrutural sobre o valor da vida humana não é insustentável ou absurda. Consequentemente, a tese da vida humana tendo um evidente "valor em si" tem que ser igualmente revisada e rearguida e parar de ser considerada como algo totalmente óbvio e indiscutível. Evidentemente, não se "provou" que a avaliação "negativa" estrutural seja necessária, mas tampouco a posição contrária poderia provar que essa apreciação não é possível. Se alguém replicar: "Não estou convencido ainda", "Você não estabeleceu o ponto de maneira terminante", ou "Você não demonstrou realmente que a vida não tem valor" e coisas do gênero, pode estar cometendo a "falácia da lógica informal". Os argumentos apresentados pretendem ser convincentes *no terreno não demonstrativo*, o mesmo terreno no qual qualquer contra-argumentação poderá ser apresentada.

Obviamente, a tendência *wishful thinking* fará com que resultados desagradáveis – como a falta estrutural de valor da vida humana – sejam rejeitados mais do que o seriam resultados agradáveis e animadores (como, por exemplo, a ideia de os humanos serem estruturalmente livres e dignos). A aceitação de um argumento informal dependerá não apenas dos conteúdos e das passagens argumentativas, mas também das atitudes, simpatias, caridades, afetos, paixões, preconceitos, ambiente, valores vigentes, aspectos psicológicos diversos e tipos de audiência.

É também curioso ver como os leitores da argumentação sobre o desvalor estrutural da vida humana sentem que esta agride suas vidas pessoais concretas, como se algo nelas devesse mudar a partir dessa arguição. Entretanto, a arguição tenta estabelecer algumas teses sobre a situação humana e a exigência ética, mas não pretende legislar acerca de como outros humanos terão que conduzir suas vidas. Alguém poderia aceitar a tese do desvalor estrutural e não fazer absolutamente nada para mudar seu estilo de vida. Isso é perfeitamente plausível. *Espero que o leitor disponha de mecanismos de defesa suficientemente*

*fortes que lhe permitam aceitar meus argumentos pelo seu mérito, sem que estes sejam rejeitados apenas porque pareçam abalar formas de vida irrenunciáveis.*

A corriqueira exigência de "ser coerente com o que se pensa" não se aplica ao pensamento mais radical. Poderia ser simplesmente impossível para um animal humano viver de acordo com tudo o que a sua inteligência for capaz de descobrir. Talvez esta consiga descobrir dimensões da existência que não se pode viver. Exige-se que os humanos se comportem de acordo com o que pensam, e se denuncia alguém cujas ações "contradizem suas ideias". Mas quando você explora um pensamento radical e toca naquelas questões que todos ocultam e preferem evitar, aquela exigência poderá tornar-se impossível de cumprir. Você pode chegar a pensar coisas tão terríveis sobre a situação humana que seria impossível incorporá-las numa forma de vida viável. Nada garante que possamos viver de acordo com as verdades que descobrimos quando elas estão, realmente, escritas com sangue, como queria Nietzsche. Então, a "coerência" entre pensamento e conduta pode ser uma exigência válida só para pensamentos medíocres e superficiais. No nível mais profundo, essa coerência pode ser impossível.[51]

### 1.10 Terceiro passo: existem muitos valores positivos na vida humana, mas os valores positivos são todos inevitavelmente reativos (ou "reivindicativos") contra a estrutura terminal do ser

Os filósofos contemporâneos da existência (Heidegger, Sartre, Carlos Astrada, Vicente Ferreira Da Silva) proclamam que os humanos carecem de um ser simplesmente dado, que eles têm de ser um ser que não podem ter.

[51] Precisamente no capítulo 3, apresentarei uma tentativa de realizar essa suprema "coerência": estudar como seria possível viver as piores instâncias da situação humana à sombra da terrível e incontornável terminalidade do ser, dentro de uma forma ética de vida. É isso que constitui uma "ética negativa", no sentido efêmero do termo "negativo" antes aludido.

Seu próprio ser está em questão. Os existencialistas europeus (Heidegger, com sua ontologia apática e asséptica; Sartre, com sua dificuldade em formular uma moral existencialista), embora não os existencialistas latino-americanos, têm procurado manter o ser afastado do valor. Mas podemos visualizar essa mesma "indeterminação ativa" do ser também no plano do valor. Ver o "valor da vida humana" como estando em questão, como algo a ser construído por nós mesmos.

Isso significa o seguinte: podemos conceber o ser humano não apenas como um "ser sem ser" que tem que constituir seu ser, mas também como um "ser sem valor" tendo que constituir seu valor, tudo num mesmo processo de autoconstituição existencial. Assim como, para constituir seu próprio ser, o existente não parte do nada, mas de uma facticidade (o ser-em-si sartriano), tampouco no plano do valor parte-se do nada, mas de uma situação que já nos afeta e intranquiliza: o mal-estar de uma situação regressiva e agressiva, diante da qual somos obrigados a criar valores para poder resistir e sobreviver.

Assim como não temos um ser simplesmente dado, mas o constituimos a partir de uma facticidade incontornável, tampouco temos um valor simplesmente dado, mas o constituimos a partir de um mal-estar incontornável (ou de uma *facticidade incômoda*). De certa forma, construir o próprio ser é, ao mesmo tempo, dar-se um valor; *construir um ser onde não há ser; construir um valor onde não há valor*.

Todos os valores positivos da vida são constituidos, eles são *não estruturais*, não podendo ser previstos antes do nascimento. O roteiro geral do que se quer mostrar neste último passo (na questão do valor e desvalor da vida humana), é o seguinte:

*Premissa 1.* Nascemos sem valor positivo e morremos sem valor positivo. Não temos nenhum valor positivo interno estrutural ou intrínseco pelo mero fato de *sermos*. Pelo contrário, como foi visto, só pelo fato de sermos já somos desvalidos por termos ganhado uma *estrutura terminal atritada*. Valores positivos não podem provir, pois, da estrutura terminal do ser. Esta não pode provocar prazer ou agrado em seres como os humanos

(estes não podem achar valor positivo no fato de terminar, de atritar, de sofrer sensível e moralmente, mesmo que a esses fatos os humanos possam "acomodar-se", "acostumar-se" ou "resignar-se", o que já indica que não são bons). *Então esses valores positivos não podem provir da estrutura mesma da vida.*

*Premissa 2***.** Entretanto, valores positivos *existem* no mundo; dizemos que seres humanos, coisas, situações, experiências têm valor (inclusive *muito* valor), no sentido de serem bons, apreciáveis, intensos, interessantes, enriquecedores, gratificantes. Encontramos no mundo valores éticos, estéticos, religiosos, lúdicos e realizações de todo tipo (amor, amizade, solidariedade, heroísmo, prazeres físicos e culturais imensos).

*Conclusão.* Portanto, esses valores positivos devem provir de algo que está no meio de nascimento e morte (como a MP), os dois polos fatuais do ser-terminal. *Devem provir de um poderoso esforço de valorização por parte dos próprios seres humanos dentro do intramundo, na entrevida*.

Em geral, pensa-se que a vida humana tem um valor positivo em si porque já é vista com as lentes dos valores positivos que reagem contra seu mal-estar profundo. Não é visualizado o mal-estar que provocou originariamente a urgente necessidade de construir valores positivos, mas vê-se diretamente a positividade desses valores, como se eles caracterizassem nuclearmente a vida humana. No máximo, a vida pode ser vista como poderosa propulsora do belo, mas não como bela ela mesma.[52]

[52] Como no filme de Roberto Benigni, *A vida é bela*, no qual o que é belo não é, precisamente, a *vida* – invadida de dor, injustiça e inabilitação moral – mas tudo aquilo que oculta a vida, que a enfeita, que a torna bela mediante a geração de valores positivos (que Guido cria para seu pequeno filho Josué).

*A objeção do valor humano como "fonte de valorações"*

Alguém poderia contra-argumentar: "Mas, precisamente, o valor dos seres humanos consiste nesta sua capacidade de inventar valores, de dar valor ao que não tem valor, de transfigurar a realidade por meio da sua criação. Se não existe um valor positivo básico do ser humano com o qual ele vem ao mundo, sim nascem com a possibilidade de 'dar valor' e de 'dar-se um valor', e nisso consiste precisamente seu valor".

Esse é o argumento utilizado pelos "culturalistas", como Miguel Reale, com o qual voltamos, de certo modo, ao segundo passo, já que ele poderia apresentar-se como objeção à tese da desvalia estrutural. Mas é interessante apresentá-lo neste terceiro passo após ter sido abertamente concedido que *existem* valores positivos, mas que eles são constituídos de maneira anti-estrutural.

Aqui parece conveniente diferenciar o valor *dos valores construídos*, por um lado, e o valor *da fonte das valorações*, pelo outro. Pode ser inadequado dar-nos um valor apenas por sermos fonte de valorações. Meu argumento contra essa ideia é duplo:

Primeiro: Essa fonte de valorações pode criar valores monstruosos (como tem acontecido regularmente ao longo da história humana). Nesse caso, o fato de ser "fonte de valorações" não pode ser considerado *per se* como mérito moral, mas dependerá da qualidade do que for produzido. Não se pode julgar o valor da fonte a não ser a partir do produzido; a mera potência de criar valores não é valiosa por si mesma.

Segundo: Mesmo que a fonte de valorações crie coisas valiosas e positivas, o que for criado poderá ser (e habitualmente é) de melhor qualidade do que a fonte (à diferença do que acontecia com a criação por Deus, que nunca poderia, por definição, criar algo melhor do que Ele). Portanto, a

partir da boa qualidade do resultado, não se poderia inferir com certeza a boa qualidade da fonte. Que alguém seja capaz de criar coisas sublimes não o torna sublime, uma vez que o elevado pode surgir (e habitualmente surge) do mais baixo. Ou seja, coisas sublimes poderiam ser criadas a partir de algo sem valor, emanar de fontes miseráveis. Tudo o que fosse criado seria (no melhor dos casos) valioso por construção, mas sua fonte não teria por que ser considerada valiosa só por isso, apenas, no máximo, como condição de possibilidade (empírica e contingente) desses valores.

Assim, mesmo que seja bom ser "fonte de valores", nem por isso os valores que se criem a partir dessa fonte serão bons; e mesmo que os valores criados sejam bons, disso não se deduziria com certeza a bondade da fonte. Há uma dupla desconexão aqui. Criar valores horríveis mostra que ser fonte de valorações não é eticamente valioso *per se*; e criar valores sublimes não mostra que ser fonte de valorações seja eticamente valioso *per se*.

*Desestruturando a estrutura: os humanos em luta contra a terminalidade de seu ser*

Os valores positivos são *não estruturais* no sentido de serem construídos e instaurados no intramundo. Mas mesmo assim, parece inevitável que os valores positivos devam ser construídos *dentro* da estrutura terminal do ser. Eles são, pois, também (e inevitavelmente) *intraestruturais*. Se há valores positivos, se eles não podem ser construídos *no nível da estrutura terminal*, então eles devem ser construídos *dentro* dela, no intramundo, na intraestrutura. Todos os agrados, satisfações, realizações, alegrias, momentos intensos, gratificações, ganhos, triunfos, exaltações vitais, momentos supremos de glória e de heroísmo, etc., tudo isso efetivamente acontece em nossas vidas, mas sempre *dentro* do ser-terminal do ser; não fazem parte da estrutura terminal, mas esta fornece o ambiente insuperável de toda e qualquer criação de valores positivos.

O caráter intraestrutural dos valores positivos indica que não existe nenhuma chance de deslocar-se do intramundo – onde todas as valorações positivas acontecem – para a estrutura mesma do ser, no sentido de os manejos intramundanos poderem afetar, de alguma forma, essa estrutura. Por meio desses manejos, os humanos não podem mudar os fatos estruturais (ter nascido, ter pais, serem terminais, estarem sujeitos aos atritos da dor, do desânimo e da inabilitação, estarem equipados de poderosos mecanismos de invenção de valores positivos como defesa contra esses atritos). Esses elementos não podem ser modificados por meio da ação dos valores positivos gerados no intramundo, mesmo que possam ser ressimbolizados e redistribuídos em diversas e variadas construções de sentido.

Pelo efeito de poderosos mecanismos de defesa e compensação (dos que falaremos em seguida), os humanos têm a impressão de, ao viverem momentos intensos, agrados extraordinários gerados no intramundo, ter conseguido finalmente fugir do ser-terminal do ser. Como se, por meio de vivências intensas com os estantes fosse possível se apoderar, de alguma forma, do ser mesmo do ser, da sua terminalidade preocupante. Mas trata-se obviamente de uma ilusão. Todos os momentos de exaltação estão sujeitos ao avanço irreversível do ser-terminal. Não existe nenhuma possibilidade de um valor positivo intramundano "tomar por assalto", por assim dizer, o ser-terminal mesmo (embora campeonatos mundiais de futebol, carnavais e guerras mundiais passem a ideia de isso ser possível; como se grandes estantes – o futebol, a festa, a guerra – pudessem conseguir aquele deslocamento impossível dos manejos de estantes intramundanos para o plano mesmo do ser).

Todo agrado, prazer ou gratificação, é, pois, sempre intramundano. O ser-terminal atritado constitui a estrutura mesma do mundo, não algo meramente intramundano. Esses níveis são, pois, incomunicáveis. Não podemos tratar o ser-terminal do ser como um estante ao lado de outros, apesar de essa ter sido a tendência dos humanos em geral e dos filósofos em particular ao longo

da história: operar um esquecimento do ser-terminal do ser em benefício de estantes protetores e postergadores. Finge-se assim que a força e intensidade dos estantes ultrapassa, de alguma forma mágica, o poderoso influxo do ser-terminal do ser.[53] Construímos valores positivos para reagir contra a estrutura terminal. Todos os bens que conseguimos construir estão dentro do profundo mal-estar do ser-terminal do ser, com todos os seus desdobramentos. Esse caráter intra-estrutural faz com que mesmo a maior transformação de estantes não afete em nada a estrutura mesma da vida. Toda revolução acontece sempre dentro do ser-terminal do ser, e é – ela mesma – um fato terminal.

Além de serem não estruturais e intraestruturais, os valores positivos são, pois, *contraestruturais*, no sentido de combaterem, afastarem, abafarem, enfeitarem, protelarem ou esquecerem a estrutura terminal do ser, para tornar a vida humana possível. Eles são especificamente reativos, defensivos, reivindicativos. Não apenas não pertencem à estrutura nem podem alterá-la, mas *se opõem* a ela, rejeitam-na e combatem-na. Sendo que temos que construir valores positivos *dentro* da estrutura terminal do ser sem poder modificá-la, e sendo que esta estrutura não se pode viver positivamente – no registro do prazer ou da realização – parece evidente que os valores positivos tenham que ser *reativos* à estrutura terminal do ser; eles não vão na sua mesma direção mas *contra ela.* São *insurgentes*. Trata-se de uma intensa criação de valores que reage contra a estrutura terminal do ser, na impossibilidade de permanecer no mero ser sem a intermediação dos valores positivos gerados no intramundo.

[53] Considero isso como parte do que chamo de "naturalização da ontologia", na qual o motivo do "esquecimento do ser" em benefício de entes fica claro. Trata-se de pensar a questão do esquecimento do ser numa perspectiva naturalista explicitamente rejeitada por Heidegger, que nisto seguiu pegadas igualmente antinaturalistas do seu mestre Husserl.

*Avatares do "dar-se valor": entre o excesso e a decepção*

Muitas vezes alega-se que é precisamente na oposição e na luta que as coisas adquirem valor. Quando elas custam um esforço, elas tornam-se mais e mais valiosas conforme o tamanho desse esforço. Isso poderia ser um bom argumento para provar que tudo o que consideramos como "negativo", na verdade é "positivo", porque é precisamente na luta contra a resistência do mundo que nascem os valores. Mais ainda: só dessa forma florescem. Se fôssemos imortais, saudáveis e sem atritos, não daríamos valor a nada.

Há, sem dúvida, um grande *quantum* de verdade nessa ponderação. Mas do fato de um prisioneiro ganhar a sua liberdade após enormes sofrimentos ou um doente recuperar a sua saúde depois de penas infindáveis, ou do fato desses humanos, por contraste, darem enorme valor ao que recuperaram, disso tudo não se infere que uma situação na qual podemos a qualquer momento perder a liberdade, a saúde, etc., seja boa de viver. É claro que faz parte da invenção reativa de valores – e é parte do enorme mérito do paciente moral – dar um grande valor àquilo por que nos esforçamos muito. Mas não se pode considerar boa a situação em que somos obrigados a gerar valores dessa maneira incômoda, demorada e dolorosa, por mais meritório que seja o humano que conseguir fazê-lo.

Curiosamente, a invenção de valores por reação caracteriza-se pelo fenômeno do "excesso". Os valores positivos que geramos tendem a ser demasiado fortes e expressivos, ao serem produzidos com o intuito de conter uma estrutura que avança dia após dia e trabalha na direção do nosso acabamento. Preocupamos-nos com nossa idade, com a passagem do tempo, e fazemos previsões do que ainda conseguiremos fazer. Nessa intencionalidade da reação eficaz e duradoura, grande parte das vezes nos "excedemos", geramos uma reação bem maior do que o atrito do ser-terminal o exigiria. Estamos o tempo todo gerando comportamentos *excessivamente positivos*, sempre suspeitos de

serem coberturas, fingimentos e encenações do que nos "faz falta". *Como seres sem valor, tendemos a dar-nos demasiado valor, muito mais do que seria preciso*.

Isso é reforçado pelo fato de os humanos desvalorizarem fortemente uns aos outros na tarefa de dar valor a si mesmos. Os outros tentam transformar a minha vida, já árdua e íngreme, em algo ainda mais difícil (desde os novatos em empregos, os calouros em universidades, os recrutas em quartéis, que não são poupados pelos mais antigos, que querem que os novos encontrem todas as dificuldades pelas quais eles mesmos passaram, até os casos em que os outros se comprazem em impedir-me de cumprir meus projetos, por meio de exclusões, discriminações e obstáculos). O nosso valor fica tão baixo sob os ataques dos outros que, quando tentamos nos erguer e nos defender da desvalorização a que somos submetidos, damos a impressão de estar nos dando um imenso valor, sendo que apenas estamos tentando não ser totalmente esmagados. *Precisamos lutar constantemente pela nossa "dignidade", não por termos um valor imenso, mas por não ser-nos reconhecido nem sequer um valor mínimo*. Nesse processo, nossos comportamentos defensivos "exageram", saem de contenção, excedem amplamente seus estímulos.

Em toda ação humana há um componente da situação e um "aporte" – em geral excessivo – dos reagentes, o esforço que eles são capazes de fazer para levar a cabo alguma ação ou atividade. Quanto mais íngremes e desagradáveis as tarefas a serem feitas, e quanto mais penosa for a situação, mais serão exigidos esforços por parte dos humanos para enfrentá-las com sucesso (como no ditado espanhol: *"Al mal tiempo, buena cara"*). Quando a situação é horrível e insuportável, quando estamos nas mãos de outros com alto poder de nos manipular, a contribuição dos reagentes torna-se fundamental (pense na situação dos indígenas durante a colonização, ou dos prisioneiros num campo de concentração ou numa prisão clandestina).

Se você ficar triste e desanimado diante de uma situação terrível ou de uma tarefa pesada, as coisas poderão ficar ainda piores. O esforço que tem que

ser feito diante de situações muito adversas é imenso já no cotidiano, como em trabalhos como os dos lixeiros ou forneadores de pão, tarefas altamente agressivas – tanto por parte dos fornos quanto dos patrões exploradores – que exigem dos reagentes uma atitude especialmente animosa. Mas não devemos nos deixar enganar pelo júbilo que os humanos precisam gerar para suportar uma realidade amarga e esmagadora.

O ser-terminal do ser desdobra-se em relações sociais específicas nas quais *os humanos são terminais uns para os outros*. Os outros são um dos muitos representantes da terminalidade do ser, ao lado de doenças e catástrofes naturais (ou como um tipo particular de doença ou catástrofe). Isso não remete a qualquer tipo de "perversidade" ou "depravação" dos humanos, mas a uma situação estrutural em que eles terão que interagir (voltaremos a isso no capítulo 2). A premente e mútua necessidade de reconhecimento não provém apenas de não termos um "valor em si", mas do fato de estarmos desde sempre colocados numa situação sensível e moralmente adversa, da qual devemos nos afastar por meio, entre outras coisas, do estabelecimento e da árdua manutenção de "relações humanas".

Mas essas relações são facas de dois gumes. Delas pode vir também o máximo *não* reconhecimento, ou mesmo a total desconsideração, na forma das infindáveis crueldades, desprezos e injustiças que os humanos inflingem uns aos outros em situações de mútuo estrangulamento de ações e possibilidades. Cada relação humana é o encontro-desencontro entre seres sem valor buscando ansiosamente construí-lo também nessas relações, mas sempre em risco de estas se constituirem em poderosos impedimentos para isso. É o risco de que o outro, seja propositalmente ou mesmo por descuido, acabe descortinando toda a nudez do nosso desvalor estrutural, do qual partem ansiosas empreitadas valorizadoras e autovalorizadoras.

No cotidiano, costumamos nos empolgar com humanos dando-lhes imenso valor. Mas eles acabam nos cansando quando os conhecemos melhor, quando

nos habituamos com seus gestos, costumes e ações, quando os desinvestimos e eles voltam para seu desvalor estrutural – que sempre esteve ali –, até que outros humanos voltem a valorizá-los. Nessa perspectiva, não é que "percam" algum valor que antes tinham, mas eles recuperam o desvalor de sempre no momento em que o esforço da criação de valores fraqueja. Todas as coisas distantes, no tempo ou no espaço, costumam parecer muito valiosas, mas quando as tocamos ou nos aproximamos delas, o processo de desgaste é inevitável.

O mesmo acontece com os outros a nosso respeito; nós os cansamos porque eles nos põem em contato com seu próprio desvalor. Decepcionar-se com os outros é ressonância de uma profunda autodecepção. O cansaço é o triunfo crucial da terminalidade do ser, que carcome os valores investidos. Quando gostamos de algo ou de alguém, ou quando algo ou alguém nos interessa, conseguimos postergar a inevitável consumação de seu ser-terminal. Quando nos decepcionam, eles conseguem reconquistar o que lhes pertence. A decepção é uma espécie de morte. Desânimo e cansaço reaparecem entre os cascalhos de estantes inevitavelmente derrotados.[54] O nosso desvalor não é criado; apenas são removidos os obstáculos e enfeites que habitualmente o ocultavam, mas ele sempre esteve ali.

### *Acerca da maldição de trabalhar*

Um cenário em que os humanos são claramente terminais uns para os outros é o trabalho. Durante toda a história da humanidade, o trabalho foi necessário para enfrentar as agruras da terminalidade do ser. Essa avança na forma da fome, da sede e da sujeira. Constantemente os humanos têm que produzir alimentos, consumir líquidos e desenvolver atividades que deixam

[54] É claro que podemos tentar lidar com tudo isso com um esforço ético – sugerido por uma ética "negativa", por exemplo, tal como será delineado na parte 3. Mas também veremos as dificuldades estruturais de assumir tal atitude.

resíduos. Alguém tem que produzir alimentos, providenciar líquidos, carregá-los, distribui-los, limpar os resíduos e manter locais, objetos e pessoas limpas, impedir que o mato e a poeira tomem conta dos espaços que se precisam para viver. Desde o começo dos tempos, humanos mais poderosos colocaram outros para fazer os serviços de produção, transporte e limpeza, colocando-os entre eles e a sua própria terminalidade. Depois do fim da escravidão formal, os mais desafortunados tiveram ainda que trabalhar para os mais ricos em condições desvantajosas e humilhantes, trabalhando muito e ganhando pouco, sujeitos a todos os caprichos de seus empregadores que se aproveitam deles para fugir da sua própria desvalia.

No local de trabalho reunem-se os três tipos de atrito do ser-terminal: dor, desânimo e inabilitação moral. Primeiro, a dor. O corpo do trabalhador sua, se retorce, se agacha, é obrigado a adotar posturas agressivas para suas colunas, pernas, pescoços e braços, em função da diversidade de tarefas que é obrigado a enfrentar. Adotam-se posições humilhantes e cansativas que, ao longo dos anos, provocam todo tipo de doenças. Segundo, o desânimo. Uma experiência usual do trabalhador é o tédio, obrigado a ficar parado em seu lugar de trabalho aguardando por clientes, ou desempenhando tarefas repetitivas e aborrecidas, insuportáveis e monótonas durante longas horas. Os muitos que desempenham tarefas de limpeza (de chão, paredes, carros, canteiros, piscinas, etc.) disfarçam o tédio com conversas triviais, comentários tolos, qualquer tipo de diversão com o qual vão aviltando seus espíritos em prol de conseguir suportar a torpe e embrutecedora monotonia do trabalho. Terceiro, o aviltamento moral, porque o trabalhador é obrigado a manter todo tipo de subterfúgios e disfarces para tentar desgastar seus corpos e mentes o menos possível (embora seus patrões pretendam que eles se interessem pela sua empresa e seus ganhos), ou mesmo tentando tirar alguma vantagem material.

Ser obrigado a trabalhar é, pois, um literal mergulho no triplo atrito: o corpo do trabalhador é castigado severamente, seu espírito é devorado pelo

desânimo diante da falta de perspectivas e a sua moralidade se degrada ao nível do mesquinho e calculador.

A maioria das pessoas no planeta troca suas personalidades, ambições e ideais por um trabalho que apenas lhes fornece o assim chamado "sustento". E como em sociedades afirmativas a vida é considerada de "grande valor", qualquer tipo de esforço ou de humilhação é visto como algo "digno" (a famosa "dignidade do trabalho"), mesmo se a recompensa for apenas o mero "permanecer na vida", como se só ela – a "imensa dádiva" de estar vivo – já fosse um pagamento mais do que justo para tantos sofrimentos. Os trabalhadores não têm tempo para dedicar-se ao que realmente lhes interessa. A maioria dos trabalhadores vive em função do seu trabalho, como os antigos escravos; as suas vidas giram em torno de seus locais de trabalho, o lugar de onde tiram o dinheiro para pagar suas contas, comprar alimentos e continuar trabalhando sem perspectivas. O pior de tudo é que nem podem se queixar porque, mesmo mal empregados, ainda estão melhor do que nos horrores do desemprego. A vida insignificante e miserável do trabalho ainda tem que ser louvada e agradecida diante do caráter sinistro das suas alternativas.

A maldição de ter que trabalhar é sofrida sobretudo pelos mais pobres, mas os humanos com dinheiro – especialmente de classe média – também são obrigados a trabalhar duramente, às vezes sem tempo para nada, para assegurar sua boa posição social. Eles têm bom poder aquisitivo, mas seu tempo livre e suas possibilidades de descanso e atendimento de outros desejos e ambições estão muito limitados. Manter uma pequena empresa em funcionamento pode ser tão desgastante quanto o trabalho dos funcionários de uma cozinha. A boa gratificação e a melhor posição social não evitam a escravização da vida em função da tirania do trabalho, do ganhar dinheiro e evitar a desvalorização do que foi ganho, não para acumular grandes fortunas, mas para manter-se numa vida minimamente digna. O mero sustento já demanda imensos esforços.

Bom, dirão os marxistas, você está descrevendo apenas o "trabalho alienado" nas sociedades capitalistas. Mas o trabalho pode ser liberado e liberador, criativo e autoconstitutivo. Em textos muito conhecidos dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx (1993, p. 157) escreveu que, no trabalho alienado do capitalismo, "o trabalhador desce até ao nível de mercadoria, e de miserabilíssima mercadoria; que a miséria do trabalhador aumenta com o poder e o volume da sua produção". Ele vincula internamente uma série de categorias: propriedade privada, divisão do trabalho, capital e propriedade, troca e concorrência, desvalorização do homem e dinheiro; todas elas constituem o trabalho alienado como o conhecemos.

Marx declara que o produto do seu trabalho torna-se estranho para o próprio trabalhador e que ele perde realidade nesse processo. Os objetos de seu trabalho tornam-se uma força hostil e antagônica. O trabalhador torna-se servo do objeto e o trabalho apenas lhe serve para manter sua existência como sujeito físico, sem qualquer gratificação: "quanto mais civilizado o produto, mais bárbaro o trabalhador..." (MARX, 1993, p. 161). O trabalho produz palácios e inteligência para os ricos, casebres, estupidez e cretinice para os pobres. É trabalho forçado e sem espontaneidade; pertence a outro homem diferente do trabalhador. "Se a sua atividade constitui para ele um tormento, tem de ser fonte de gozo e de prazer para outro" (MARX, 1993, p. 167). O senhor do trabalho é o capitalista, e a propriedade privada, uma consequência necessária do trabalho alienado. Aumentos de salário apenas melhoram a situação do escravo sem quebrar a sua escravidão.

Essa reflexão de Marx supõe que a cultura humana possa superar a natureza, uma ideia herdada de Hegel. Pois parece evidente que somos seres naturais e dependemos dos movimentos da natureza para continuar vivendo. A natureza nos agride e desafia permanentemente. É claro que os humanos pioram ainda mais as coisas para outros humanos dentro das relações sociais, "dando uma mão" para as agressões da natureza e fazendo com que elas pre-

judiquem mais certos setores sociais e poupem outros. Mas a ideia de Marx é que adequados manejos intramundanos poderiam suprimir totalmente as agressões da natureza, criando um mundo humano solidário e progressivo.

Considero que isso não seja possível precisamente por sermos seres naturais que, mediante novas agressões mútuas, continuamos o trabalho já agressivo da natureza não humana. (isso é o que quero dizer ao afirmar que os humanos se tornam terminais para outros humanos). Nessa linha de pensamento, penso que a resistência da matéria seja algo de insuperável para qualquer manejo cultural humano, não porque os humanos não sejam capazes de fazê-lo, mas porque não querem ou não podem querer fazê-lo. Como seres naturais submetidos à tirania da vida – reforçada pela ideologia da vida como "o bem mais valioso" – os humanos apenas querem "viver intensamente" essa vida tão "boa", o que inclui livrar-se de trabalhos demasiado penosos (os humanos querem "melhorar de vida", deixar de trabalhar no sol, etc.) e tentar que outros os desempenhem em troca de um salário. Salários mínimos para outros viverem vidas máximas. A "dignidade" do trabalho e o "valor da vida" que o justifica constituem práticas de dominação.

Para entender essa tirania da natureza, exercida por meio da premência do trabalho, partamos de experiências primordiais. Uma imensa quantidade de trabalhadores está dedicada a tarefas de limpeza. As sociedades humanas expelem resíduos, lixo, que alguém terá que recolher, queimar, fazer desaparecer. Até certo ponto, cada um de nós lida com seu próprio lixo, pelo menos até colocá-lo na rua e entregá-lo para a sociedade; o lixo, a sujeira, o residual, possui uma colossal força apelativa.[55] Se não nos livrarmos dele, o lixo tomará conta de nosso entorno, de nossa casa e inclusive de nossas roupas e corpos. Como pode a sociedade se organizar para lidar com o lixo? Poderia não existir lixeiros? Cada um lidaria com seu próprio lixo, não apenas até a própria

[55] Ver mais adiante, no capítulo 3, "Ocultação e ações residuais".

porta, mas até o fim, removendo-o das suas casas, levando-o para o depósito, queimando-o? Pois o lixo é pegajoso e retorna, é difícil determinar os limites de responsabilidade social perante os resíduos.

Seja o que for que fizermos com nosso lixo, mesmo que não oneremos nenhum trabalhador com essa tarefa desagradável, seu apelo agressivo gera compulsivamente algum tipo de trabalho com o qual teremos que ocupar tempo, atenção, preocupação, algum esforço. O lixo é o *experimentum crucis* do sentido do trabalho, pois, tal como o lixo, o trabalho não pode ser estritamente suprimido, mas apenas reorganizado. Supondo que consigamos viver numa sociedade onde não há capital nem trabalho alienado, onde todos vivem dignamente, seria essa uma sociedade sem lixo, sem alguém tendo que trabalhar para removê-lo, isolá-lo ou destruí-lo? Parece haver algo de objetivamente absorvente e desgastante no trabalho enquanto tal, na medida em que se lida com uma matéria que avança agressivamente e interpela. *Parece haver algo de intrinsecamente escravizante no trabalho*, algo que tradicionalmente ficou oculto pelo fato de ele ser executado por escravos.

Muitos trabalhadores, talvez todos, lidam com o residual e acabam transformando-se, eles mesmos, em resíduos. Ainda em sociedades em que esses trabalhadores não existam alguém terá que sujar as mãos com resíduos, perder tempo com eles, desgastar-se, tornar-se residual. Há algo de dominador, tirânico e dogmático no trabalho como conjunto de tarefas indispensáveis diante de algum avanço agressivo da natureza (sujar, comer), auxiliado pelos próprios humanos, que tentam capitalizar a agressividade natural em seu próprio benefício e contra os outros. Somos escravos da natureza, seus proletários eternamente mal pagos. Os poderosos apenas se apropriam inescrupulosamente do mecanismo escravizante da natureza, a nossa exploradora natural. Mas o ponto é que o mal-estar profundo do trabalho é apenas reorganizado e redistribuído em sociedades diferentes. Assim como o lixo tem que ser transferido para algum lugar (ele não pode evaporar), também

o ser-terminal exige que trabalhemos pesado e de maneira desgastante na tarefa de defender-nos dele. A genuína liberação seria a insurgência contra o ser-terminal do ser. Todos deveríamos fazer parte dessa grande revolta ontológica em lugar de explorar-nos e destruir-nos mutuamente.

*Trivialidade e elipse*

Em *O ser e o nada*, o valor é apresentado por Sartre como uma ausência, uma lacuna. O valor é o "ser" do humano, seu "não ser", o ser que ele não pode ser. Os humanos não são, mas valem, ou, em meus termos, "se dão valor", "se fazem valer", lutam para se tornar valiosos, e esse seria precisamente – segundo Sartre – seu específico modo de (não) ser. Seu fazer-se valer estaria além de todo e qualquer ser já dado; é, por definição, um transcender.

Só que em Sartre impera certo estilo elíptico. Ele fala do valor como se fosse um ser do humano, sem acentuar que o ponto de partida da criação de valores é uma situação radicalmente adversa, marcada pela impossibilidade de conformar-se com o valor que se tem, que sempre parece pouco. O conceito sartriano (de raíz heideggeriana) que está mais próximo dessa "situação inicial" é o de "facticidade", mas esta deveria também abranger (contra a assepsia valorativa heideggeriana) a nossa radical falta de valor e a necessidade de "se fazer valer", de inventar um valor para si. A facticidade tem que ser avaliada. A "condenação a ser livres" de Sartre é também uma condenação a dar-nos valor, a ter que nos dar um valor sem o qual não conseguiríamos viver. Apesar da sua filosofia do nada e do transcender, Sartre conserva ainda o linguajar elíptico da metafísica ao não frisar claramente que os valores são inventados a partir de uma situação de radical falta de valor (de falta de ser). Isso permanece implícito em sua crua descrição do humano.

"Que trivialidade!" – poderá, neste ponto, dizer alguém – "Sustentar que todos os valores são inventados, criados, que não há valores intrínsecos!

Isso, nós já sabíamos". Mas não é bem assim. Tradicionalmente, tem-se sustentado que os humanos possuem um valor pelo fato de serem humanos, de pertencerem à espécie humana. Atualmente, muitos sustentam que isso não é suficiente, que o que importa é o que os humanos fazem para se tornarem pessoas dignas. A sua dignidade residiria então nessa capacidade, e não no mero nascimento dentro de uma espécie (Peter Singer alega isso, e também alguns defensores da pena de morte, como veremos na parte 3). Mas essa capacidade de "dar valor" é fundamentalmente uma ação, um esforço, uma tarefa, e não algo dado. Há, pelo menos, algo elíptico quando se afirma que a "pessoa humana" é "intrinsecamente valiosa", não dependendo de cálculos ou ponderações. Aqui a dignidade não é uma "essência" (que seria portada pelas pessoas, e que estaria ameaçada em certas circunstâncias "excepcionais", como guerras e campos de concentração), mas uma atividade existencial e histórica de criação de valores.

Por causa dessa persistente elipse, que apresenta como essência o que é tarefa histórica, não é trivial insistir ainda na questão da criação de valores. Pois constantemente se apresenta essa construção de valores como se fosse algo de plenamente ativo; seu caráter *reativo* é omitido na elipse. É preciso dizer alto e claramente: não temos, no intramundo, *nenhum valor* além daqueles que sejamos capazes de nos dar e dos que os outros nos dão (e que podem ser removidos a qualquer momento). Não há nenhum valor que carregaríamos pelo fato de sermos humanos além daquela capacidade de criar valores (com todos os seus problemas) sob uma imensa necessidade de sentir-nos valiosos. Insistindo num valor da vida humana em termos metafísicos tradicionais, escamoteando a elipse, não nos assomaremos à crua realidade da situação humana, em que permanentemente estamos caindo no desvalor estrutural do nosso ser-terminal, atritado pelo triplo registro do sofrimento do qual tentamos nos afastar. É por isso que a tese de todos os valores serem criados não é trivial e não é desinteressante colocá-la.

## *Questão de* Gestalt

Seres humanos jovens com doenças muito graves (mulheres de 30 e poucos anos com câncer fatal) costumam emitir, no meio de seu sofrimento, veementes declarações de "amor pela vida", e costuma ver-se a sua luta contra a doença como uma sublime prova do imenso valor da vida. Esta é a *Gestalt* predominante, a forma usual de organizar as coisas. Mas se vida e morte, ou, mais rigorosamente, vida e terminalidade (vida e atrito, vida e doença, vida e sofrimento) estão internamente ligados e são faces de um mesmo processo, então é claro que o aparecimento de um câncer aos 30 anos é também uma parte importante do que corriqueiramente pode acontecer numa "vida". A vida é também aquilo que colocou esses seres humanos nessa situação; na vida você pode ter câncer aos 30 anos ou já desde criança. Quando aqueles doentes dizem estar lutando pela "vida" imensamente valiosa, estão lutando pelo câncer aos 30 anos, pelas doenças, pelas calamidades, pelo sofrimento? Não. Estão lutando *contra* essas coisas, e, portanto, *contra a vida*, contra essas dimensões tão trágicas típicas da vida.

Portanto, esse "amor à vida" tem que ser devidamente esclarecido, pois essas dimensões terríveis da vida não são dignas de amor; pelo contrário, merecem *resistência* e *reivindicação existencial*.

Aqui há, pois, uma questão de *Gestalt*. O que esses humanos devem querer dizer é que aquelas partes da "vida" que não contêm doenças demasiado graves (já que pequenas doenças estão sempre presentes), que não sofrem de calamidades demasiado terríveis, aqueles momentos em que a terminalidade do ser nos deixa alguma folga para respirar e obter algum prazer ou realização, essas partes específicas da vida são boas e vale a pena lutar por elas. Mas isso é tautológico: as partes boas da vida são boas. Numa *Gestalt* integrada, "vida" é o conjunto desses momentos tanto como o câncer aos 30 anos ou como o sofrimento corriqueiro em qualquer vida humana.

Daí que seja incongruente e estranho que os doentes estejam sofrendo terrivelmente porque foram mortalmente feridos pela vida, mas que, ao mesmo tempo, cantem louvores à vida que os está destruindo. É óbvio que eles se referem aos momentos de respiro e de folga que a vida ainda lhes deixa; mas isso, não é demasiado pouco para louvar? Cantar louvores aos raros e esforçados momentos nos quais, pelo nosso próprio esforço, conseguimos assomar a cabeça, no meio da luta íngreme pela sobrevivência, respirar um pouco de ar fresco e voltar a mergulhar nas sombras? Pois a vida não nos dá nada, tudo o que temos arrebatamos, roubamos, como forçados ladrões ontológicos.

É sempre tremendamente emocionante ver este imenso esforço humano por continuar amando aquilo que não nos ama, louvando aquela vida para a qual somos totalmente indiferentes, que nos ignora e finalmente nos expele e esquece. O amor pela vida não é amor correspondido.

## 1.11 Afinal de contas, o que os filósofos significam com "valor intrínseco da vida humana"? (Contra Ronald Dworkin)

Muitos autores considerados "importantes" ainda falam como se "valores intrínsecos" efetivamente existissem. Um exemplo disso é Ronald Dworkin, que fala bastante sobre "valor intrínseco" da vida humana, mas que – à luz de minhas considerações – parece identificar, de maneira difícil de entender, valor "intrínseco" e valores atribuídos à vida pelos humanos de maneiras perfeitamente *extrínsecas*. Dworkin (2003, p. 96) escreve:

> Acreditamos ser intrinsecamente lamentável que a vida humana, uma vez iniciada, tenha um fim prematuro. Em outras palavras, acreditamos que uma morte prematura é intrinsecamente má, mesmo quando não represente nada de mau para uma determinada pessoa [...] A grande maioria das pessoas que têm opiniões

> fortes sobre o aborto – tanto liberais quanto conservadoras – acredita, ao menos intuitivamente, que a vida de um organismo humano tem valor intrínseco seja qual for a forma que assuma

Ele afirma que o aborto pode ser condenado não por supor que o feto possa ter interesses ou expectativas ou suscetibilidade à dor, mas simplesmente porque "consideramos a vida como um valor sagrado e intrínseco".

Ele muitas vezes declara que isso é a opinião ou atitude predominante em nossas sociedades, e isso lhe parece um critério suficiente para apoiar a ideia de um "valor intrínseco da vida" (DWORKIN, 2003, p. 97, 114, 123). Já de início, ele fala da "nossa convicção comum de que a vida humana, em qualquer forma, tem um valor sagrado, inerente, e que quaisquer de nossas escolhas sobre o nascimento ou a morte devem ser feitas, na medida do possível, de modo que seja respeitado, e não degradado, esse profundo valor" (prefácio, VII, p. 13, p. 96, p. 100, e em numerosos lugares da obra). Ele mesmo admite que: "A ideia do valor intrínseco da vida pode parecer misteriosa, e devo tentar fazer com que pareça menos" (DWORKIN, 2003, p. 96).

Na verdade, quando Dworkin fala de um "valor intrínseco da vida humana", nos diversos contextos em que essa ideia aparece em seu livro, creio que ele se refere a várias coisas diferentes, nenhuma das quais nos obriga a aceitar a tese de um "valor intrínseco" da vida. Tentarei relacionar algumas:

*i*) Os seres humanos possuem uma *autonomia* que os torna invioláveis; essa inviolabilidade é sagrada, não temos direito a matar ou prejudicar ninguém; este é um sentido em que a vida humana seria sagrada.
*ii*) Os seres humanos em geral *não querem perder suas vidas*, as conservam fervorosamente, fazem de tudo para continuar vivendo; é por isso que devemos considerar as suas vidas como sagradas e invioláveis.

*iii*) Os seres humanos em geral *dão valor a eles mesmos*, se consideram valiosos, creem que suas vidas têm um valor, e esse sentimento deve ser sagrado para qualquer um.
*iv*) Os seres humanos têm medo de *perder a sua individualidade*, a sua identidade, a sua particular inserção no mundo como sendo esta e não aquela pessoa; isso torna a vida inviolável e sagrada.
*v*) Os seres humanos estão profundamente *interessados* na empreitada de viver, de enfrentar problemas e tentar resolvê-los; não temos direito de impedir essa dedicação e interesse, e isso constitui o caráter sagrado de suas vidas.

Esses são alguns dos contextos em que Dworkin afirma o "valor intrínseco da vida humana". *Ora, podemos não negar nenhum desses pontos; só que nenhum deles precisa da ideia de um "valor intrínseco da vida humana"*. Essas situações são todas compatíveis com a falta de valor intrínseco da vida humana, e são todas sustentáveis usando apenas os valores *reativos* ou contraestruturais aqui apresentados. Os seres humanos podem "dar valor a si mesmos" sem por isso terem um "valor intrínseco". O fato de serem autônomos, de quererem continuar vivendo, terem uma boa opinião de si mesmos, temerem perder sua individualidade ou estarem interessados em seguir fazendo coisas, pode ser compreendido como parte do esforço que os humanos fazem para inventar os valores no meio do mal-estar sensível e moral. *Eles podem ser, pois, considerados como invioláveis sem por isso ter de se admitir qualquer "valor intrínseco"*. Os humanos poderiam estar desesperados por manter ou desafiar uma vida sem valor por falta de alternativas ou desespero; neste caso, a vida não seria "valiosa" e, não obstante isso, os humanos seriam invioláveis na sua tendência a querer mantê-la assim mesmo. A vida de outro pode ser "sagrada" para mim, no sentido de inviolável, sem ela ser em si mesma "sagrada" no sentido de "intrinsecamente valiosa". Algo de má qualidade pode ser objeto de respeito e ser considerado sagrado, na medida em que reconheçamos a seu possuidor a autonomia e o direito de conservar algo que lhe pertence, mesmo sem valor.

De maneira que Dworkin não tem apresentado um único argumento em favor do "valor intrínseco da vida humana", mas apenas da sua inviolabilidade e caráter sagrado para os outros, o que pode perfeitamente ser exprimido sem qualquer apelo a "valores intrínsecos". O que merece respeito – não digamos "reverência", um termo quase religioso que Dworkin e muitos ainda usam – não é a vida, mas os esforços humanos na vida para tentar melhorar as más condições (muitas vezes péssimas) que a vida nos coloca para viver. Os esforços humanos são emocionantes e dignos de respeito, e não a vida como mero meio material adverso e resistente. Contrariamente à ideia do "valor intrínseco" da vida, poderíamos formular um imperativo (ver parte 3) do seguinte teor: "Nunca consideres a vida como fim, mas sempre e em todo momento apenas como meio".

A mera vida é importante apenas como meio para construir coisas valiosas contra a própria vida (vida-morte, vida-terminal), de maneira que a preservação da vida mesma não pode ser exigência ética primária. O sagrado são as criações humanas de valores. Por isso é estranho considerar a vida como "valor supremo". Pensa-se que, por serem sublimes os valores que construímos na e contra a vida, a vida mesma deve ser sublime. Mas a vida pode ser vista apenas como meio material para construir coisas sublimes.

Curiosamente, Dworkin fornece vários exemplos de objetos que ele considera como tendo "valor intrínseco" – o conhecimento, a experiência, a arte, a natureza – sendo que: *i)* nenhum deles constitui *a* vida, mas coisas que fazemos ou encontramos *dentro da* vida; essas coisas caem todas sob o que chamei de invenção intramundana de valores; nada, pois, de "intrínseco"; *ii*) Em segundo lugar, o valor que esses objetos adquirem no intramundo é sempre relacional e, portanto, pode provocar desvalor (o que mostra que não são valores absolutamente positivos): o conhecimento, a experiência, a natureza e mesmo a arte podem prejudicar, especialmente em excesso. A própria

ideia de haver uma imensa perda quando alguém – sobretudo jovem – morre[56] ou quando uma obra de arte é perdida ou estragada, depende de atribuição cultural, convencional e comunitária de valores. Sofremos essas perdas porque construímos certos valores que tornaram esses seres humanos ou coisas muito preciosos. O sentimento de que essas coisas são "valiosas em si mesmas" ou "intrinsecamente valiosas" é apenas o resultado de uma internalização profunda desses valores culturais, mas aos sentimentos ou intuições do "valor intrínseco" de seres humanos ou de coisas não corresponde nada que possa ser defendido com argumentos filosóficos.

[56] Sentimento profundamente contestado pelo "argumento da substituição" apresentado antes: as pessoas são consideradas "valiosas em si mesmas", mas quando morrem são rapidamente substituídas por outras. Algo com tão poderosa capacidade de substituição parece ter, claramente, um valor relacional e convencional, e não "intrínseco".

# CAPÍTULO 2

# A TESE DA INABILITAÇÃO MORAL

## 2.1 A ideia mesma de inabilitação moral e suas dificuldades

A invenção de valores positivos no intramundo possui uma última característica, a mais fundamental de todas. Além de os valores positivos não serem estruturais, mas sempre intraestruturais e gerados contra a estrutura terminal do ser, *parece inevitável que essa criação de valores positivos tenda a provocar prejuízos e perturbações em outros humanos que estão fazendo o mesmo*, ou seja, criando valores positivos para tentar dar-se um valor do qual imperiosamente precisam para amenizar, protelar ou tentar de eliminar os atritos da terminalidade de seu ser. O mal-estar da situação humana fornece uma limitação originária dentro da qual esse mal-estar se distribui de formas diversas nos diferentes tipos de mal-estares que os humanos impõem uns aos outros, não forçosamente por "maldade", mas pela situação em que se encontram e pelas ações que têm que realizar em decorrência da mesma.

Provocar mal-estar em outros aparece, numa primeira visão, como algo moralmente oneroso de acordo com os critérios das éticas afirmativas vigentes, pois elas nos aconselham a tentar ajudar os outros ou, pelo menos, não prejudicá-los. Se conseguíssemos mostrar que prejudicamos os outros – não todos indiscriminadamente, mas sim pelo menos alguém em algum momento das nossas ações em diversos cenários, no exercício mesmo da criação de valores positivos, numa espécie de situação moralmente trágica – isso apontaria para o fenômeno que eu gostaria chamar de "inabilitação

moral", a impossibilidade estrutural de, em algum momento (não, claro, em *todo* momento) agir no mundo sem prejudicar ou manipular alguém.

Todavia, nem todas as formas de prejuízo aos outros parecem moralmente imputáveis, uma vez que podemos prejudicar os outros sem intenção de fazê-lo, ou com outros propósitos que teriam apenas como efeito colateral o prejuízo a outros. Haverá que se analisar casos para avaliar o caráter realmente antiético do prejuízo provocado aos outros pela criação intramundana de valores, e ver se a totalidade das ações humanas moralmente inabilitadas são antiéticas (tese forte), ou se as ações antiéticas são somente um subconjunto das ações moralmente inabilitadas (tese fraca). Tentarei mostrar que mesmo a tese fraca já seria suficiente para colocar a inabilitação moral como terceiro elemento estrutural do desvalor da vida humana, ao lado da dor e do desânimo, e certamente como o mais grave dos três do ponto de vista ético. As nossas vidas, além de serem dolorosas e desanimadas, têm que suportar ainda o ônus trágico da inabilitação moral.

Nos livros e escritos sobre ética na literatura disponível, notamos algumas ideias e atitudes que são aceitas de maneira quase indiscutível. Estas são, pelo menos, as seguintes: a) que a maioria das pessoas observa as exigências éticas; b) que eu, em particular, em cada caso, obedeço às exigências éticas em meu comportamento (posso, de vez em quando, cometer pequenas incorreções que eu mesmo serei o primeiro a reconhecer e tentar corrigir); c) em decorrência de a), o antiético aparece como algo de excepcional em certos tipos muito específicos de pessoas: o desonesto, o negligente, o "pilantra", o "picareta", o aproveitador, o corrupto, o cético moral, o niilista, o doente moral; d) em decorrência de b), pensa-se que todas essas figuras do antiético aparecem sempre no âmbito do outro, dos outros diferentes de mim; eu nada tenho a ver com eles; ocupo o lugar isento do denunciador moral, profundamente preocupado com a moralidade e escandalizado pelas suas transgressões.

Se a tese da inabilitação moral pode ser sustentada, todos esses usuais imaginários serão contestados de uma maneira ou outra. Na perspectiva ético-negativa, o antiético não é, em absoluto, o excepcional, mas o corriqueiro; é o ético, pelo contrário, o que brilha como exceção rara, decorrente de um enorme mérito pessoal, nunca plenamente realizado. E, finalmente, eu mesmo – que falo e denuncio falhas morais – *estou envolvido*: a denúncia não me isenta de ficar abrangido pelo que denuncio.

Há mais dois imaginários usuais, algo mais sutis, nas exposições sobre ética: e) os filósofos morais se contentam em estabelecer quais são as condições de um agir "moralmente correto", mas não se preocupam em indagar onde – em quais contextos e circunstâncias – acontece esse agir moralmente correto. Não são sensíveis ao fenômeno dos humanos poderem ser moralmente corretos dentro de um âmbito de total incorreção moral, fenômeno que chamo de "moralidade dentro da imoralidade", ou "moralidade de segundo grau"; f) os filósofos morais se contentam em estabelecer quais são as condições de um agir "moralmente correto", mas não percebem o fenômeno de que a mesma moralidade pode ser utilizada como poderosa arma de dominação; as "cruzadas pela moralidade", "lutas contra a corrupção" e mesmo a aplicação dos procedimentos punitivos contemplados nas leis e na Constituição de um Estado formalmente democrático, mesmo que internamente consistentes, podem ser usadas como poderosos mecanismos de discriminação e perseguição, visando motivos particulares.[1]

[1] Depois de ter feito um filme sobre corrupção policial (*Serpico*, 1973), o diretor de cinema norte-americano Sidney Lumet fez outro, *O príncipe da cidade* (1981), mostrando toda a corrupção da própria campanha moral contra a corrupção policial. Esses filmes podem mostrar em imagens uma primeira ideia sobre esse tema usualmente ausente dos livros de ética. O processo de *impeachment* da presidente eleita Dilma Rousseff no Brasil pode fornecer um exemplo não cinematográfico do mesmo fenômeno. A preocupação com a moralidade pode permitir "golpes democráticos". A lei não é um limite da inabilitação, mas um de seus procedimentos.

As ideias gerais em torno da "inabilitação moral" foram sempre veementemente rejeitadas nas discussões sobre ética, especialmente em virtude da "vigência" das ideias a-d. Por isso é importante tentar expô-las com todo cuidado e clareza (embora eu pense que elas continuarão sendo rejeitadas, independentemente do que eu arguir. A inabilitação moral é uma dessas ideias destinadas a serem rejeitadas). Essas ideias são, basicamente, as seguintes:

A criação de valores positivos é sempre esforçada e dispendiosa, faz-se muito para obter muito pouco. Criamos valores de maneira compulsiva, ansiosa e hesitante, sempre acuados pela presença da dor, do desânimo e das agressões dos outros em suas diversas variantes. Dada a nossa condição terminal, a criação de valores positivos, longe de ser produto da liberdade – como habitualmente se apresenta – constitui uma premente necessidade de sobrevivência: *ou criamos valores positivos ou desaparecemos* (não conseguiríamos viver muito tempo sem uma constante e boa alimentação da nossa autoestima e da nossa necessidade de segurança). Mas, precisamente pelo fato de os valores positivos serem construídos em espaços estreitos de manobra, dentro de uma complicada rede holística de ações, acabam prejudicando outros projetos humanos. Criamos valores em espaços afogados, estreitos, estrangulados.

Por estarmos inseridos numa situação basicamente incômoda, ameaçadora, premente e apelativa (sintomas de um "mal-estar profundo"), porque só podemos criar valores positivos de maneira reativa e em espaços pequenos, prejudicamos outros humanos. O fenômeno que chamo de "inabilitação moral" consiste nesse prejudicar e desconsiderar os outros, nem sempre de maneira intencional, mas como produto inevitável do ambiente estreito no qual somos obrigados a entender situações e tomar decisões. Essa invenção premente e reativa de valores, com a terminalidade avançando dia a dia (ficamos velhos, nosso corpo adoece, as oportunidades diminuem, etc.) e com os outros nos fazendo adoecer, nos tornando mais velhos, fechando espaços de ação, etc., deixa espaço insuficiente para uma moralidade ética como

exigência de consideração pelos outros e de não manipulação, no sentido da AEF. Isso é o que temos que entender melhor.

Se considerarmos moralmente incorreto ("imoral", no jargão tradicional) apenas aquilo incorreto (que não considera os outros) *feito intencionalmente*, não podemos equacionar "moralmente inabilitado" com "imoral". Gostaria de apresentar a inabilitação moral como algo que *acontece com os humanos* como parte da *situação* na qual se encontram estruturalmente, podendo emanar da sua vontade ou ocorrer sem a mediação da sua intenção. Os humanos estão moralmente inabilitados mesmo sem serem propositalmente "imorais". Entretanto, é muito importante elucidar mais cuidadosamente essa noção de "proposital" (ou "intencional"), e não deixar tão rapidamente que ações altamente prejudiciais para outros sejam isentadas moralmente, de maneira sumária e irrefletida, apenas por alegar-se não terem sido "propositais" ou serem "não intencionais". Essa noção é complexa e costuma ser usada de maneira autobenevolente e de má-fé.

*Três tipos de inabilitados morais*

É crucial formular da maneira mais clara possível a importante noção de "inabilitação moral", em torno da qual se joga o destino mesmo da ética (em particular a decisão entre ética negativa e negação da ética). Eu vou destacar três tipos de seres humanos, tipologia relevante para esclarecer a noção de "inabilitação moral". Vou chamá-los: *inabilitados consentidos ativos* (ICA), *inabilitados consentidos passivos* (ICP) e *inabilitados dissentidos* (ID). Tentarei caracterizá-los adequadamente.

Os *inabilitados consentidos ativos* são aqueles que, vendo que suas ações benéficas para si mesmos prejudicam outros, não se importam com isso. Enfrentam a vida como uma luta ou um jogo entre eles mesmos e os outros, e tentam simplesmente tirar vantagens das situações. A esse conjunto pertencem

os bandidos, os pilantras, os corruptos, os assassinos, os nazistas ou estalinistas (os carrascos da direita ou da esquerda) convictos da necessidade de exterminar outros grupos humanos, os torturadores e burocratas de sistemas totalitários que participam diretamente da violência sobre outros, mesmo que não para próprio benefício, mas em decorrência de uma crença fanática ou mesmo de colaboracionismo inerte, etc. Mas esses são casos extremos; existem também ICA cotidianos, por exemplo, aqueles que fazem uma conexão caseira para usufruir da água ou da luz ou do sinal de TV por assinatura, despesa que eles sabem que será paga pelo vizinho. Ou aqueles que se aproveitam de sua posição hierárquica superior para fazer com que seus subalternos executem tarefas que eles mesmos teriam que realizar. Na linha de argumentação que estou seguindo, eu prefiro considerar como ICA tanto os "grandes crimes da humanidade" quanto aquelas ações cotidianas que se baseiam no mesmo princípio: aproveitamento plenamente consciente e proposital de uma situação de prejuízo de outros. Não são relevantes, pois, nesta linha, as "grandes" ou "pequenas" consequências das ações, mas a intenção ou propósito delas de simplesmente tirar vantagens para si mesmo de um prejuízo plenamente consciente sofrido por outros (embora os casos extremos nos horrorizem muito mais).

Os *inabilitados consentidos passivos* são aqueles que, com a sua indiferença e omissão, contribuem direta ou indiretamente para a instauração ou perpetuação de estados de coisas que provocam prejuízos para outros humanos. São todos aqueles que, colocados numa situação de injustiça e de penúria, onde outros humanos passam necessidades ou são discriminados e perseguidos, nada fazem para atenuar ou acabar com essa situação. A esse conjunto pertencem os cidadãos que, durante a escravatura, a conquista espanhola ou o nazismo, viam o sofrimento de milhares de humanos e não faziam nada para evitá-lo ou atenuá-lo, tentando simplesmente se acomodar na situação em que eram privilegiados. Mas também aqueles que se encolhem de ombros diante da pobreza que os rodeia nas grandes cidades, pensando apenas no

bem-estar de si e da sua família e amigos. Também aqueles que, em períodos de seca, ficam indiferentes aos programas de distribuição racionada de água porque dispõem de um sistema próprio de fornecimento. Ou aqueles que sabem perfeitamente da conduta imprópria de outros, mas fazem "vista grossa" para não se envolver ou "complicar a vida".

Há formas bastante corriqueiras de indiferença a respeito dos outros, totalmente banalizadas no cotidiano; por exemplo, a atitude de alguém que se isola totalmente durante as suas férias ou licenças, não atende telefone, não consulta correio, não atende a porta, sem se importar com a necessidade – pessoal ou profissional – que outros possam ter em comunicar-se com ele ou ela durante esse período. Enquanto os ICA se dispõem claramente ao prejuízo dos outros, os ICP são os "indisponíveis", aqueles que não estão onde poderiam impedir ou amenizar prejuízos.

À primeira vista, não pareceria demasiado problemático onerar moralmente os IC, ativos ou passivos, como imputáveis e responsáveis pelas suas ações ou omissões prejudiciais. Entretanto, os passivos ainda poderiam alegar que, sobretudo em situações muito especiais como o nazismo, é moralmente justificável permanecer quieto, sendo que o perigo de se envolver é imenso e os resultados, inglórios. Ou que, denunciando um corrupto, se arriscam a ter a sua vida e a vida das suas famílias ameaçadas e infernizadas. A pessoa que se isola totalmente pode alegar que está exausta e doente, e que não se restabelecerá se não se desconectar de todas as suas relações.

No caso dos inabilitados ativos, esse tipo de justificativa torna-se mais difícil, mas não impossível: mesmo um bandido pode alegar que estava disposto a levar uma vida honesta, mas que foi levado ao crime por tremendas injustiças cometidas contra ele (como o protagonista do clássico *O dinheiro*, de Robert Bresson). Os que fazem conexões piratas podem alegar estarem em condições econômicas penosas por causa da desonestidade de outros (administradores, governantes, etc.). Mesmo os nazistas podem justicar-se

alegando que estavam com medo do avanço comunista. Tantos os ICA quanto os ICP podem alegar serem produtos ou vítimas de outras inabilitações morais (dentro de uma rede complexa de ações). Gostaria de poder apresentar o fenômeno da inabilitação moral de tal forma a incluir não apenas a incorreção de ações pontuais, *mas também o fato de muitas incorreções serem reações a outras inabilitações anteriores dentro da rede*, o que torna muito mais complicado do que habitualmente se supõe avaliar ações humanas do ponto de vista ético, dentro do emaranhado da rede. Os que julgam ações muito severamente tendem a isolá-las da rede de ações, sem observar outras ações antiéticas feitas anteriormente, o que pode ser injusto ou insuficiente.

O caso mais problemático, entretanto, é o terceiro, o dos *inabilitados dissentidos*. Estes são aqueles humanos que, devido à complicada situação em que se encontram, em espaços pequenos e dentro da rede de ações, afetados pelos incômodos de seus corpos, mesmo não participando ativamente de nenhum prejuízo aos outros (inclusive espantando-se da mera ideia de provocá-lo), e mesmo se posicionando e saindo de uma postura de indiferença ou de indisponibilidade, mesmo assim, pela própria complexidade das situações, acabam, de uma maneira dita "não intencional" ou "não proposital", prejudicando algum outro humano em pelo menos um dos seus muitos cenários de atuação.

Um professor pode ser extremamente rigoroso e sério em suas atividades de ensino, exigindo pontualidade e assiduidade a seus alunos, assim como empenho em seus estudos (todas essas exigências evidentemente positivas e benéficas para seus pupilos). Entretanto, esse rigor pode fazer com que muitos alunos potencialmente competentes desistam de continuar seus estudos por não conseguirem acompanhar o elevado padrão de exigências desse professor. Ou, pior ainda, poderá provocar em algum aluno marcas psicológicas que lhe façam grande mal no futuro. Progenitores extremamente atentos e carinhosos com seu filho único podem acabar por torná-lo um ser humano inseguro e ressentido. Alguém instala um sistema de segurança nas janelas de sua casa para proteger

a sua família durante suas viagens, mas é esse mesmo sistema de segurança o que impede a sua mulher e filhos de se salvarem de um ataque de assaltantes.

Em todas essas situações o problema é o seguinte: mesmo aquilo de positivo que foi instaurado para proteger e beneficiar torna-se, pela força das circunstâncias, um prejuízo para alguém (e frequentemente, para aqueles mesmos que se tentava proteger ou beneficiar). O papel do acaso – quase nunca levado em conta nos livros de ética – é aqui fundamental.[2]

Existem também os casos de atrapalhação, incompetência ou ignorância. Eles seriam ICA, ICP ou ID? Pois nesses casos, alguém prejudica outros não de maneira proposital, nem tampouco por indiferença, nem estritamente pela fatalidade das circunstâncias, mas pelo próprio descuido ou negligência. Por exemplo, alguém limpa uma arma carregada na presença de outros e acaba ferindo um deles. Isso não foi proposital, não foi produto de uma omissão (pois se tratou de um ato), nem foi totalmente um acidente, mas produto de negligência ou excesso de confiança ou de ignorância, algo que não teria acontecido se tomadas as devidas precauções. De acordo com as peculiaridades de cada caso, esse tipo de ação poderá ser incluído em um ou outro grupo: poder-se-ia descobrir que quem limpava a arma visava realmente ferir ou matar alguém (nesse caso, ele seria um ICA); ou que seu descuido foi produto de uma omissão ou indiferença – por exemplo, esquecer de conferir

[2] O diretor polonês Krystoff Kieslowski fez muitos filmes sobre o papel do acaso nas decisões humanas e inclusive na formação de personalidades. O mais específico chama-se, precisamente, *Acaso* (1981), em que pequenos acontecimentos (como perder um trem) têm efeito crucial nas decisões políticas e existenciais dos humanos, não levados por profundas convicções ou vocações, mas pela força tirânica das circunstâncias. É dessa forma que ações bem-intencionadas podem acabar em catástrofe. E não apenas em filmes. O filósofo Vilém Flusser perdeu a vida num carro dirigido pela sua esposa (que saiu ilesa do acidente), pois ele não dirigia por ter problemas de visão. Só a esposa dirigia, precisamente, para evitar acidentes. A mulher não agiu imoralmente com seu marido, mas como ela estava – como todos os humanos – moralmente inabilitada, prejudicou a pessoa amada, inclusive numa ação intencionalmente protetora.

a arma antes da limpeza – (isso cairia num ICP), ou poderia ver-se como um puro acidente, produto da fatalidade.

Quero falar em "inabilitação moral" também no caso dos ID, no sentido de os humanos estarem como tragicamente colocados em situação de prejudicar outros "sem intenção" de fazê-lo (e, muitas vezes, com intenção de fazer o bem, de proteger ou beneficiar). Como apontei antes, gostaria de ver a inabilitação moral como algo que *acontece com* os seres humanos em todos os casos (mesmo no caso dos IC, ativos ou passivos), pelo fato de terem sido assimetricamente colocados, no ato de ser nascidos, numa situação de estrangulamento e espaços pequenos de ação. Essa situação afeta a todos os humanos, mas é nesse terceiro grupo que ela aparece da maneira mais clara. Nesse caso, os humanos estão moralmente inabilitados, no sentido de impedidos de beneficiar ou mesmo impelidos a prejudicar todos os envolvidos, sem terem tido a intenção ou o propósito de fazê-lo nem mesmo na forma passiva da inabilitação consentida. Aqui não se acentua a imputabilidade (sempre complexa e ambígua devido ao próprio caráter brumoso da noção de "proposital" ou "intencional"), mas o prejuízo objetivo feito a alguém.[3]

Por outro lado, como os seres humanos atuam em muitos cenários diferentes, é muito difícil, empiricamente, que eles, mesmo sendo inocentados em situações de ID, não prejudiquem alguém, de maneira consentida ou dissentida, em algum outro (pelo menos um) dos cenários onde atua. É também importante perceber que não há limites nítidos entre os três tipos

[3] Poderia-se dizer que, dessa forma, assume-se a perspectiva da vítima. A mulher de Flusser poderá mostrar que não foi a sua intenção matar seu marido naquele acidente. Podemos acreditar nela. Mas o fato bruto é que seu marido morreu em decorrência de uma ação sua. Mostrar que "não foi proposital" poderá acalmar seus sentimentos de culpa (e, certamente, isentá-la no âmbito jurídico), mas em nada atenuará o lamentável da perda. O sentimento de ter agido erradamente, que muitas pessoas nessa situação continuam sentindo, mesmo quando provado que não houve intenção, pode ser um sintoma de sermos sempre culpados dos que destruímos (e, como depois veremos, dos que procriamos), mesmo "sem intenção".

de humanos: consentidos passivos podem passar a ser ativos, e dissentidos podem passar a consentidos ativos. Então, mesmo que alguém possa isentar-se na maioria de suas ações mostrando-se apenas como um ID, é muito difícil que ele não seja um IC, ativo ou passivo, em *nenhum* de seus outros âmbitos de ação. Isso quer dizer que, embora qualquer um possa provar que não prejudicou alguém intencionalmente em casos pontuais, é difícil imaginar que, *na totalidade* dos casos em que prejudicamos alguém, sempre e invariavelmente estivemos numa situação de não intencionalidade. Uma vida humana é um complexo de ações que constantemente se deslocam do consentimento ativo ou passivo ao dissentimento e vice-versa, e deveríamos avaliá-la de maneira ampla e abrangente.

*O que significa a frase "Não tive a intenção"?*

Neste ponto, é muito importante investigar melhor as próprias noções de "intencional" e "proposital", porque elas são fartamente utilizadas, no cotidiano, para rapidamente isentar-se de responsabilidades e imputações. Antes de situar tranquilamente uma ação humana no terceiro grupo (os humanos adoram pronunciar as palavras: "não foi a minha intenção ofender (incomodar, acusar, constranger)", ela tem que ser cuidadosamente analisada para ver se não houve na ação algum tipo de consentimento. Os limites entre "intencional" e "não intencional" costumam ser difusos, de tal forma que pode ser necessária uma argumentação para mostrar cabalmente a alegada "não intencionalidade".

Dirijo meu carro levando a minha família e me recuso a parar num hotel da estrada porque sinto vontade de continuar e prefiro dormir numa cidade. Essa decisão prejudica um de meus filhos que, totalmente exausto pela viagem, chega doente. Poderia-se dizer: são coisas que acontecem, ninguém é culpado; trata-se de um efeito colateral pelo qual o pai não pode ser responsabilizado; foi "sem intenção", ou ainda "com a melhor das intenções".

Entretanto, talvez se possa mostrar que a decisão de continuar foi irresponsável por não se ter ponderado todos os fatores relevantes, e a doença do filho ser um prejuízo evitável. Mas a questão é trágica porque o pai podia estar pensando na segurança da sua família quando decidiu não pernoitar na estrada. São situações nas quais toda decisão carrega problemas e riscos, e as ações oscilam entre o consentido e o disentido.

A noção de "proposital" costuma vir carregada de autobenevolência. Os seres humanos prejudicam outros e logo dizem: "Mas não foi essa a minha intenção", seguido de um pedido de desculpas. Mas isso é demasiadamente vago e difícil de comprovar em práticas humanas efetivas. Não é suficiente declarar que "não foi proposital" para isentar moralmente uma ação, dada a ambiguidade na qual, usualmente, acontecem as ações humanas dentro da rede de ações, e a tendência dos humanos a dar-se valor e a isentar-se do que possa colocá-los em situações constrangedoras ou prejudicá-los.[4]

Nas éticas afirmativas, fala-se de ser mais meritório um ser humano que não se esforça por ser moral, por sê-lo já naturalmente, do que aquele outro que consegue ser ético somente devido a um grande esforço. Disso costuma-se deduzir que um humano pode ser "bom" de maneira irreflexiva, não intencional, e que inclusive esta seria a maneira mais genuína de ser bom, aquela em que o agente já nem se esforça por ser moral. *Mas a mesma coisa se pode dizer da "imoralidade" que já deixou de ser proposital e se tornou totalmente espontânea*, por exemplo, naqueles que são inconsiderados sem se darem conta de que o são, como se já tivessem internalizado totalmente o hábito da desconsideração pelos

[4] Hannah Arendt tentou mostrar que ações atrozes podiam provir não de "intenções atrozes", mas da simples ausência de pensamento e de reflexão, e da banalização das atrocidades num comportamento burocrático não isento de "boas intenções". Com isso, Arendt "estava questionando a longa tradição teológica, filosófica, moral e legal de que as más ações supõem más intenções e maus motivos, e que o grau de maldade manifestado pelos atos corresponde ao grau de malícia dos motivos. [...] o fenômeno que Arendt enfrentava era um em que se cometiam atos monstruosos sem motivos monstruosos". (BERNSTEIN, 2012, p. 337-38, tradução minha ).

outros. Isso não retira desse agente seu caráter antiético; antes pelo contrário, *talvez seja este o ser humano mais genuinamente antiético, aquele que não precisa mais ter a "intenção" explícita de ser inconsiderado, mas que já o é naturalmente.*

A "intenção" não parece, pois, tão relevante, como foi pensado tradicionalmente, na hora de julgar moralidade ou imoralidade, por ser uma noção escorregadia, imprecisa e que sempre pode ser utilizada de maneira venal. Pode continuar sendo utilizada, mas de maneira muito mais cautelosa do que habitualmente.

A questão central é que os humanos estão inseridos numa situação na qual é empiricamente quase impossível não estar em algum desses três conjuntos de inabilitados, seja porque o decidimos abertamente, seja pela nossa passividade, seja pela fatalidade das circunstâncias e imprevisibilidade das ações, ou por atrapalhação ou falta de cautela. Parece que estamos sempre prejudicando alguém, inclusive quando pretendemos ajudá-los. Às vezes as más consequências das nossas ações são remotas e não as percebemos; os pais já terão morrido antes de perceberem o dano que fizeram a seus filhos dando-lhes certo tipo de educação. Só nossos descendentes sofrerão as consequências nefastas de decisões nossas – políticas, econômicas, etc. – tomadas no presente. "Inabilitação moral", diferentemente de "imoralidade", implica que as nossas ações estão, dentro da rede, em permanente risco de desconsideração de alguém, de maneira inevitável, por melhores que sejam as nossas "intenções", e que isentar-se é mais difícil do que habitualmente se pensa. Não basta dizer "Foi sem querer", ou "Não foi a minha intenção". Não é tão simples determinar a pertença de uma ação a um ou outro grupo. E não basta tampouco "reconhecer o erro" ou "se desculpar", pois para as vítimas de uma decisão errada isso não faz a menor diferença.

A inabilitação está formulada em termos de "desconsideração", no sentido em que aparece na AEF, e afirma que inevitavelmente desconsideraremos alguém, em circunstâncias específicas, seja de maneira abertamente proposital, seja pela nossa indiferença e caráter omisso, seja por atrapalhação e

descuido ou mesmo pela fatalidade das circunstâncias, dada a complexidade da rede de ações. Mesmo que não se possa afirmar que somos todos imorais ou antiéticos, podemos dizer que estamos todos moralmente inabilitados, no sentido de estarmos sempre em risco de cair em situações nas quais alguém sairá prejudicado, não sendo tão simples isentar-se de responsabilidades sem ter apurado as circunstâncias dos casos.

*Inabilitação: tese anti-intuitiva?*

Na verdade, as intuições básicas por trás da ideia de uma "inabilitação moral" dos humanos não são novas. Essa ideia recebeu, no passado, formulações religiosas, na ideia de que todos somos pecadores e somente Deus é bom. Mas também nas discussões éticas corriqueiras, por exemplo, quando se critica Iris Murdoch por falar tanto do bem, sendo que o que aparece no mundo é "o mal"; ou na longa tradição que vê o "mal" como a tendência regular dos humanos, e inclusive – para alguns – como uma propensão natural dos humanos para escolher as máximas más. Isso não apenas nos grandes sistemas filosóficos, mas também em intuições comuns, tal como registradas no ditado: "Quando a esmola é grande, até o santo desconfia", que reflete a ideia de que quando alguém faz um bem, não entenderemos cabalmente a sua ação nem ficaremos tranquilos até vermos quais são as vantagens que ele tira disso ("o que é que ele ganha"). Ou quando alegamos que alguém não agiu por mal, mas por estupidez, e nos respondem: "Ele se faz de estúpido, mas é um sem-vergonha". Todas estas (somos todos pecadores, só há mal no mundo, os humanos se inclinam naturalmente ao "mal", todos agem por interesse, muitos pilantras se fazem de tolos, etc.) são intuições que vão na mesma direção da inabilitação moral.

Mesmo fazendo a distinção entre "imoralidade" e "inabilitação moral", muitos acham que a ideia da inabilitação moral é de um exagero insusten-

tável ao sugerir que, afinal de contas, todos agimos incorretamente o tempo todo, o que seria fortemente anti-intuitivo e não seria aceito por nenhuma teoria moral, mesmo pela mais rigorista (além de conduzir a um quietismo político fatalista e conservador). Não se aceita a ideia de que *nunca* possamos ser totalmente honestos com os outros (que não poderemos evitar ser IC em algum dos nossos muitos campos de ação). Apenas se reconhece um "falibilismo" humano nas ações, já muitas vezes apontado, na forma de erros que podem ser corrigidos. Alega-se que esse resultado fortemente anti-intuitivo da noção de inabilitação moral decorre de uma exigência moral gigantesca, que nem mesmo as moralidades mais estritas assumem (uma moral que não permite mentir jamais, nem mesmo fazer nada levemente incorreto); e que já se passaram os tempos em que os humanos tinham que matar outros humanos para poder sobreviver. (Nesse sentido, a ideia de inabilitação moral poderia vingar entre os selvagens de alguma tribo do passado, mas não em nossos mundos "civilizados").

Aquele que sustenta a tese da inabilitação moral será acusado de "moralista" ou de "fanático moral" (na expressão que Nietzsche aplicara a Kant). Alguém que observasse rigorosamente, em todas as circunstâncias, a exigência moral, sem levar em conta contextos e circunstâncias, não seria considerado uma pessoa boa, mas, talvez, um tolo. No estado atual da humanidade, argumenta-se, é claro que podemos ser honestos num sentido perfeitamente razoável, embora existam também desonestos, ou honestos que agem, de vez em quando, desonestamente. Isso é o que o senso comum filosófico indica, e que é aceito pela imensa maioria das teorias éticas. A tese da inabilitação moral, um elemento indispensável da ética negativa, se opõe a todas essas ideias (não para destruí-las, mas para relativizá-las e abalar a sua aparente segurança).

*Ocultação cotidiana da inabilitação moral*

Existem diversos mecanismos em funcionamento quase permanente, que fazem com que a inabilitação moral não seja visualizada ou seja vista como absurda ou exagerada. Aponto os seguintes:

a) Uma parte fundamental do "dar valor a si mesmo" consiste em atribuir-se um valor moral, ou uma "honestidade", quase de maneira indubitável. Cada um de nós considera a si mesmo como um forte referencial de moralidade. A nossa correção está acima de qualquer dúvida, e quando julgamos outros, nós estamos sempre a salvo, como preservados em nosso papel de julgadores (quem julga não é julgado). Além do mais, ficamos indignados quando nossa honestidade é posta em dúvida. Isso é um poderoso mecanismo de ocultação da própria inabilitação. Ao mesmo tempo, simplificamos os outros, os substancializamos, os fazemos ocupar o lugar do errado, enquanto somos extremamente benevolentes conosco.

b) Um segundo mecanismo de ocultação é a colossal força banalizadora da vida cotidiana, capaz de naturalizar o mais imoral, e inclusive o mais monstruoso. A cotidianidade tem essa peculiaridade de indiferença inerte e de apatia. Tudo o que afunda no cotidiano perde seu poder de apelo, de preocupação e de espanto. Horrorizamos-nos hoje diante da selvageria da escravidão, mas na sua época ela era totalmente sugada pela cotidianidade. Sempre houve figuras (como Las Casas, durante a conquista) capazes de se horrorizar com o que acontecia, mas eram excepcionais

e meritórias (e acusadas de trazer "ideias novas"). Até o nazismo teve a sua cotidianidade naturalizante e acobertadora.[5]

c) A tendência a ver como imorais apenas os membros do primeiro grupo, o dos ICA, dos bandidos, dos grandes criminosos, dos tiranos, à luz dos quais, por contraste, as nossas falhas parecem perder dimensão e importância (se comparados com Hitler ou Mengele, somos todos virtuosos).

d) A tendência a avaliar ações de maneiras isoladas, furtadas da rede holística de ações.

e) A incapacidade de ver que a percepção da inabilitação moral é sempre relativa ao caráter moral do próprio agente: para o "pilantra", as exigências morais serão insuportáveis; para um humano de moral flexível, elas serão "exageradas"; enquanto para a pessoa virtuosa elas poderão ser totalmente normais ou até banais. Algo pode aparecer "fanatismo moral" para um nietzschiano, mas uma exigência mínima para um agostiniano.

Esse acobertamento cotidiano da inabilitação, esse literal desaparecimento da "incorreção" no "fluxo da vida", também vem pelos processos de "educação" aos quais estamos submetidos. A "urbanidade", a cordialidade, os "modos", são fundamentais para uma apresentação social e manejável dos anseios humanos. Mas basta um pequeno fato, um comentário *en passant*, uma atitude que enfurece, para que as frustrações e a agressividade venham à tona no meio de relações aparentemente "controladas" e nos meios mais

[5] Em seu polêmico livro sobre Eichmann, Hannah Arendt relata que a tarefa de Eichmann era "tornar a Solução Final normal". Em seu famoso filme *A lista de Schindler*, Steven Spielberg (aquele "desprezível diretor comercial") conseguiu, mediante um tom semidocumentário, reproduzir, em parte, o cotidiano do nazismo, como era vivido em seu dia a dia.

"civilizados". Encostar descuidadamente no mecanismo de autovalorização do outro é extremamente perigoso e produz reações gigantescas e assustadoras.[6]

*Radiografia da "honestidade"*

A tese da inabilitação moral fere a ideia de senso comum que sustenta haver uma distinção razoavelmente clara entre "pessoas honestas" e "pessoas desonestas"; que, em geral, as pessoas são honestas (e nós, certamente, entre elas), e que excepcionalmente elas erram. Que há certas pessoas, também excepcionais, que são "más" e que se comprazem em prejudicar as outras. Eu sustento que essa visão das coisas é simplória e deturpada, produto dos mecanismos a-e (e de outros que ainda teríamos que descobrir). Na verdade, a "honestidade" de certas pessoas surge da dificuldade de perceberem a sua própria inabilitação, ao fato de elas não terem cometido crimes horrendos, à banalização do cotidiano, à ignorância da complexidade da rede de ações, e ao fato de não nos indagar-mos acerca do nosso próprio caráter quando julgamos ações e exigências morais.

Assim, quando dizemos que alguém é "honesto", fazemos uma espécie de "média" dos seus contextos de atuação, pois todos somos incorretos em algum deles, seja ativa, seja passivamente, seja por atrapalhação ou pela força

[6] Veja, por exemplo, a recente chacina acontecida no Departamento de Biologia da Universidade do Alabama em Huntsville, onde a professora Amy Bishop matou a tiros três de seus colegas e deixou outros feridos por causa de uma frustração acadêmica. Mesmo que ela carregasse consigo "tendências homicidas" (seja isso o que for), era casada, mãe de quatro filhos, atuava normalmente como professora, cumpria suas obrigações, publicava seus trabalhos e era escritora de romances. Foi-lhe negado um pedido de renovação de contrato para o qual, segundo declarou seu marido, tinha méritos mais do que suficientes. Ela ainda apelou pelas vias legais, percorreu as desgastantes instâncias da burocracia universitária, e seus pedidos foram sucessivamente negados, alguns sem nem sequer uma revisão de seu processo. A negativa se baseava em motivos burocráticos, de publicações que não tinham sido feitas em tempo, pelo fato de Bishop ter dado prioridade a outras tarefas intelectuais. Aqui a questão do ambiente e das relações intersubjetivas é fundamental, e fenômenos como estes não podem ser explicados apenas, de maneira sumária, como "exceções patológicas".

das circunstâncias. A nossa "honestidade" existe, porém, não como fato bruto, mas sempre como produto de uma ponderação parcial e gestáltica, longe de qualquer transparência e isenção (nossos atos desonestos desaparecem da nossa visão como desaparece o pato quando só conseguimos visualizar o coelho). A "honestidade" é uma construção feita de recortes dentro do corpo da inabilitação, para que partes desta não sejam visualizadas como erradas ou como algo do qual deveríamos nos culpar, responsabilizar ou envergonhar.

De acordo com essa linha de argumentação, um ser humano "honesto" não poderá ser, pois, alguém que *nunca* cai em nenhuma dessas situações (como costuma ser a imagem usual, especialmente quando falamos de nós mesmos), mas, no máximo, alguém que: a) não comete crimes abertamente; b) toma posição – não permanece passivo ou neutro – quando necessário em alguns dos seus âmbitos de ação (difícil exigir que não seja indiferente em *nenhum* deles); c) é cuidadoso e competente (não atrapalhado ou negligente) em alguns de seus âmbitos de ação (mesmo que não em todos); d) prejudica outros humanos apenas pela fatalidade das circunstâncias, quando é provado que não houve consentimento ou má intenção explícita. Mas isso significa que a nossa "honestidade" não é essa virtude absoluta e luminosa que habitualmente se expõe, mas um modesto e cauteloso recorte no interior da nossa inabilitação moral, já que seria impossível que um ser humano *jamais* fosse maldoso, indiferente ou negligente em *nenhum* de seus âmbitos de ação.

Poderia-se replicar: com os mesmos argumentos se pode afirmar também que ninguém é totalmente desonesto. Isso é verdade. E serve para abalar algumas das convicções éticas corriqueiras segundo as quais alguns humanos estariam totalmente mergulhados no "mal", como os bandidos e assassinos, enquanto outros, como madre Teresa ou Gandhi, seriam vidas totalmente devotadas ao "bem". Anjos e demônios. A tese da inabilitação moral mostra, precisamente, que há apenas *humanos*. Mesmo nas vidas de delinquentes há âmbitos onde estes se comportam de maneiras considerantes (com seus amigos,

seus filhos e mães, e até com desconhecidos, como quando os bandidos assaltam o caminhão de gás nas favelas para presentear butijões aos moradores pobres). E há âmbitos em que madre Teresa ou Gandhi ou Albert Schweitzer se comportam de maneiras insensíveis e desconsideradas (com os que não partilham suas ideologias religiosas ou suas práticas assistenciais, com aqueles que eles agridem com as suas posturas rígidas e excessivamente exigentes, etc.).

Somos todos pontualmente honestos em alguns contextos de atuação, ou em alguns momentos no mesmo contexto, e pontualmente desonestos em outros; a nossa qualidade moral surge, pois, de uma espécie de média que não permite dizer, de maneira substancialista, que *somos* honestos ou desonestos. Nessa visão das coisas, ser honesto não exclui agir incorretamente num bom número de casos; podemos ser honestos apenas dentro da inabilitação, honestos de segundo grau, e não em termos absolutos, como as intuições sugerem. A tese da inabilitação começa a se perfilar como importante precisamente para salientar esse fato, habitualmente não destacado pelas exposições afirmativas da ética, segundo as quais há "pessoas honestas" e "pessoas desonestas" de uma maneira substantiva e objetiva, tal como há flores vermelhas e flores verdes.

*Migração do mal-estar profundo: da "interioridade" humana para a situação estrutural*

Na tradição sempre se pensou que o lugar do "imoral" ou incorreto era o *ser humano* (no sentido de ele, livremente, ter introduzido "o mal" no mundo). São os humanos que carregariam em seu interior uma "perversidade", uma natureza desviada, um instinto baixo, uma "vontade má", um ressentimento. *A ideia de inabilitação desloca o lugar do incorreto ou perturbador do humano para o mundo*. Mais especificamente, para a situação estrutural na qual os humanos foram assimetricamente colocados. A inabilitação moral é algo que *acontece com* humanos, não algo que eles trazem para o mundo. É parte do

seu mal-estar no mundo, que eles não decidiram. A ideia é que os humanos agem incorretamente não porque têm alguma "natureza perversa", ou por serem "pecadores", ou por transgredirem normas "livremente", mas, fundamentalmente, por terem sido colocados numa situação de estrangulamento de possibilidades que torna enormemente difícil, praticamente impossível, agir de maneira correta em todos os âmbitos de ação.

Dessa forma, é o mundo mesmo que inabilita o ser humano, que o coloca numa situação impossível de ser resolvida apenas com categorias morais (salvo, talvez, com a aceitação da própria morte, como veremos no próximo capítulo). A ideia metafísico-religiosa de sermos todos "maus" ou "pecadores" é aqui reelaborada em termos *situacionais*: não é estritamente o humano quem "peca", mas há uma situação regular de estreiteza e carência (que gera, paradoxalmente, excessos) que constrange os humanos a agirem de maneiras moralmente inabilitadas em algum de seus cenários de atuação. Contrariamente à tradição, que vê um "mal" surgindo das entranhas *do ser humano*, eu vejo aqui um mal-estar profundo surgindo *de uma situação* (estrutural, não eventual, não meramente social, uma situação que pode ser prevista antes do nascimento), na qual o humano foi assimetricamente colocado e pela qual não é *radicalmente* (ontologicamente) responsável, embora o seja intramundanamente no jogo das ações.

O caráter moralmente oneroso das nossas ações provém fundamentalmente das características, já descritas, dessa situação estrutural: permanente necessidade de fugir dos atritos do ser-terminal do ser (na forma de doenças, sofrimentos, desqualificações, desânimos, discriminações, injustiças, etc.); ter de criar valores positivos, nosso próprio valor (autoestima), e o valor de outros humanos, de coisas e de ações, sempre em espaços e tempos estreitos de ação e dentro de uma complexa rede holística de ações.

O fato de os humanos serem colocados nessa situação torna inevitável a invasão, o atropelamento e a poluição das relações humanas, atritos

regularmente interpretados em termos de "maldade" ou "egoísmo" dos humanos. O tema da "vida boa", central em muitas teorias éticas, parece dificilmente viável se entendido como "vida boa *para todos*", num âmbito em que muitos humanos procuram ansiosamente, todos ao mesmo tempo e em espaços e tempos apertados, ter uma "vida boa". Nada garante que a "vida boa" de uns não seja o inferno para outros, nem que o mal-estar de muitos não constitua uma condição da "vida boa" de poucos (a semelhança disso com a vida humana atual em nosso planeta *não é* mera coincidência).[7]

O que tem regularmente acontecido na sangrenta história da humanidade é o que tenho chamado de "fuga heterocida para o intramundo": os humanos, não conseguindo viver em contato com a desvalia de seu ser, fogem dela de diversas maneiras em direção aos entes intramundanos, tentando ansiosamente mergulhar neles e proteger-se do ser-terminal do seu ser. O problema ético primordial é que, nessa fuga, os outros são regularmente atropelados. Isso acontece de forma proposital nos estados totalitários, mas também em nossos cotidianos "democráticos". Tentando construir nosso próprio valor, ofendemos os projetos de constituição de valor dos outros, e isso de maneira inevitável (não porque sejamos "maus", livre e responsavelmente, como na narrativa racionalista cristã, mas porque o nosso mecanismo de dar-nos valor desmonta, afrouxa ou põe em risco o mecanismo dos outros no momento de constituirem-se a si mesmos, pelo menos num dos muitos cenários de atuação).

[7] A famosa análise sartriana do para-outro, apresentada em *O ser e o nada*, é já uma fenomenologia tardia e secundária a respeito dos fatos primários e triviais aqui apontados. Para essas análises existenciais se desenvolverem, é necessário que, primeiro, os humanos se encontrem em uma situação inicial de desconforto e falta de espaço. Por isso se pode dizer que, inicialmente, é a situação terminal do ser que torna os humanos mutuamente perigosos. É por isso que, em primeira instância, o inferno não é os outros. Não foram os humanos que decidiram livremente ser o inferno uns para os outros. Postos na situação de estreitamento, eles têm que sê-lo, e todo apaziguamento do inferno será puro mérito humano. Toda bondade é sempre uma imensa e agradável surpresa.

Por isso, a grande pergunta ética é se podemos viver eticamente sem fugir heterocidamente da estrutura terminal do nosso ser, se podemos poupar os outros nessa compreensível e inevitável fuga. A imensa crueldade dos humanos sobre humanos (a dos espanhóis conquistadores da América sobre os índios, que constitui possivelmente o mais horroroso holocausto da história da humanidade; os totalitarismos do século XX, além das pequenas desconsiderações cotidianas), pode estar vinculada com medo e desamparo primordiais e uma persistente tentativa de reivindicação ou de "desagravo existencial" pela falta de valor originária, por meio de numerosas mediações históricas e encenações diversas. *Quanto mais um ser vivo toca no fundo da sua desvalia, mais perigoso ele se torna para os outros*.

Um ser humano nasce frágil e desamparado, jogado num mundo onde tem que construir seu ser e seu valor, fugindo do ser-terminal e seus desdobramentos, atritando com os outros, defendendo-se, tentando progredir, "melhorar de vida", "salvar-se". Ele é um ninho de desejos incompreensíveis e reivindicações infindáveis. Cada humano que caminha na nossa frente, com quem falamos e nos relacionamos, é esse conglomerado de infortúnios, fracassos, frustrações, pequenas vinganças, *esse esforçado e ofegante projeto de tornar-se valioso, de dar-se um valor*; de tal forma que, na medida em que ofendamos ou impeçamos seus projetos de autovalorização, cada ser humano poderá tornar-se muito perigoso para os outros.

E por isso teremos que ter também extrema cautela ao pretender "ajudá-lo". Um ser humano é um ser despejado num mecanismo ávido e ansioso de autovalorização, sempre acuado pelo desamparo do seu nascimento, ávido de reconhecimentos, cheio de suscetibilidades e feridas, com pouco tempo e pouco espaço para desenvolver qualquer projeto, com uma poderosa necessidade de autoestima que tem constantemente que defender, com um espaço de vida a preservar para não ser arrasado, e que os outros ameaçam invadir a qualquer hora. É esse o espaço primordial onde um humano terá que viver, conviver e argumentar, o espaço no

qual se lhe exige que seja ético, como se fosse algo basicamente viável, apenas com inconvenientes removíveis por meio de "boa vontade" e "bom senso".

Somos seres desejantes, com um corpo e uma sexualidade cheia de necessidades prementes, com uma vida que pode acabar em qualquer momento,[8] que precisa de constantes cuidados. Somos autocentrados, no sentido de sermos forçados a colocar a continuidade e qualidade das nossas próprias vidas como exigência primeira e incondicional, da qual dependem as outras. As exigências éticas, na medida em que comprometam a continuidade e qualidade da nossa própria vida e da vida dos que nos interessam (do nosso grupo, familiar, racial ou nacional), serão amenizadas, disfarçadas ou procrastinadas. A ansiedade por viver, por continuar vivendo e por viver intensamente (o que muitas vezes se chama de "amor à vida") é um poderoso fator de inabilitação moral. Em virtude dela estamos dispostos a tudo; e, em virtude desse "amor à vida", estamos também, em geral, pouco dispostos a assumir responsabilidades que coloquem nossa vida tão preciosa em risco.

Mas não precisamos dizer, no linguajar metafísico tradicional, que os humanos *são* "imorais" (essa terminologia tem que ser finalmente substituída), mas que *estão jogados numa situação de inabilitação moral*, no sentido de não estarem em boas condições estruturais para observar as exigências éticas mínimas de consideração e não manipulação do outro, expressas na AEF.

## *Transição para a fenomenologia negativa*

Acredito que a inabilitação moral seja visualizada como ideia "exagerada" e "anti-intuitiva" pela tradição racionalista da filosofia, mas não, por exemplo,

[8] Não que a vida seja "curta", como diziam os antigos gregos e romanos, mas algo ainda muito pior: ela pode acabar *em qualquer momento* (ao nascer, na infância, na juventude, na velhice). Se ela fosse certeiramente "curta", a situação humana primordial não seria tão ruim, pois ainda poderíamos contar com a "brevidade da vida" e programar-nos adequadamente.

pela psicanálise e pelas muitas teorias psicológicas e antropológicas capazes de oferecer ricas fenomenologias das ações humanas, em lugar de especulações e idealizações. Também temos que lembrar que a filosofia surge da visão adaptada e conformista das classes médias. A inabilitação moral é mais dolorosamente vivida no dia a dia das classes mais desfavorecidas, em tons e cores que eu jamais conseguiria aqui reproduzir, nem sequer aproximadamente.

Para tentar fazer *sentir* o problema, não apenas "entendê-lo" com o cérebro, mas sentir-se comovido por ele nas entranhas, o argumento da inabilitação moral deverá ser também apresentado de forma *narrativa*, por meio da apresentação de numerosos exemplos, e só depois reconstruído em forma estritamente argumentativa. É isso que tentarei fazer a seguir: primeiro, uma *fenomenologia* da inabilitação cotidiana, e depois uma apresentação argumentativa. Atualmente desenvolvemos as nossas atividades filosóficas num meio acadêmico em que só é permitido apresentar ideias de forma argumentativa, em que os métodos narrativos não são bem recebidos. Mas levando em conta o teor dos assuntos, uma dimensão *fenomenológica* das questões sobre valor e desvalor da vida humana parece dever articular-se com a dimensão estritamente argumentativa, e a narração oportuniza essa articulação.

Espero que a seguinte fenomenologia atenue, em parte, a impressão de que há um "exagero" ao apresentar os humanos como acuados, em fuga perpétua e perigosos para os outros, em permanente situação de inabilitação moral. Acontece que parte dessa fenomenologia – que é cotidiana, não aponta para os "grandes crimes da humanidade" – consiste também em mostrar os mecanismos de constante atenuação, banalização, naturalização e mesmo total ocultação dos próprios desejos insaciáveis e das próprias frustrações e necessidades de reivindicação, auridas do estrangulamento da situação estrutural. *A inabilitação moral tende a diluir-se no cotidiano*. Nós mesmos vamos nos tornando indiferentes, de tal forma que depois parece "exagerado" denunciar aquilo que "todo mundo faz", pois já sabemos que "a vida é

assim". Mas a filosofia é uma tarefa de excavação e desmontagem que não pode, simplesmente, aceitar que "as coisas são assim". Podem "ser assim", mas deveriam ser de outra maneira. De certa forma, a filosofia desarticula o "fluxo da vida", em que tudo se naturaliza e se torna óbvio e aceitável.

## 2.2 Subsídios para uma fenomenologia da inabilitação moral

*Inabilitação moral não apenas nas ruas*

Parece claro que a maneira mais fácil de começar uma fenomenologia da inabilitação moral – um tipo de "fenomenologia negativa" – seria entrar direto no mundo da delinquência, da corrupção e da luta entre bandidos e policiais. Parece evidente que, nesse particular ambiente humano, mentir, difamar, fingir, caluniar, conspirar, desempenhar papéis diversos e contraditórios de acordo com a situação, prejudicar aos outros em próprio benefício, deturpar os fatos, exagerá-los ou atenuá-los de acordo com as circunstâncias, aliar-se com alguns para prejudicar outros, mudar de posição quando convém, trair, acobertar aliados e depreciar inimigos, concorrer deslealmente, manipular aos outros, roubar e matar, são práticas corriqueiras. Quando o professor de filosofia (talvez especializado em ética) vai dormir, em geral muito cedo, após fazer as crianças se deitarem e revisar o artigo que está pensando em enviar para uma revista indexada, muitas coisas acontecem na rua que ele nem sequer imagina.

Com efeito, em todas as cidades do mundo, uma considerável quantidade de humanos em estado de pobreza absoluta (pela sua própria culpa e responsabilidade, segundo a versão oficial) andam pelas ruas entregues à vadiagem e cometendo pequenos crimes (furtos, vandalismo, etc.). Muitos dormem na rua; alguns deles são trabalhadores de rua – lavadores de carro, engraxates, catadores de lixo – que não conseguem pagar passagens absurdamente caras de ônibus para ir e vir de suas moradias distantes. Todos esses humanos forçados a ficar

nas ruas estão à mercê da polícia, um corpo institucionalizado de especialistas armados e com poder, habilitados para utilizar violência contra os habitantes da rua, se o acharem adequado. As interações entre polícias e bandidos são das mais diversas e dariam matéria para várias obras-primas de terror psicológico e moral.

Entretanto, um filósofo da moral teria que ter capacidade de observar que, em todos os grupos sociais, tanto de empresários e políticos quanto de intelectuais e até de igrejas, todas essas práticas inabilitadas ativas que foram antes mencionadas estão presentes. Seja qual for o grupo social no qual queiramos atuar e trabalhar, para procurar a nossa realização pessoal ou apenas para "ganhar o sustento", entraremos no meio de um ninho de conflitos, facções, conchavos, alianças baseadas em amizades estratégicas, inimizades mortais, disfarces, invejas, ciúmes, calúnia e deslealdade, numa situação de conflitos e tensões que teremos que compreender e diante da qual teremos que nos posicionar. Não se pode ficar isento ou tentar neutralidade, não se pode decidir não se mesclar nos conflitos. Teremos que tomar posição, pois, caso contrário, a nossa posição ficará frágil, e não poderemos agir de acordo com a nossa competência e anseios, podendo ser simplesmente descartados ou destruídos.

Desconsiderações, prejuízos, traições, difamação e manipulação estão presentes em todo tipo de relações, laborais, familiares e profissionais. Essas atitudes provocam divisões internas profundas, e subgrupos inteiros chegam a se separar do grupo maior diante da impossibilidade de lidar com os conflitos. A única diferença entre as relações entre policiais e bandidos e essas outras é que os dois últimos itens mencionados – roubar e matar, especialmente o último – são adiados ou acobertados nos grupos socialmente mais prestigiados. Também acontecem, mas de maneiras sofisticadas (os casos de empresários que encomendam a bandidos a morte de seus inimigos de trabalho).

Resulta, pois, pedagogicamente adequado começar uma "fenomenologia da inabilitação moral" pelos lugares onde se supõe habitualmente que ela não existe, ou que existe num nível mínimo; lugares onde a "honestidade" parece plenamente

instalada. Deixemos, pois, as ruas, por enquanto. Voltaremos a elas depois de um bom aprendizado de inabilitação moral nas classes mais altas e intelectualizadas.

*Honesto, mas não tolo*

Na verdade, apesar da escandalizada perplexidade dos filósofos diante da tese da inabilitação moral, e da sua impressão de tratar-se de uma ideia "exagerada" e "anti-intuitiva", parece haver entre os humanos uma consciência bastante clara de que vivemos num mundo perigoso, no qual devemos ter muito cuidado com os outros. Um mundo onde não se pode confiar e onde temos que andar "de olhos abertos", pois não podemos ser "tolos" nem deixar que os outros nos "passem para trás". Já os pais de classe média que mandam seus meninos para a escola sabem disso e fornecem indicações a seus filhos para não deixarem que os outros abusem deles.

Isso se acentua quando o menino ou menina sofre *bullying* ou qualquer outro dos múltiplos tipos de excessos, agressões e encurralamentos que acontecem permanentemente nas escolas de todo o mundo. Os pais sabem que o menino não poderá ser demasiado calado, quieto e polido, mas que terá que adquirir certa picardia e malandragem para poder sobreviver. Se não, os outros meninos vão tornar a sua vida impossível, destruindo totalmente a sua autoestima. Como costuma ser dito: "Não se deve confundir bondade com tolice". O menino ou jovem ou adulto "apoucado", pobre de espírito, não combativo, que não revida, que se deixa protelar e humilhar, será considerado "problemático" pelos pais, professores e assistentes sociais. Isso significa que todos esses humanos consideram que o mundo é um lugar de permanente risco de ser agredido, e que temos que aprender a defender-nos e, se for o caso, a agredir também. Mas aqui já estamos muito perto da ideia de uma inabilitação moral generalizada da qual há que se tomar plena consciência e saber se cuidar.

Os críticos da inabilitação moral acreditam que a ideia de estarmos regularmente inabilitados provém de uma visão muito estrita e elevada de moralidade. Eles alegam que o que se exige é suprarrogatório, algo além do dever. Realmente, não consigo entender como se pode dizer tal coisa. Um jovem mais velho e de corpo mais robusto que se aproveita dessas vantagens para infernizar, durante todo um semestre, a vida do aluno mais tímido e fraco, está agindo de uma maneira altamente desconsiderada e manipuladora, além de cruel (e ele sabe perfeitamente disso, pois é precisamente daí que tira uma grande parte do prazer que sente em mortificar o outro). Não vejo como podemos considerar "estrita", "rígida", "demasiado elevada" ou "suprarrogatória" a exigência ética: "Não deves aproveitar-te da tua superioridade física para tornar infeliz a vida de outro mais fraco". Isso parece uma exigência mínima de consideração pelos outros, não tem nada de exigência elevadíssima, estrita ou impossível de observar.

A imensa maioria das maldades cotidianas são desse tipo, ações prejudiciais que poderiam não ser feitas, que caem no conjunto de inabilitações consentidas ativas, como todas as atrocidades que acontecem em colégios, escolas e quartéis. Na visão negativa aqui apresentada, esse jovem mais robusto – o valentão da escola – também é, no fundo, um ser frágil e desamparado na procura da sua própria autoestima. Precisa dar valor a si mesmo para não descortinar seu próprio desvalor; infernizar a vida dos mais fracos é a maneira que achou para conseguir isso. Para a vítima, o menino menor, a única maneira de amenizar esse inferno é aprender a revidar, ofender e agredir, e assim será trazido para dentro da desconsideração e da inabilitação. Se continuar sendo calmo e inofensivo, será destruído.

Os críticos dos "exageros" da inabilitação moral estão bem instalados em suas comunidades afirmativas – agressivas e competitivas – , nas quais não se considera que nos desviemos da moralidade quando cometemos ações como essas do jovem forte que mortifica o mais fraco. Tampouco consideram que saímos da moralidade quando dizemos "pequenas mentiras", fazemos fofocas

leves (falando mal dos ausentes) ou nos envolvemos nas pequenas agressões do dia a dia. Para eles, isso "faz parte da vida" e temos que apreender a vivê-la sendo também um pouco espertos e astutos. Possivelmente as condutas de prevalecimento dos mais fortes sobre os mais fracos sejam vistas como "trotes", "brincadeiras" e maneiras de testar a vitalidade e força de cada um (nessa visão aguerrida e viril da vida que os escritores norte-americanos estilo Ernest Hemingway popularizaram e que os leitores agressivos adoram). Os trotes mais cruéis, humilhantes e estúpidos, tanto na escola como nos quartéis e até nas universidades, são vistos com extrema benevolência e até com um sorriso nos lábios. Como se sabe, "a vida é uma luta", é preciso saber lutar, e isso pode já ser aprendido em jogos e "brincadeiras".

Em reuniões de trabalho ou em seus preliminares, nas unidades administrativas ou acadêmicas ou empresariais em que participamos, pode-se constatar como seus membros praticam constantemente ações e atitudes que podem ser vistas como inabilitadas ativas. Eles não dizem a verdade quando não lhes convém; apresentam os fatos que lhes desfavorecem de uma maneira estratégica, para fugir de responsabilidades ou acusações; somos abordados em corredores, salas e até em *toilettes* para articular alguma linha de ação que leve a ganhar alguma votação importante na próxima reunião, o que implica falar de ausentes, ocultar fatos, destacar ou exagerar outros, conspirar contra terceiros, etc. É possível que esse colega faça um jogo duplo e depois de falar com você se encontre com um terceiro colega com quem ele fala a seu respeito. Também você observa que seu colega, em outras oportunidades, defende uma posição que anteriormente tinha atacado, por trazer-lhe agora algum benefício que no passado não existia; ou que ele utiliza numa reunião um documento que aparece subitamente, cinco minutos antes, não dando tempo aos outros para prepararem uma réplica. Ou, pura e simplesmente, alguns membros do grupo sabotam o *quorum* não comparecendo à reunião, para que não seja votada uma questão importante que ainda não têm forças para ganhar.

Os mecanismos de ocultação antes mencionados – a banalização, a simplificação do outro, etc. – fazem desaparecer essas ações e atitudes do universo do moralmente condenável, e vai-se construindo a imagem de que "ser honesto" não as exclui, que alguém não deixa de ser "moralmente correto" por praticar essas ações (sobretudo se se trata de nós mesmos). São recortes da inabilitação ativa socialmente admitidos e banalizados como elementos necessários à vida. É evidente que à luz da naturalização dessas práticas como perfeitamente aceitáveis, ou, no máximo, como "males necessários", a ideia de uma inabilitação moral geral aparecerá como "exagerada" e "anti-intuitiva".

Segundo as categorias afirmativas vigentes, essas práticas mostram apenas compreensíveis manobras políticas, estratégias de convívio profissional que têm que ser apreendidas para se sobreviver num meio competitivo difícil. Não podemos ser tolos ou ingênuos, porque sendo demasiado escrupulosos e não fazendo essas práticas, talvez não consigamos nos desenvolver como humanos e como profissionais, e isso pode trazer uma enorme infelicidade e descompensação para nossos próprios mecanismos autodoadores de valor, além de transformar-nos em trabalhadores pouco eficientes no meio em que pretendemos atuar.

Há, em sociedades afirmativas, uma espécie de "triagem" dentro do universo de comportamentos duvidosos, agressivos ou difamadores, de tal forma que uma boa porção desses comportamentos fica do lado do aceitável, honesto e compreensível. Apenas os "grandes crimes" são considerados imorais, tais como assassinatos, chantagens ou grandes roubos, ou os chamados "grandes crimes contra a humanidade" (nazismo, *gulag*), que servem também para acobertar ou diminuir a gravidade das pequenas transgressões cotidianas. A perpectiva negativa prefere visualizar uma situação geral de inabilitação moral dentro da qual são feitos recortes que permitem certas inabilitações e rejeitam outras. Mas todas são, estritamente, inabilitações, inclusive ativas, no sentido de prejuízos e manipulações do outro que podem ser denunciadas não em nome de princípios morais extremamente rígidos ou estritos,

mas em virtude da simples e mínima articulação ética fundamental (AEF), que demanda não prejudicar e não manipular.

*Não se trata de enormes exigências*

Não parece sustentável pensar que essas críticas das inabilitações cotidianas provenham de alguma rígida moral deontológica, comportamentos humanos que, vistos num viés utilitarista, por exemplo, seriam considerados apenas como pequenas transgressões de consequências menores, nem mesmo dignas de serem levadas em conta. Pois como podemos saber as consequências que poderá ter para um menino o fato de ter sido mortificado na sua escola durante anos? Maus tratos na família ou na escola podem ter efeitos duradouros e calamitosos. Conchavos políticos e conspirações podem arruinar a carreira de muitas pessoas, ou afetar gravemente o andamento de instituições e de projetos individuais. Não é, pois, em nome de um rígido principialismo que as inabilitações cotidianas são condenáveis, mas também com base em uma ética de consequências. As ações ainda mais aparentemente insignificantes (como fingir não ter recebido um e-mail, ou dizer que não se participou de uma tomada de decisão na qual esteve presente) podem ter consequências calamitosas.

Num ambiente de mentiras, inverdades, traições, fofocas, desgastes psicológicos, difamação e descaso, os humanos vão se acostumando e aprendendo que devem deixar de ser ingênuos e lutar por preservar seus âmbitos de ação e de poder. Essas atitudes e procedimentos vão tornando-se habituais, naturalizando-se e banalizando-se, e ninguém tem mais a sensação de estar fazendo algo de errado ou além do "normal". Ao mesmo tempo, veem aquele mais prudente, retraído e moralmente escrupuloso como um sujeito estranho, inadaptado e tolo, e talvez perigoso e desestabilizador (como Serpico no meio da corrupção policial). Num meio moralmente flexível, onde a imoralidade foi naturalizada, nada é mais perigoso do que um honesto! Ele interrompe

os mecanismos usuais de acobertamento dentro dos quais os humanos tecem as suas moralidades de segundo grau, e os obriga a olhar de fora o que já tinham apreendido a fazer de maneira totalmente natural; figuras "honestas" só podem despertar o ódio dos que já banalizaram a corrupção e se movimentam perfeitamente dentro dela.[9]

Assim, para entender a noção de inabilitação moral ativa, não devemos atentar apenas para os "grandes crimes da humanidade", mas também para a nossa cotidianidade mais corriqueira. É claro que espancar mulheres e crianças, discriminar negros e pobres, pagar salários insuficientes para viver, desalojar pessoas sem condições de pagar aluguel, concentrar indígenas em terras improdutivas e desviar verbas de saúde são ações que acontecem diariamente e que foram banalizadas (TIBURI, 2014, p. 48-49). Mas também tratamos os outros com descaso quando roubamos uma vaga de estacionamento, ficamos pagando nossas contas por mais de 15 minutos numa agência com uma única máquina de saque enquanto uma fila imensa espera, ou quando deixamos as luzes acessas ou as torneiras abertas no apartamento do amigo no qual estamos hospedados; ou ainda quando um professor da universidade viaja constantemente (no famoso "turismo acadêmico") e faz os alunos perderem aulas (mas também a atitude dos alunos que gostam de não ter aulas e não fazem nada para recuperá-las). Todos esses comportamentos são incorretos por transgredirem exigências de mínima consideração pelos outros. Não se trata de enormes exigências, e quem as denuncia não deveria ser considerado um "moralista" ou um "tolo".

O próprio "especialista em ética" vai sorrir diante dessas "insignificâncias", esperando que lhe falemos das "grandes questões morais do nosso tempo". Mas, na metodologia da presente investigação, é fundamental descrever o fenômeno da inabilitação moral na cotidianidade mais próxima, e não apenas no plano especulativo

[9] O filme de Lumet sobre Serpico é muito dramático, mas um filme que mostra a mesma ideia (a periculosidade grotesca de um honesto num mundo de desonestidade naturalizada) num viés de comédia é *Irma la douce*, de Billy Wilder, especialmente em sua primeira meia hora.

abstrato ou em "situações de exceção". As "grandes questões morais" aparecem na cotidianidade mais banal, e os "grandes crimes da humanidade" não têm uma estrutura lógica diferente, mas são uma exacerbação e insistência de atitudes familiares e habituais. É sempre difícil descobrir qual seria a melhor maneira de educar um filho, mas ensinar-lhe que ele, às vezes, pode dizer "pequenas mentiras", mas nunca grandes, e que ele pode "passar para trás" outro menino apenas em coisas sem demasiada importância não parece uma boa maneira. O que assim se ensina ao filho são matrizes de mau comportamento, idênticas nas grandes e nas pequenas faltas; ele não será depois capaz de ponderar a qualidade e gravidade das suas mentiras ou desconsiderações quando estiver em seus próprios âmbitos de atuação; para todos os efeitos, ele terá aprendido a mentir e trapacear.

O "senso comum" poderá pensar que é sempre possível não ter esses comportamentos errados – por exemplo, cedendo a vaga cordialmente, indo a um banco com mais caixas de autoatendimento, sendo cuidadoso com o que não lhe pertence e moderando as viagens –, e que, inclusive, muitos seres humanos efetivamente fazem isso. Como já foi posto, atuamos em diversos ambientes e pode acontecer que alguém que jamais rouba vagas nem faz os outros esperarem seja inabilitado em outros setores das suas vidas (como o médico abnegado com seus pacientes que inferniza a vida da família). Até humanos que agem como santos o fazem dentro de uma rede de ações e podem prejudicar em outros setores da mesma. Parece absurdo dizer que madre Teresa de Calcutá tenha prejudicado alguém em sua vida; entretanto, a sua postura radicalmente antiaborto, por exemplo, pode ter prejudicado milhares de humanos em todo o mundo, especialmente pelo fato de ela ser uma pessoa pública e de grande influência.[10] A ideia de cada um de nós

[10] Talvez seja essa a opinião do professor espanhol Javier Sádaba, quando escreve: "Tais indivíduos [...] manifestam um notável zelo egoísta na busca da sua salvação pessoal. O tipo ao qual nos referimos poderia encarnar-se numa Teresa de Calcutá, se ela não tivesse manchado a sua biografia com a sua oposição radical ao aborto". (SÁDABA, p. 34, tradução minha).

estarmos sendo incorretos com alguém pelo menos num de nossos muitos âmbitos de atuação não parece, em absoluto, "exagerada" ou "anti-intuitiva", a não ser à luz de uma total banalização dessas incorreções cotidianas.

*Cadeias de inabilitações*

No mundo real das transgressões, as inabilitações se encadeiam e equilibram num complicado comércio interativo e mutuamente sustentador. As nossas ações se desenrolam dentro de uma complexa rede holística que somos singularmente incapazes de percorrer, o que provoca injustiças e desentendimentos cotidianos de todo tipo. Quando um motorista faz barulho com a buzina tentando chamar a atenção de outro motorista que deixou seu carro estacionado trancando a sua saída, os cidadãos invariavelmente reagem com ira contra o motorista barulhento, sem serem capazes de percorrer a rede holística e ver que essa reação perturbadora é motivada por uma ação antiética anterior (a do motorista que deixou seu carro em lugar indevido). Os humanos costumam reagir no âmbito imediato, sendo incapazes de percorrer os outros setores da rede para apurar responsabilidades de uma maneira mais integrada e holística.

A admissão de mais alunos nas universidades é, certamente, algo muito bom, mas provoca todo tipo de dificuldades e prejuízos para muitos outros, desde a dificuldade de encontrar vagas de estacionamento até a baixa qualidade do ensino (é difícil lidar com turmas de mais de 50 alunos). Ajudo meu amigo pobre a mudar-se para onde moram os filhos do seu primeiro casamento, mas com isso infernizo a vida da ex-mulher e provoco todo tipo de conflitos familiares. Freio para deixar passar o senhor que atravessa fora da faixa de pedestres, mas atraso o carro detrás do meu que leva outra pessoa que está com pressa, ou inclusive ocasiono um acidente por freiar abruptamente. Não há espaço para ser moral com todos, em todas as circunstâncias, em todos os contextos.

Dentro da rede de ações acontecem também "inabilitações duplicadas", inabilitações de inabilitações, muitas vezes motivadas pelo que inicialmente aparece como uma "boa ação". A atitude de instituições de proteção aos criminosos e de críticas muito duras contra a violência policial poderão fazer, por uma série de elos causais, com que aumente o número de policiais mortos. Um empregador pode se prejudicar se começa a tratar demasiado bem seus funcionários; estes podem começar a vê-lo como um tolo e tirar proveito. Há cadeias de inabilitações; enquanto uma "justiça" é feita em um ponto da rede, alguém aproveita para fazer novas "injustiças" no espaço vazio da justiça praticada. Quando se abre uma brecha, humanos ansiosos por dar-se um valor estão à espreita, e a brecha será preenchida de forma a beneficiar alguém de maneira escusa.

Um exemplo disso foi, anos atrás, o caso dos "falsos turistas" no Rio de Janeiro: em certa época havia muitos assaltos a turistas na cidade. Para não afugentá-los (já que se precisa do dinheiro deles), foi instalado um sistema de seguros e indenizações para reembolsá-los. Mas em seguida começaram a aparecer "falsos turistas", estrangeiros que faziam seguro antirroubo em seus países e depois fingiam ter sido assaltados no Rio de Janeiro para cobrar o seguro.

Em 2000, foi publicada uma matéria sobre vandalismo na biblioteca da Universidade de Brasília: em torno de 500 livros eram destruídos diariamente. A destruição era feita arrancando-se páginas, desenhando-se figuras (geralmente obscenas) ou escrevendo-se algo sobre o livro. Cerca de cem livros por mês eram simplesmente roubados. Isso os obrigava a manter dezenas de funcionários apenas na tarefa de restauração do estoque de livros. Como em todas as formas de cadeias de inabilitação moral, muito tempo e dinheiro devia ser gasto para enfrentar o vandalismo. Esse tempo e dinheiro poderiam ser empregados em tarefas construtivas e não apenas em restauração e cura. (De fato, uma grande parte de nossas vidas é gasta em defender-nos dos outros e salvar as nossas coisas, fazer seguros, colocar trancas, erguer muros,

eletrificar cercas, treinar carrochos e pagar seguranças, para os outros não roubarem ou danificarem nosso patrimônio ou mesmo nosso ser).

Mas, por que há vândalos? Esse é o tipo de pergunta que ninguém se faz, ou que é colocada como questão meramente social, sem que se investigue as raízes ontológico-existenciais do vandalismo. Gerentes de hotel em cidades da grande Porto Alegre não ousam mais protestar contra trotes e música alta dos jovens que se "divertem" nas ruas nos finais de semana, pois temem que os manifestantes quebrem as suas vidraças a pedradas, como já aconteceu várias vezes. O vandalismo pode ser uma forma de reivindicação, mas muitas vezes parece gratuito, simbólico e abstrato. Por que os alunos desenham nas páginas dos livros? Talvez aqueles que arrancam as páginas ou roubam livros sejam estudantes pobres (e foi um grande progresso fazer com que eles conseguissem entrar na universidade), que não têm dinheiro para comprá-los e precisam muito deles para passar nos exames que, depois de um tempo, lhes permitirão "melhorar de vida".

Particularmente impressionantes foram as legendas de um livro depredado que dizia assim: "Devemos aproveitar ao máximo!" (escrito ao lado de um desenho de uma mulher nua): Continuava: "Isto também é cultura, escrever em livros, escrever errado é diversão, não se matar de estudar, a vida é curta ...". O sentido primordial da brevidade e natureza dolorosa da vida, o imperativo de "aproveitar", de "tirar vantagem" de "divertir-se" brincando, provocando, destruindo, tornando a vida mais difícil para outros, mostrando o próprio poder impossibilitador, tudo sobre o pano de fundo de a vida ser algo de extraordinariamente valioso que não se pode desperdiçar. Estragam-se livros para tentar fazer existir um ser e um valor que não estão. A persistente ideologia do "aproveitar a vida" perpassa toda a balbúrdia da destruição; cada livro arranhado e destruído é um lucro gratificante no próprio patrimônio existencial.

Existem grupos de comerciantes do intelecto que vendem monografias e trabalhos finais para estudantes. Alguém pode se formar sem ter escrito

seu trabalho de final de curso, sua tese ou dissertação. O que deveria ser o coroamento de um esforço pessoal – do qual o pagante parece não sentir qualquer orgulho – é drasticamente encurtado e facilitado mediante dinheiro. Por que essas coisas acontecem? Muitos precisam urgentemente se formar, muito tempo na universidade é tempo improdutivo enquanto a família passa necessidades, o estudante não pode se casar, etc. Não é tempo para romantismos de "saber superior"; precisa-se com urgência de um bom emprego, e para isso é necessária uma titulação; isto, por sua vez, necessita de trabalhos finais e monografias bem elaborados. Por outro lado, as aulas e avaliações de muitos professores não são honestas e esforçadas, não passam de pura encenação acadêmica, que não justifica atrasar a entrada no mercado de trabalho onde serão aprendidas as coisas que o professor não ensina em sala de aula.

Há lugares onde as pessoas já não conseguem mais dormir, especialmente nos finais de semana, porque centenas de pessoas enchem os bares e "se divertem" gritando e fazendo todo o barulho possível, ávidos de "distração" e de euforia. Há uma "lei do silêncio" que estabelece que não se pode fazer barulho depois das 22 horas, respeitando aos que querem dormir ou desenvolver outras atividades. Chama poderosamente a atenção essa falta de escrúpulos com que humanos "se divertem", sabendo perfeitamente que estão incomodando os outros, até o ponto de não se poder deixar de pensar que as inconveniências que causam é parte essencial da diversão. Não é suficiente que a própria existência seja potenciada para além dos limites do audível, é necessário que a existência dos outros fique prejudicada e anulada; isso parece aumentar a exaltação vital. A lei do silêncio é antiexistencial, corta o melhor da diversão, que sempre começa, como se sabe, depois das 22 horas. Motoqueiros que se comprazem em andar em suas motos a toda velocidade e com o escape aberto depois das 2h da manhã sabem perfeitamente disso.

Os humanos já incorporaram com indiferença as múltiplas reivindicações dos vândalos; ninguém mais fica chocado, por exemplo, com vírus de

computador. Vamos, simplesmente, à procura de um antivírus, na plena consciência de que qualquer argumento "ético" que se apresentasse ao fabricante do vírus seria recebido com gozações e novos ataques. De forma semelhante, conseguimos tampões de ouvido ou colocamos isolamentos nas paredes para nos proteger dos barulhos; não vamos, certamente, falar com os barulhentos para diminuírem o barulho; isto pode ser muito perigoso. Também construímos torneiras e luminárias que se desligam sozinhas depois de 15 segundos, porque sabemos que não poderemos contar com a virtude dos usuários de fazerem isso por si mesmos; ou depósitos de toalhas de papel que somente liberam duas folhas por vez, porque senão os usuários vão utilizar 12 folhas sem nenhuma necessidade. Precisamos de máquinas irracionais para garantir as ações corretas que os humanos deveriam realizar racionalmente.

Aqui é muito importante não se perder nos detalhes das fenomenologias concretas; não perder de vista o motivo formal. Pois alguém sempre poderá dizer: "Nem todo mundo é assim; muitos usuários de bibliotecas jamais riscariam livros; muitas pessoas, talvez a maioria, jamais pagariam para alguém fazer a sua monografia; muitas pessoas com conhecimentos avançados de informática jamais seriam capazes de inventar um vírus; muitas pessoas são cuidadosas com despesas de água e luz". E isso é verdade. Mas aquele que jamais escreveria em livros talvez não hesitaria em não atender o telefone quando toca de noite. Aquele que jamais pagaria alguém para fazer a sua monografia talvez não tenha problemas em pagar alguém para fazer seguir um terceiro na rua, etc. Trata-se de ver qual está sendo o cenário de reivindicação existencial de cada um de nós.

A filosofia deveria perguntar-se também o porquê dessa avidez de "diversão", em lugar de simplesmente constatar o fato. Trata-se de um divertimento com características de "ocupação", onde quem se diverte "toma conta" do local, não apenas espacialmente, mas existencialmente, invadindo, usurpando e substituindo, impondo o que os outros serão obrigados a suportar.

Precisamente, o argumento do mal-estar profundo pretende fornecer subsídios filosóficos para estudar o que provoca – além de meras explicações sociológicas – esse incrível nível de desconsideração, o que é que torna tão necessário e premente incomodar os outros. As leis – que tão bem funcionam, por exemplo, na arrecadação de dinheiro em multas de trânsito – aqui parecem não vigorar. Os moradores fazem reclamações, ligam para a polícia, assinam documentos, mas o fenômeno da euforia parece indestrutível, algo que atravessa todas as políticas, regras e comandos, como se fosse um fato social assimilado e invulnerável. Os lugares de "diversão" tornam-se lugares de poderosa reivindicação existencial.

Os éticos alemães sustentam que os conflitos devem ser resolvidos no diálogo e na argumentação. Mas, no tipo de situações aqui descritas, qualquer tentativa de diálogo ou de argumentação poderia piorar mais as coisas, porque – seguindo um mecanismo psicológico que não vejo analisado nos livros de ética – quando humanos percebem que incomodam e recebem queixas, isso pode funcionar como estímulo para passarem a incomodar ainda mais, como numa espécie de dupla reivindicação. Considerar os interesses e necessidades dos outros significaria sacrificar largas dimensões de prazer. Os que "se divertem" ficam irritados quando seu prazer é questionado (por exemplo, por meio de reclamações ou de queixas).

A que esses humanos acreditam ter um direito tão violentamente reivindicado? Que forças os movem a chegar num tal alto grau de indiferença e agressividade com os outros? Na sua reivindicação parece haver muito mais tédio, desespero, fragilidade, desamparo e falta de expectativas do que estritamente "maldade", como habitualmente colocado. As sociedades humanas não deveriam levar a uma necessidade tão desesperada por "diversão".

*De volta às ruas: brincando de policial e bandido*

Nós, intelectuais, nem sequer imaginamos o que é estar num presídio como detentos. Apenas, talvez, no caso do Brasil, por meio dos filmes de Héctor Babenco, que se aproximam levemente da realidade. Mas o horror absoluto não se deixa filmar. Policiais são curiosos seres intermediários, que muitas vezes partilham com os bandidos que perseguem a mesma infância, as mesmas origens, mas que são contratados pelas classes dominantes para "combater o crime". O que sente um policial entrando numa favela cheia de traficantes armados às 3h da manhã é algo impossível de entender pelo mais letrado professor de ética. Os policiais são seres bifrontes, que perseguem delinquentes, mas também ajudam a manter os humanos dentro dos limites das negociações – explícitas ou implícitas – que fundam a sociedade em sua forma desigual, desigualdade da qual eles mesmos são vítimas.

Um grupo de policiais entra numa favela no Rio de Janeiro no meio da noite e atira num grupo de homens que eles pensavam serem bandidos. De fato, apenas dois deles o eram, sendo os outros, na verdade, trabalhadores à procura de um táxi para levar um deles ao hospital. Todos acabam mortos a tiros. Percebendo seu erro, os policiais justificam sua ação dizendo que quatro traficantes tentaram fugir após advertência. Os policiais agem aqui dentro de uma imensa rede de ações inabilitadas anteriores, mas o encadeamento de inabilitações faz com que eles saibam que, se fossem atacados por um súbito surto de "honestidade" e admitissem abertamente seu erro e se entregassem, se tornariam de imediato vítimas de outros (políticos, colegas, jornalistas, até familiares), que só estão esperando por brechas como essas. O mundo cairia sobre suas cabeças.

Policiais compõem um segmento da população que muitas vezes não escolhe essa profissão como aquilo que realmente queriam fazer. Tornam-se policiais devido a escolhas difíceis, em condições sociais e econômicas precárias. Eles trabalham em situações prementes e com medo de ser baleados. O sistema

de vigilância nasce dentro de um sistema social ele mesmo terminal. Temos que questionar de que forma um ser humano seria capaz de tornar-se um "bom policial" (seja isso o que for!) dentro de uma sociedade como a nossa, sem prejudicar projetos, cometer injustiças ou se corromper. Seria sequer possível administrar justiça e exercer vigilância em circunstâncias terminais?

Esse policial armado que entra numa favela às 3h da manhã é frequentemente um ser traumatizado, no limiar de suas forças físicas e psíquicas, talvez em uma idade em que tenta fazer as contas do que já viveu e do que tem ainda para viver, contando seus dias, administrando seu ser, pensando na fragilidade daquela sua família que significa muito para a sua autossustentação e identidade, inserido numa série de imaginários sociais acerca de bandidos, defesa da sociedade e coragem. É um ser em pleno processo de árdua autoaceitação, aquele que desce bruscamente do carro da polícia certa noite com uma arma pesada na mão, que a lei lhe permite usar contra outros humanos – bandidos que, pela força dos que pagam pela eficácia da ação policial, perderam seu direito de continuar vivos.

O que se esperaria de um "bom policial"? Que saiba defender a sociedade. Mas por que ele arriscaria a sua vida apenas para "defender a sociedade"? Não existe um ser humano terminal capaz de assumir de maneira transparente e isenta a "defesa da sociedade" por ela mesma. Ele só fará isso, e minimamente, em troca de um salário que lhe permita levar adiante seus próprios projetos pessoais. Em geral, um salário que não compensa os riscos assumidos (se é que existe salário capaz de compensá-los), pois, mesmo que o salário fosse muito bom, até que ponto um policial humano (não sabemos um policial marciano) arriscaria a sua única e frágil vida – imensamente "valiosa", como sabemos – para esse nobre fim?

Por outro lado, se esperaria de um "bom policial" que não matasse inocentes. Ele deveria entrar civilizadamente na favela no meio da noite e gritar advertindo para que os não bandidos se protejam. Durante essa filosófica

ponderação, levaria certamente um tiro; morto por um bandido que não é senão outro ser acuado, tão inseguro e atemorizado como o policial que mata ou que o mataria. Ser um "bom policial" é ser um humano capaz de arriscar a vida por um salário modesto para nunca correr o risco de matar inocentes em nome de uma sociedade que não tem sequer tempo para lhe agradecer (e que em grande medida o teme, despreza e discrimina). Pensemos se é possível exigir tanto de um ser humano terminal que está tentando, em seu pouco tempo de vida, se dar algum valor.

Um aspecto especialmente sinistro da inabilitação moral é o caráter discricional da administração de penas e castigos, decorrentes da vigilância policial. Como seres terminais, somos seres incompletos, atrapalhados, distraídos e relapsos, permanentemente cometendo erros, produzindo excessos, saindo do padrão. Embora não saibamos qual erro cometeremos, sabemos que haverá algum. A isso se pode chamar de "formalidade do erro", e ao fato de estarmos sempre errados, o "efeito Kafka" (aludindo ao fato de, nos relatos do escritor tcheco, os personagens serem sempre culpados, mesmo sem saber de quê). Num mundo de culpados, a administração de penas é discricional, porque, a rigor, somos todos puníveis, mas nem todos são castigados. A vigilância e fiscalização é rigorosamente deixada *à discrição*, numa administração criteriosa da "formalidade do erro", particularmente terrível no caso das classes mais carentes. A articulação relevante deixa de ser errado/correto para ser erro destacado/erro acobertado.

Isso salpica também as classes mais abastadas: por exemplo, são os policiais de trânsito que decidem qual motorista será penalizado e qual não será, *já que todos estão regularmente em infração*. As leis de trânsito são tantas (é só consultar o manual) que é materialmente impossível manter o carro, a habilitação e o próprio condutor *totalmente* dentro da legalidade vigente durante *todo* o tempo. E não podemos dedicar apenas ao nosso carro todas as atenções devidas, pois haveríamos que dedicar-nos a isso de maneira obsessiva,

descuidando dos outros múltiplos aspectos da vida (saúde, administração dos bens, cuidado da família, deveres profissionais, lazer, etc.), de tal forma que, se o fiscalizador quiser nos multar, achará facilmente alguma razão para fazê-lo. A "formalidade do erro" transforma a lei numa série de atos sujeitos à mais rigorosa discrição (como em Kafka, somos todos culpados, mas o juiz decidirá quem punir e quem poupar).

A nossa situação terminal nos torna seres frágeis e desprotegidos, imperfeitos, sempre esquecendo de tudo (em bibliotecas e lugares públicos costuma haver uma espécie de furna cheia de objetos perdidos, alguns dos quais nunca são reclamados porque seu dono não apenas os esqueceu, mas esqueceu de tê-los esquecido). Somos seres dispersos, sempre nos evadindo, pensando em outras coisas, nos distraindo, como parte dos mecanismos que nos permitem continuar vivendo e suportando os rigores do ser. Os nossos erros constantes são uma ressonância cotidiana do ser-terminal. Somos invariavelmente erráticos, estamos sempre nos confundindo, chegando tarde ou demasiado cedo, errando, retificando, nos desculpando. *Somos punidos por sermos terminais*. O espaço normativo satura-se e dependemos então regularmente da "boa vontade" dos fiscalizadores e vigilantes para perdoar a nossa finitude e a nossa imperfeição. O acaso toma conta da alegada necessidade da lei. Com isso, a formalização jurídica se torna uma questão empírica, o necessário se torna eventual, e a lei se transforma numa cobertura da aleatoriedade.

As vidas dos mais pobres decorrem entre os horrores da miséria e da delinquência, da traição e da insegurança, da morte juvenil, das doenças e da discriminação social. As vidas dos mais ricos, nos contínuos temores de serem roubados, sequestrados ou mortos, ou mesmo fraudados pelos seus funcionários ou sócios, além de sofrerem de doenças típicas dos dirigentes com muitas responsabilidades e muito poder econômico e social. E as classes médias, às quais os filósofos pertencem (como me indicou há anos o professor Donaldo Schüler), sofrem os atritos de ambos os lados: estão submetidos às regras que os

mais poderosos estabelecem, mas, ao não dispor dos sólidos meios de vigilância e segurança deles, transformam-se nas vítimas favoritas dos mais miseráveis (apesar de perderem uma boa parte das suas vidas e dinheiro na compra de pequenos mecanismos de segurança que funcionam só pela metade).

Como filósofos, deveríamos nos perguntar por que os humanos precisam delinquir e por que precisam tanto ser vigiados. Parece que a própria constituição das sociedades humanas supõe o sacrifício e exclusão da maioria da população mundial, empurrada para os terrores do ser-terminal, obrigada a trabalhar sem descanso para aliviar a terminalidade dos poderosos ou a entrar no caminho sem retorno do crime – diferentes formas de reivindicação diante da injusta distribuição do patrimônio negativo. Qualquer sociedade precisa de carvão humano para queimar e continuar funcionando; a inclusão de todo mundo não significaria o afundamento do navio? É por isso que toda e qualquer construção social precisa de polícia: para conter aqueles que se recusam a servir de carvão. E trata-se sempre da mesma polícia (como se diz no filme *Z*, de Costa-Gavras: "Os governos passam, mas a polícia fica").

Há alguns anos, quatro jovens da periferia roubaram um carro em cujo cinto de segurança ficou enganchado um menino de sete anos, que foi arrastado por vários quarteirões e morreu. Os jovens foram presos e sua frieza chamou a atenção. Em cada aparição pública, as pessoas queriam atacá-los e até matá-los. Elas clamaram por leis mais rigorosas, por punições exemplares, por redefinições da "minoria de idade". Palavras não podem descrever a dor dos pais. Em seu desabafo, eles clamavam, chorando: "Eles não têm coração", referindo-se aos quatro "monstros". Um professor de filosofia escreveu um artigo sobre o caso referindo-se ao incrível sofrimento da criança e à perda irreparável da família. A seguir, falava do castigo que deveria ser dado aos quatro jovens: pena de morte era pouco, declarava, eles deveriam morrer de maneira tão abominável como sua vítima. Desejava fervorosamente que os outros presos fizessem justiça com eles, justificando a pena de morte pela

gravidade do crime cometido e pela convicção de que os assassinos jamais se regenerariam. Não via diferenças entre eles e os nazistas; eles "optaram pelo mal", "não mereciam viver", "perderam a humanidade", pois a humanidade não é herança genética, mas tarefa histórica.

É perfeitamente normal reagir emocionalmente diante de um crime como esse, não só membros da família, mas qualquer ser humano sensível. Mas a sensibilidade perante o humano também aparece, inevitavelmente, em relação aos quatro jovens em fileira, rostos impassíveis olhando para o nada. Podemos entender perfeitamente a sua frieza e não interpretá-la apenas como um sintoma da sua "monstruosidade", mas como último recurso desesperado para evitar cair em prantos, que é o que eles talvez quisessem fazer, mas que já não serviria de nada. Pelo contrário, seria uma maneira de perder as poucas forças das quais ainda precisavam imperiosamente, naquele momento em que toda a sociedade caía em cima deles com especial apelo reivindicativo.

Para entender tudo isso, deve-se deixar de lado, por mais que custe, o nível das primeiras reações emocionais – perfeitamente compreensíveis e que qualquer um de nós teríamos – e considerar o lugar que ocupa o crime dentro das sociedades em que vivemos, caracterizada pelo cinismo, a indiferença, o desejo de lucro, o tirar vantagens, a competitividade desleal, a hipocrisia, o conformismo, a falta de envolvimento nas questões públicas, a insegurança, o rigoroso policiamento do privado, a aceitação natural da miséria, a atividade meramente especulativa do intelecto, a desmobilização política, o individualismo, a neutralidade oportunista, o consumismo automático e a indiferença diante do sofrimento alheio.

Não se trata, claro, de "justificar" coisa alguma. Na abordagem "negativa", como veremos, o heterocídio jamais está justificado (ver capítulo 3). Meu ponto é que o assassinato daquele menino não é um incidente isolado – como habitualmente se apresenta –, um fato hediondo que se destacaria sobre o pano de fundo de uma corriqueira honestidade, de uma habitual preocupação pelo outro e pela justiça. Nesse sentido, chorar também por aqueles quatro jovens posando para a

fotografia do jornal, fazendo um esforço supremo para parecer tão cruéis, frios e monstruosos como a sociedade esperava que fossem, não é apenas um efeito da emoção imediata, mas uma atitude coerente com a lucidez que deveríamos manter perante a sociedade na qual nascemos e morremos. O choro pelo menino assassinado surge das entranhas; o choro pelos seus assassinos, só dessa lucidez.[11]

Um dos debatedores do acontecimento que acabei de narrar disse que realmente tentar "recuperar" esses jovens custaria fortunas ao Estado, e que certamente era mais barato matá-los. Isso pode parecer cruel o suficiente para satisfazer o desejo incontrolável de colocar uma culpa imensa em seres "sem alma". Podemos nos indignar contra essa posição, mas pensemos que a sociedade humana talvez se tornasse inviável se praticasse um programa geral de recuperação de criminosos. Muitas coisas que ela também quer fazer não poderiam ser feitas se grandes somas de dinheiro fossem dedicados a esse projeto. Parafraseando Sartre, um criminoso não é criminoso como uma garrafa é uma garrafa; ele torna-se historicamente um criminoso. O crime é projeto existencial, como ser professor de filosofia. Qualquer processo de recuperação teria que explorar cuidadosamente esse projeto existencial em cada caso. Mas muitos outros projetos sociais teriam de ser interrompidos ou adiados para que se pudesse fazer isso.

O crime é um fenômeno integrado, não uma exceção escandalosa. Diz-se que o tráfico de drogas é a força vital do crime organizado, mas a filosofia teria que se perguntar por que a maioria das pessoas de todas as classes sociais precisa de drogas para viver. Isso não é apenas "um problema social", mas uma questão ontológica acerca do mundo e da sua capacidade de sustentação de seres como os humanos. Não há nada na estrutura do mundo que provoque a procura de drogas e outros meios de escape e de fruição?

[11] No início de seu famoso livro *A sangue frio* (1966), que conta o assassinato dos quatro membros da família Clutter por parte de dois jovens "desajustados", Truman Capote fala de "quatro disparos que, em total, acabaram com seis vidas humanas". A discrepância de números indica a inclusão dos assassinos no conjunto das vítimas.

Não é a indignação diante das drogas que vai explicar por que os humanos precisam delas, mas perguntar-se por que a vida não é suficiente, por que ela precisa tanto de estímulos externos para se sustentar. O que é a vida humana para que os entorpecentes sejam tão indispensáveis, inclusive para pessoas cultas e abastadas?

A denúncia social tem que vir precedida por uma denúncia ontológica, a partir da qual se possa ver o conflito entre bandidos e policiais em toda a sua densa e profunda ambiguidade. Quando se trata apenas de "acabar com os criminosos" que "degradam o país", não precisamos mais de filosofia, e simplesmente renunciamos o pensar.

*Grande perigo dos passivos*

Até aqui, a "fenomenologia negativa" mostrou casos de inabilitação consentida ativa. Sempre se poderá replicar: você está apontando para as partes nocivas da sociedade, para os inescrupulosos, os desonestos, para aqueles que devem ser combatidos, eliminados ou, quando possível, reformados. São casos excepcionais. A maioria das pessoas é boa, e eu mesmo entre elas. Mas vimos como é complicado, já para a criança na escola, se manter honesta, prudente e quieta, quando somos sugados pela inabilitação para poder sobreviver na selva da existência humana.

Nesse momento entram também de maneira expressiva as ações ICP, as inabilitações passivas. Um menino ou um adulto podem encontrar a sua sobrevivência num mundo árduo e ameaçador simplesmente "ficando quietos", não fazendo nada errado de maneira direta, mas também sendo coniventes com o que acontece por meio do seu silêncio e omissão; assistindo às fofocas contra um colega, ou inclusive ataques ou discriminações, mas não se envolvendo por medo de se comprometer e comprometer a sua posição dentro do local de trabalho ou estudo. "Não quero me envolver" é uma

declaração ingênua que não percebe que não querer se envolver é um tipo de envolvimento como outro qualquer.

A indiferença e a omissão são poderosos elementos de inabilitação. Esta não começa a partir das nossas *ações*, do que *fazemos* no cotidiano, mas afeta nosso próprio *ser* social, seja qual for o setor social ao qual pertençamos. As sociedades humanas funcionam, em grande medida, com base na exclusão e desconsideração de uma boa parte da população (no passado, a escravatura; hoje, a proletarização por salários com os quais não é possível viver). Uma sociedade se instaura já, desde sempre, num âmbito de desigualdade. Os pedreiros e construtores de uma cidade – como os "candangos" da construção de Brasília, a cidade onde escrevo este livro – sabem que não vão morar nela, que serão excluídos logo que as obras acabarem. Toda sociedade, ao fundar-se, estabelece uma diferença inaugural entre ricos e pobres, poderosos e desenganados.

Ora, se formos membros privilegiados de um setor da população e não fizermos nada para amenizar ou resolver isso, estaremos já instalados numa inicial situação de inabilitação moral, mesmo sem "fazer" nada (ou precisamente por isso). Se nos desentendemos de qualquer questionamento holístico que possa prejudicar nossas carreiras, nossas famílias e nosso bem-estar (a nossa "vida boa") e procuramos simplesmente nos inserir nesse privilégio; se estudamos, viajamos, ganhamos bolsas, ascendemos socialmente, literalmente assediados por miseráveis e marginalizados que fazemos todo o esforço por ignorar; se nos acomodamos em nossa situação de privilégio ignorando todo o sofrimento que a torna possível, estamos desde sempre numa situação de inabilitação moral, bem antes de realizarmos, de maneira ativa, ações de explícito descaso.

Além da simples situação de usufruir do próprio privilégio social sem fazer nada para mudá-lo, os comportamentos depreciativos com os pobres podem atingir graus de rejeição e discriminação imensos na repugnância com que os mais ricos se dirigem aos pedintes e mendigos. Especialmente na ideia burguesa de que toda essa gente está em sua situação de penúria

"por opção própria" ("estão assim porque querem"), e de que qualquer auxílio econômico dado aos mais pobres não tem sentido, pois eles apenas vão se drogar ou embebedar com o dinheiro que recebem. Há uma série de atitudes discriminatórias desse tipo destinadas a levar os mais ricos a não se sentirem corresponsáveis pela pobreza dos outros. Na ideia de que os mais pobres ficam pedindo ou roubando porque "não querem trabalhar", porque são preguiçosos e desleixados, é ocultado o fato de que os empregos disponíveis, além de serem difíceis de conseguir (é preciso documentos, roupas apropriadas e às vezes estudos que os pedintes não estão em condições de obter sem, precisamente, a ajuda que os mais ricos e poderosos não estão dispostos a dar), são também exploradores e mal pagos, e muitas vezes humilhantes.

Os patrões se aproveitam da necessidade de seus funcionários e os fazem trabalhar intensamente em seu benefício, sem lhes deixarem tempo para estudar ou ocupar-se de qualquer outra coisa a não ser o trabalho. Os pedintes são tratados como indignos e moralmente inferiores, mas muitos moradores de rua estão ali precisamente porque são dignos o bastante para não suportar as humilhações e explorações a que seriam submetidos nos trabalhos assalariados. As moléstias que as polícias inflingem aos mais pobres, mal vestidos e expostos às intempéries, desde revistas permanentes até violências físicas, são vistas pelos burgueses abastados como "defesa" de suas vidas e pertences, como se os pobres formassem um grupo de inimigos e como se esse miserável que aparece na nossa frente fosse algo plenamente "objetivo", e não também uma construção nossa.

Todos esses são fenômenos corriqueiros de inabilitação moral de um grau elevado, porque incluem ignorância, simplificação, egocentrismo e descaso. Mas são inabilitações rapidamente acobertadas pela banalização e naturalização. Fazer "vista grossa" a essas calamidades morais fará, obviamente, com que a tese da inabilitação moral pareça exagerada e anti-intuitiva e quem as denunciar será visto como "moralista" ou "comunista".

A insensibilidade social talvez seja o exemplo mais claro do caráter moralmente inabilitado da indiferença e da omissão. Curiosamente, se considera alguém um bom funcionário, bom professor, bom empregado, etc. quando simplesmente cumpre com competência as suas funções sem nunca insurgir-se contra as regras – talvez injustas – que as comandam. Todo distanciamento da indiferença conivente é visto com desagrado e pode custar o cargo. A indiferença é, pois, estimulada. Mas mesmo as indiferenças e omissões que parecem inofensivas são formas de inabilitação consentida passiva. Sou um professor que fala uma língua hegemônica (por exemplo, o inglês) e que viaja muito frequentemente a países com outras línguas (como o espanhol), mas não faço qualquer esforço, ao longo dos anos, para aprender um pouco melhor a língua dos países que visito e que me recebem (e me pagam). Insisto em falar apenas a minha própria língua e suponho que são os outros que devem fazer o esforço intercultural para me entender. Isso não é moralmente correto, é produto de certo tipo de indiferença, descaso ou preguiça, e também de desprezo pelo outro. E se o professor da língua hegemônica for um especialista em questões interculturais, como às vezes acontece, sua postura será também inconsequente.

Suponha que eu não seja, em absoluto, consentidamente inabilitado na maioria dos meus âmbitos de ação. Não faço mal a ninguém propositalmente, não me omito quando sou solicitado ou quando vejo que tenho que me posicionar. Suponha que eu seja extremamente competente e cuidadoso no que faço, bem informado e socialmente sensível. Essa seria, por exemplo, a vida de Jean-Paul Sartre ou de Enrique Dussel, pessoas fortemente comprometidas socialmente, estudiosos sérios e competentes, além de militantes corajosos. Como é que poderíamos considerá-los como inabilitados consentidos em algum sentido?

Uma primeira resposta a isso seria que é perfeitamente possível que alguém veja esses pensadores – sinceiramente engajados no que proclamam – como potencialmente totalitários, ao pensar messianicamente na libertação

dos oprimidos num sentido orgânico e totalizador, indo inclusive contra liberdades individuais ou crenças religiosas. Suponha que os que manifestem esse temor não sejam apenas os reacionários, mas cidadãos normais que veem no socialismo um perigo para suas convicções e formas de vida. Ora, militantes corajosos como Sartre e Dussel não provocam essas inquietações de maneira proposital; eles apenas prejudicam sendo o que são, estando onde estão, pensando e fazendo o que eles acham justo e adequado. Esse é o problema com a inabilitação disentida (ID), com os prejuízos que provocamos aos outros simplesmente por ser como somos, agir como agimos e pensar como pensamos.[12]

Como encerramento dessa fenomenologia negativa, cabe observar o seguinte: nada ofende e indigna tanto um ser humano como ser chamado de desonesto ou antiético. Podemos chamar alguém de incompetente, descuidado, atrapalhado, omisso, negligente, mesmo de ignorante ou de mal informado, e ele não ficará tão ofendido como quando lhe acusamos de ter faltado com a ética. Ele reagirá de maneira violenta e exaltada, dirá que não é criança, que é responsável pelos seus atos, que não precisa de ninguém para lhe dizer o que tem que fazer; que assume as consequências de seus atos como adulto responsável. Em nenhuma outra circunstância os humanos reagem de maneira tão irada e tão pouco comportada como quando se lhes faz ver a sua desonestidade ou sua falta de ética. Às vezes o estouro emocional do assim "lesado" pela insinuação de falta de ética é imenso e excessivo. O que isso indica? Um poderoso mecanismo de compensação que

[12] A partir de 2002, aproximadamente, comecei a me interessar pela filosofia latino-americana e pela inserção do Brasil nela. Minhas pesquisas me conduziram a sustentar a tese de que os profissionais brasileiros de filosofia eram menos politizados e menos criativos do que seus colegas colombianos ou mexicanos. Para demonstrar essa tese, apresentei uma série de argumentos conceituais e históricos. Quando comecei a expor esses resultados, dei-me conta de que eles abalavam fortemente os mecanismos de autoconstituição e autovalorização de uma boa parcela de profissionais brasileiros de filosofia, e sofri por isso reações inesperadamente iradas por parte deles. Muitas vezes prejudicamos terceiros e sofremos retaliações apenas por ser como somos e expor o que pensamos.

assinala para a nossa fragilidade moral e torna suspeita tamanha indignação? Se tivéssemos um valor moral garantido, precisaríamos reagir de forma tão desaforada? Não é a indignação nesses casos uma última tentativa de abafar a correção da cobrança ética quando já não temos mais argumentos contra ela (cometendo a falácia da indignação)?

De todo modo, os argumentos anteriores deveriam mostrar que há ainda diferenças eticamente relevantes entre os diversos tipos de inabilitados (entre os prejuízos provocados por um político corrupto e os provocados por um "intelectual orgânico"), por mais que todos eles prejudiquem alguém em algum de seus âmbitos de ação e em algum ponto da rede. Mas admito que a tese da inabilitação moral é uma ferida narcíssica profunda – tal como o foi a ideia da sexualidade infantil em Freud, há um século. Esperemos que a força da fenomenologia e dos argumentos – que passo a expor seguidamente – fale mais alto que indignações imediatas.

### 2.3 A tese da inabilitação moral apresentada de forma argumentativa

Após a fenomenologia negativa, cuja riqueza descritiva foi precisa para fazer sentir a contundência das questões, coloco em forma argumentativa os diferentes passos da tese da inabilitação moral.

1. Premissa 1 (A criação de valores positivos). Por não existirem valores positivos na estrutura terminal da vida – já que não pode haver agrado para humanos em desgastar-se, sofrer atrito e extinguir-se – esses valores positivos têm que ser inventados contra a estrutura terminal que avança em direção única, sem deixar-se vencer pelo desânimo, numa luta intensa e constante para inventar o próprio valor e o valor de coisas e humanos que nos sustentem.

1.1. Nesse sentido, cada ser humano pode ser visto como em uma busca incessante e ansiosa de equilíbrio entre a estrutura terminal do seu ser e a invenção intramundana e reativa de valores positivos.

1.2. Os seres humanos não inventam valores positivos porque queiram "livremente" fazê-lo podendo não fazê-lo, mas por uma imperiosa necessidade de sobrevivência. Ou eles inventam valores positivos ou sucumbem.

2. Premissa 2 (A situação estrutural). Esses valores positivos não podem ser inventados isoladamente ou distanciadamente, mas somente dentro de uma rede holística de ações humanas, intricada e complexa, em que os espaços de manobra são estreitos, escassos, incômodos e incertos, já que todos os humanos mantêm projetos semelhantes ao nosso, de dar-se a si mesmos um valor positivo contra o avanço da estrutura terminal do seu ser.

2.1. Em geral, os seres humanos fogem da estrutura terminal do seu ser (da passagem do tempo, das dores e desânimos) de maneiras mais ou menos ansiosas e agressivas, tentando "melhorar de vida", obter um lugar melhor dentro da rede de ações.

2.2. Essa situação adquire características diferentes em épocas distintas, mas trata-se de uma situação do humano enquanto tal. Não é concebível uma organização social do humano que desobstrua totalmente os espaços de ação ou que mude o fato das vidas humanas se encaminharem para seu fim de maneira atritada.

3. Premissa 3. (A exigência ética). A AEF (articulação ética fundamental) exige do ser humano considerar os interesses dos outros, no sentido de levar em conta também seus interesses e não apenas os próprios, sempre que esses interesses sejam, por sua vez, considerantes.

Nesses casos, deve-se sempre tentar não prejudicar, inclusive ajudar, não manipular e não cometer injustiça contra outros humanos que mantenham, por sua vez, interesses considerantes.

3.1. Prejuízos não intencionais (por atrapalhação, descuido, distração, preguiça, desleixo, incompetência, etc.) provocados em outros humanos considerados, são eticamente imputáveis.

4. Premissa 4. (A exigência ética dentro da situação estrutural). A situação descrita na premissa 2 impede observar a exigência ética colocada pela premissa 3. Na situação de estreiteza estrutural de uma complexa rede de ações, cheia de proximidades, compromissos, conflitos, falta de espaço, tempos rápidos de decisão, alternativas excludentes, etc., não é possível ser considerado com todos os humanos considerantes em todos os lugares, tempos e circunstâncias, ou em todos os cenários de ação.

Conclusão. Os humanos estão, de maneira regular, propositalmente ou por negligência ou descuido ou pelo próprio estreitamento dos espaços de ação, e sempre em setores determinados da rede holística, moralmente inabilitados, no sentido de não poderem observar a exigência ética de consideração com todos, e em todos os casos, dentro da rede de ações.

A própria exigência ética pode ser utilizada de maneira eticamente inabilitada ou desconsideradamente contra outros.[13]

[13] "A moralidade não é um produto da sociedade. A moralidade é algo que a sociedade manipula – explora, redireciona, espreme" (BAUMAN, 1998, p. 212).

*Inabilitação moral: argumentos e contra-argumentos*

Toda essa discussão se desenvolve dentro de uma lógica negativa, como um jogo de argumentos e contra-argumentos que não se refutam nem destroem mutuamente, mas se questionam e relativizam um ao outro. As ideias sobre "inabilitação moral" estão sendo desenvolvidas sempre dentro de uma determinada linha de argumentação, mas existem muitas outras linhas disponíveis, para apoiá-la ou atacá-la. Numa lógica negativa, contra-argumentos sempre estarão disponíveis sem que isso seja motivo para rejeitar completa e definitivamente o que se critica (não há "refutações" definitivas em filosofia, apenas críticas a partir de perspectivas). Contra-argumentos não derrubam a tese da inabilitação se os pressupostos desta foram devidamente apresentados, como foi aqui feito. Os contra-argumentos podem apenas relativizar ou limitar a tese de maneiras relevantes e enriquecedoras, ou, simplesmente recusar-se a aceitar as bases e premissas propostas, como em qualquer outra discussão em filosofia.

Mesmo que cada um dos participantes sinta a forte impressão de "estar certo" (pelo menos, como habitualmente se diz, "até que me apresentem bons argumentos" que "eu serei o primeiro a aceitar"), as argumentações não se fecham definitivamente para um lado ou para outro, pois sempre poderão aparecer novos e novos argumentos e contra-argumentos que a outra parte terá a obrigação de responder. Uma das partes poderá simplesmente ficar impaciente porque lhe irritam particularmente as teses negativas, e pensar que "refutou" definitivamente a tese da inabilitação. Mas isso é muito mais uma declaração de não estar disposto a fazer certo esforço compreensivo (que outras linhas de pensamento sim mereceriam da sua parte).

Cada um dos arguidores gosta de apresentar a si mesmo como alguém que, muito honestamente, "está fazendo todos os esforços por entender", esforços que estariam sendo sistematicamente prejudicados pelas "obscuridades", "insuficiências expositivas" e até a "má fé" ou necedade da outra parte,

pois *a inabilitação moral atinge também o plano dos argumentos*. Também aqui cada um dos arguidores tentará "ganhar a discussão" e jamais admitirá tê-la perdido. Isso faz também parte dos mecanismos de autovalorização, concomitantes à desvalorização do outro como arguidor. As objeções que me interessam, no escopo da lógica negativa, são aquelas que apenas colocam seus pontos ao lado daquilo que atacam. Mas não se pode discutir com aquele que apresenta objeções com pretensões absolutas, incapazes de visualizar seus próprios pressupostos e a inevitável relatividade e parcialidade daquilo que sustenta, pretendendo com seu argumento "encerrar o assunto".

Vejamos alguns exemplos de contra-argumentos à tese da inabilitação moral. Às vezes têm sido dito que essa tese apenas estaria apontando para a falibilidade humana, algo que já foi tematizado muitas vezes na história do pensamento europeu. Afinal de contas, todos os humanos somos seres falíveis e nunca conseguimos levar a cabo tudo o que pretendemos fazer. Constantemente estamos falhando nossos deveres, mas isso não significa que sejamos moralmente inabilitados, mas, pura e simplesmente, que somos falíveis. Esta objeção diria que já são conhecidas as limitações e inconvenientes de levar adiante uma moralidade ética, que referir-se à falibilidade humana é um truísmo, e que a ética é precisamente o produto do esforço de resistir bravamente a essas premências e impedimentos que um ser humano genuinamente ético não poderá apresentar como desculpas ou subterfúgios para não tentar agir corretamente dentro de suas limitações.[14]

A esse contra-argumento pode-se responder com novos contra-contra-argumentos. Em primeiro lugar, a tese afirma não a insuficiência moral (ou a "imoralidade") dos humanos e suas ações, mas seu *impedimento numa situação estrutural*. Isso significa que algumas das nossas ações prejudicam outros humanos em certos setores da rede, não que todas as ações sejam maldosas ou

[14] Esse argumento foi apresentado por Claudio Reis, como outros que serão analisados a seguir.

moralmente repulsivas. Ocupando um espaço e um tempo, inevitavelmente incomodaremos os projetos de alguém que esteja em certos setores da rede de ações. Isso não é mera falibilidade, mas um fenômeno muito mais radical. Não significa que os humanos cometam erros e tenham que corrigi-los, mas que estão inseridos numa situação em que é praticamente impossível não cometer erros (prejudicando aos outros) e, além do mais, a mesma correção de erros pode conduzir a cometer novos erros. Falibilidade é um predicado dos humanos, enquanto o fenômeno da inabilitação é *situacional*, afeta humanos sem ser uma característica *deles*, mas da situação onde foram colocados.

Em segundo lugar, se poderia responder aquela contra-argumentação da seguinte forma: em muitas das ações apontadas pela "fenomenologia negativa" (*bullying*, abusos policiais, barulho na madrugada, vandalismo, venda de trabalhos acadêmicos) não parece tratar-se de mera falibilidade, mas de atos propositalmente inabilitados. Seria grotesco afirmar que essas pessoas "não estão conseguindo fazer tudo o que a ética lhes exige" e que deveríamos tentar ser tolerantes com eles. Outras ações (como fofocas, roubar vagas ou fazer turismo acadêmico), embora pareçam menos graves que as anteriores, tampouco são falhas geradas a partir da falibilidade humana, mas de uma marcada incapacidade de satisfazer os padrões mínimos de consideração pelos outros.

Essa objeção coloca as coisas como se os humanos estivessem tentando se esforçar e falhando na empreitada. Mas no caso do fofoqueiro cruel – que difama o ausente e o descreve com as piores cores, ou mesmo do indiferente que nada faz para defender o caluniado – qual é o esforço que ele estaria tentando fazer (e fracassando na tentativa), sendo, portanto, obrigado a fofocar ou se omitir? Qual é o esforço que o turista acadêmico faz e não consegue, sendo compelido a ausentar-se mais de quatro ou cinco vezes por semestre deixando seus alunos sem aulas? Esses não parecem casos de falibilidade, diante dos quais teríamos que ser tolerantes e compreensivos.

A falibilidade pode funcionar como um poderoso mecanismo autobenevolente nos casos de inabilitação consentida, ativa ou passiva.

Ainda se poderia contra-argumentar assim: suponhamos que a objeção refere-se, sobretudo, àqueles que tentam cumprir esforçadamente com as exigências éticas e fazem esforços nesse sentido. Ou seja, aos inabilitados dissentidos (ID). Nessa linha, vou insistir em questões que já apareceram na fenomenologia. Um profissional pode dedicar-se a seu trabalho e sua família, mas desatender demandas da comunidade, nacional ou internacional, sendo indiferente ao que escapa aos limites familiares e profissionais. Esse mesmo senhor pode ser, mesmo que profissionalmente brilhante e devotado à família, extremamente irritadiço no trânsito e na via pública, tratar de forma desconsiderada aos funcionários dos restaurantes, não estar disponível quando estranhos precisam dele, ser insensível a respeito de problemas ambientais e não comparecer às reuniões de condomínio que tratam problemas de convívio em seu prédio. Não que ele erre por ser "falível"; ele erra em algum lugar da rede mesmo quando acerte com muita regularidade (de maneira quase infalível) em outros. E mesmo suas ações bem-sucedidas serão relativas a certos beneficiários dentro da rede e não deixarão de prejudicar outros humanos, mesmo que, em alguns casos (embora dificilmente *em todos* os casos) consigamos mostrar que o prejuízo não foi diretamente "intencional".

O diagnóstico "falibilista" pressupõe um ser humano em geral ético que não consegue satisfazer demandas demasiado elevadas de exigência moral. O diagnóstico "negativo", pelo contrário, vê um ser humano regularmente inabilitado, seja propositalmente, seja levado pela força das circunstâncias, *que não consegue satisfazer o mínimo de consideração pelos outros*. Inabilitação *da situa*ção é um fenômeno mais complexo e abrangente que mera falibilidade *de humanos*.

Essa contra-argumentação é convincente? Poderá sê-lo ou não de acordo com o quadro conceitual e os métodos de avaliação de argumentos que se utilize. Encerra a discussão? É claro que não. Leva poucos minutos para que apareçam

na mente do interlocutor (não o chamemos belicamente de "adversário"), ou mesmo na nossa própria mente, novas réplicas e respostas ao que fora colocado.

Em outra linha crítica, se poderia arguir que a tese da inabilitação moral é extremamente abrangente e sem mediações, uma visão demasiadamente simplória da complexidade das ações humanas e dos diversos contextos de ação. Não é suficiente declarar que todas as ações humanas são moralmente inabilitadas em algum setor da rede de ações, sem atender ao fato de nem todas terem a mesma gravidade. Teria que se estabelecer algum gradiente para diferenciar inabilitações tais como vender monografias, destruir livros da biblioteca e dar aulas desinteressantes, e inabilitações como assaltar pessoas na rua, entrar no tráfico de drogas ou mandar matar alguém. Nem todas as ações parecem igualmente inabilitadas. A distinção entre consentidos e dissentidos já caminha nessa direção, mas teriam que ser feitas ainda mais distinções internas, mais especificações contextuais. Mas nesse caso, se vamos para um gradiente de inabilitações, não estaremos, afinal das contas, voltando à situação habitual, tornando a tese da inabilitação moral inócua e irrelevante ao renunciar a seu caráter aparentemente "radical"?[15]

A isso se pode contra-contra-argumentar que haverá, sim, que distinguir entre desconsiderações maiores ou menores, mas que, inicialmente, interessa identificar o fenômeno em seu caráter mais elementar e radical. A linha de argumento apresentada recusa-se a ver um corte ou ruptura qualitativa entre as desconsiderações cotidianas e os "grandes crimes da humanidade", considerando estes como uma exacerbação de algo já presente no cotidiano. Isso impede isentar-se de responsabilidades ou minimizar a gravidade de agressões cotidianas comparando-as com as grandes "monstruosidades" da história. De maneira que

[15] Essas objeções foram formuladas por Diógenes Coimbra e Claudio Reis, de Brasília. Uma objeção um pouco diferente, colocada por Éder Wen, é que a tese da inabilitação moral, tal como formulada, pode levar para a "imobilidade derrotista" ou um "niilismo conformado". Lidarei com essa objeção na seção "Políticas negativas".

há algo de eticamente conveniente em começar apontando para a inabilitação de ações humanas em geral, sem atender a grandes ou pequenas inabilitações e, sobretudo, sem isentar de crítica moral estas últimas.

Precisamente, a utilidade da tese da inabilitação (a sua não inocuidade) consiste no fato de ela permitir ver as ações que consideramos éticas como recortes internos a inabilitação, e não como surgindo de um "bem" intocado e indiscutível. Um comerciante alemão na década de 1920 podia comportar-se eticamente, como comerciante honesto de acordo com os padrões da época, mas, com pequenas ações de indiferença e omissão, ir preparando o ataque final contra os comerciantes judeus que se consumou totalmente no estado nazista. Não há tampouco, pois, diferença nítida entre pequenas e grandes inabilitações, já que as primeiras podem levar gradativamente às segundas. Juridicamente há diferença entre um comerciante omisso, outro que denuncia um colega judeu e outro que acaba trabalhando na administração de um campo de concentração, mas todos eles cometem faltas morais de desconsideração pelo outro. Os castigos e penas impostos pela lei serão diferentes, mas as faltas éticas são sempre condenáveis.

Eu seria, pois, em favor do procedimento de usar gradientes axiológicos somente nas aplicações em casos concretos, mas não na formulação geral da tese da inabilitação moral. Pequenas inabilitações são tão eticamente condenáveis e sujeitas à crítica quanto grandes inabilitações. Sob essa perspectiva, não há nenhum setor de pureza moral ou de isenção que as pessoas possam ocupar para se dizer objetivas e aptas para julgar os outros, a não ser os convencionais lugares dos juízes, que, nas vicissitudes da fortuna, podem amanhã ocupar o lugar dos réus.

A tese da inabilitação moral deveria ser assumida num nível em que ela denunciasse a má consciência afirmativa da "honestidade" como sendo o habitual e próprio e a "desonestidade" como o excepcional e sempre "do lado

dos outros". A tese serviria como um "fio condutor negativo" [16] através das ações, mas visualizando nelas diferenças relevantes. Por exemplo, podemos fazer diferenças entre aqueles que se preocupam com a emancipação dos que são explorados ou excluídos (trabalhadores, indígenas, etc.) e aqueles que são indiferentes e se preocupam apenas com sua própria ascensão social e econômica. Entretanto, a tese da inabilitação moral impedirá expressar a diferença entre ambos mediante as dicotomias afirmativas "bem/mal", "honesto/desonesto", "revolucionário/conservador", preferindo falar de ações que se inscrevem no mesmo terreno movediço, histórico e relativo da inabilitação. Ações aparentemente boas, honestas e revolucionárias podem ter impactos catastróficos e provocar prejuízos imensos; elas não estão totalmente "a salvo". Não há ações moralmente isentas, nem temos garantia alguma de estar fazendo o bem ou agindo com justiça. Essa é a situação trágica que a tese da inabilitação convida a visualizar.

Entretanto, é razoável agir na direção do que nos aparece, numa primeira visão, como sendo mais justo e adequado a uma ponderação sempre frágil das situações. Pode parecer melhor, em dado contexto, preocupar-se com o fato de a imensa maioria da população viver de maneira explorada do que simplesmente encolher-se de ombros e comprar passagem para passar férias em Paris. Parece recomendável que eu me questione sobre a legitimidade da situação na qual me desempenho e obtenho a minha "vida boa", e de que maneiras eu poderia agir nem que seja para não continuar acentuando diferenças e promovendo injustiças.

Assim, a tese da inabilitação não é inócua, ela não impede tomar decisões que nos pareçam contextual e provisoriamente melhores (não leva ao quietismo ou à má-fé de dizer: "Afinal das contas, qualquer coisa que eu fizer estará moralmente inabilitada, de maneira que não adianta fazer nada").

[16] Devo essa expressão a Éder Wen.

Entretanto, a presença trágica da inabilitação moral deve fazer ver, de maneira muito presente e expressiva, que minhas ações benéficas ou emancipadoras podem transformar-se no contrário em contextos específicos, e que mesmo aqueles com os quais me preocupo podem não estar preocupados comigo e nem mesmo me agradecer pelo que faço por eles.

Tentemos resumir a situação. Como fomos despejados num mundo afetado pelo mal-estar profundo, submetidos a dores e desânimos e obrigados a agir numa rede de ações emaranhada, em espaços e tempos pequenos e prementes, não podemos evitar prejudicar outros humanos em situações pontuais do intramundo, mesmo aqueles que intencionamos ajudar ou beneficiar. Mesmo as ajudas que consigamos dar poderão transformar-se em prejuízos, para terceiros ou mesmo para as pessoas ajudadas e para nós mesmos. Pontualmente, todos nós somos provocadores de prejuízos. Num sentido existencial, contribuímos a constituir o mal-estar dos outros.

Entretanto, no nível estrutural do mal-estar profundo, os humanos somos radicalmente inocentes do prejuízo que provocamos, e não apenas no caso dos ID, mas mesmo no caso dos inabilitados consentidos, ativos ou passivos. Pois, percorrendo a rede de ações, poderemos descobrir outras muitas inabilitações das quais dependem as cometidas por esse humano diante de mim. É fácil culpar o mais imediato dos inabilitados, sem visualizar seu comportamento como resposta a inabilitações anteriores. *Quanto mais ampliamos o contexto de exame, mais situaremos as ações que nos parecem abomináveis e as inseriremos na situação humana primordial. Assim, embora culpados pontualmente, somos estruturalmente inocentes*. Pela nossa finitude, estamos sempre limitados a agir e pensar em sub-redes muito pequenas, mas alguém capaz de percorrer toda a rede *chegaria, em última instância, à inabilitação moral originária, o nosso nascimento, que não foi cometido por nós, mas conosco.*

Entre a total inocência do nosso nascimento (não no sentido metafísico de nascermos inocentes, mas no sentido físico e radical de sermos inocentes

de nosso próprio surgir) e os horrendos crimes que eventualmente possamos cometer, os humanos tecerão uma complicada sub-rede jurídica e política que nos condenará, recortando nossas ações dos contextos que poderiam dar-lhes um sentido e, sobretudo, apagando totalmente o fato de termos sido nascidos, considerado irrelevante para nosso julgamento e punição. O aparato social-jurídico-político humano acentuará gigantescamente a nossa "responsabilidade" direta no que cometemos, deixando totalmente de lado a situação humana primordial.

Podemos dizer que o fenômeno moral tal como captado pelas teorias éticas tradicionais aparece no perfeito esquecimento da inabilitação moral estrutural. As éticas hegemônicas, guiadas pelos imaginários a-d, buscam a condenação sumária do "desonesto", do aproveitador que opera nas trevas da noite para seu inteiro benefício, como um parasita atuando num âmbito de usual honestidade. Com essa rede curta, essas teorias apenas poderão pescar inabilitados consentidos ativos. A maior parte do problema moral lhes escapará. A inabilitação em suas diversas figuras está presente no que essas teorias consideram "honesto" e – o que resulta mais chocante – também na própria casa do denunciador moral, largamente "inconsciente" de suas próprias inabilitações.

Poderia alegar-se que a tese da inabilitação permite que os humanos sempre possam se desculpar por agirem contra a exigência ética, alegando inocência e não assumindo qualquer responsabilidade. Sim, eles podem fazer isso. Já o fazem dentro das éticas afirmativas, que não têm inabilitação moral. O fato de os humanos fazerem isso é outra maneira de ver o risco de total negação da moralidade, assumido desde o início pelo pensamento negativo. Já na distinção entre ICA, ICP e ID vemos três atitudes diferentes diante da inabilitação moral. Certamente, os ICA vão dizer que as coisas são assim, que tudo mundo faz e que ele não pode fazer nada a não ser "seguir a corrente". Esses graus de inabilitação têm que ser ainda enriquecidos. É claro que haverá responsabilidades ônticas, imediatas, intramundanas, dentro da inabilitação

moral geral. Haverá que fazer recortes internos à inabilitação. Nem qualquer mal-estar me inabilita, mas, na rede de ações, algum mal-estar me inabilita em algum cenário. Deve haver gradientes nas aplicações e isto é complicado; mas, na minha perspectiva, creio importante apontar para o fenômeno geral da inabilitação, mesmo com dificuldades para aplicá-lo em casos concretos.

Em ética trata-se de evitar dois extremos: dar ao humano uma excessiva liberdade, e pensar então que os humanos são responsáveis de tudo o que lhes ocorre (como a liberdade kantiana ou sartriana), ou, pelo contrário, retirar dos humanos toda liberdade e pensar que não são responsáveis de quase nada do que fazem (como no caso de Nietzsche e Freud, lidos de certo modo). A tese da inabilitação moral está mais perto deste último perigo. Mas, precisamente, a ética negativa será uma tentativa (eu a vejo como a última tentativa) de aceitar a inabilitação moral e tentar, mesmo assim, construir uma ética, que terá que ser uma espécie de administração da inabilitação, administração largamente "tanática", como veremos, uma forma terminal de lidar com um impossível. Talvez os humanos não possam cumprir a exigência moral a não ser morrendo, dando a sua vida pela exigência ética (ver capítulo 3) e não procriando (capítulo 4); e talvez nem assim. (Lembrar que a impossibilidade da ética é um horizonte sempre possível desta reflexão).

*A objeção do caráter absurdo da tese da inabilitação moral*

Essa objeção diz o seguinte: a tese da inabilitação moral é logicamente absurda, pois pretende inferir do fato de não poder considerar os outros sempre, que a moralidade é impossível. Tudo o que fizermos de aparentemente moral será, visto em seu conjunto, como imoral. Como sempre prejudico alguém, o fato de estar aqui, ou de tomar um copo de água na minha casa, já é imoral. Como sempre estamos inevitavelmente lesando algum interesse de outros, então estar vivo é já ser imoral. A tese cometeria uma falácia lógica

do tudo ou nada: já que não posso ser moral sempre, então a moralidade é impossível; mas tudo isso é absurdo e deve ser abandonado.

Essa objeção costuma ser formulada dessa maneira forte, segundo a qual a tese da inabilitação seria insustentável na sua pretensão de radicalidade. Afinal, se todos formos moralmente inabilitados, para que prosseguir discutindo sobre exigências éticas? Mas existem outras objeções que alegam o caráter absurdo da tese e seguem esta linha, mas que não têm a mesma força da anterior. Uma delas é a seguinte: *a tese da inabilitação moral é absurda na medida em que introduz certa irrelevância nas discuss*ões éticas *dada a radicalidade mesma da ideia. Essa tese tornaria toda a argumentação moral desnecessária e improdutiva, pois impede o debate prosseguir. A tese tornaria inviável o próprio discurso* ético que a ética negativa ainda se empenha em explorar, sem ser capaz de fornecer uma única regra de ação moral concreta.[17]

## Roteiro de respostas

1) Haverá que se ver de que tipo de "absurdo" se fala. Não se trata, obviamente, de um absurdo lógico-formal, porque a tese da inabilitação não é autocontraditória. Como toda a nossa discussão se processa dentro da lógica informal, deverá tratar-se, pois, de um absurdo lógico-informal, de tipo argumentativo. Outra maneira de entender o termo "absurdo" é dizer que algo é absurdo porque ofende intuições do senso comum (como, por exemplo, que o fato de estar vivo já prejudica outros), ou quando inviabiliza continuar fazendo atividades que normalmente fazemos (como engajar-nos em discussões filosóficas).

Quero inicialmente dizer que, na minha maneira de assumir a filosofia, o único que importa é se o argumento da inabilitação moral é logicamente

[17] As duas versões, forte e fraca, da objeção do caráter "absurdo" da tese da inabilitação moral foram apresentadas por Claudio Reis em discussões sobre ética negativa na Universidade de Brasília.

(ou argumentativamente) falho, se ele tem algo de falacioso ou de errado. Pelo contrário, críticas que alegam que essa tese seria "anti-intuitiva" ou que "inviabilizaria toda a discussão ética", ou que ela seria "desnecessária" ou "improdutiva" porque "impediria o debate", não são, nessa maneira de assumir a filosofia, críticas relevantes contra minha linha de argumento, pois poderia acontecer que estivéssemos raciocinando corretamente acerca de algo *que, efetivamente, fere algumas das nossas intuições.* Na minha forma de conceber a filosofia, o fato de uma linha de argumento acabar numa conclusão fortemente anti-intuitiva não é um motivo para afirmar que essa linha é incorreta e deva ser abandonada. Como máximo, poderá ser um motivo para reexaminar os passos percorridos. As intuições funcionam aqui como um regulador (para impedir hipóteses fantásticas), mas não como tribunal de última instância.

Em segundo lugar, poderia acontecer também que, após seguir uma linha de raciocínio, chegássemos ao resultado de *inviabilizar e tornar irrelevante um tipo de atividade humana usualmente cultivada, tal como, por exemplo, as discuss*ões morais *da forma como elas vinham sendo desenvolvidas, impedindo de prossegui-las.* Talvez exista mesmo um obstáculo e a reflexão "negativa" estaria apenas apontando para ele. Se houver um absurdo que torna a ética usual inviável, ele tem que ser descrito e não escamoteado pela filosofia. Talvez a ética, tal como entendida, seja mesmo impossível e a filosofia não deveria ocultar esse fato. Não temos por que assumir a filosofia como sendo uma atividade que deva tornar viável o que vemos como inviável. Tampouco temos forçosamente que tomar o caminho de continuar interminavelmente as discussões éticas. Talvez nossos argumentos nos levem à conclusão de que seria melhor parar com esse tipo de discussões.

2) A objeção forte alegando o caráter "absurdo" da tese da inabilitação moral parece reconstruir o argumento de uma maneira tendenciosa (como é usual acontecer em argumentações). Essa reconstrução seria algo como: 1) ser moral

é nunca desconsiderar os interesses dos outros; 2) estar vivo (nas condições terminais) é necessariamente desconsiderar, portanto; 3) estar vivo é imoral.

A primeira premissa, tal como enunciada, pareceria partir de um pressuposto de infalibilidade inaceitável: se sou desconsiderado uma vez, então a moralidade é impossível. Isso seria, certamente, absurdo. A segunda premissa apresentaria uma extensão absurda do termo "desconsiderar", segundo a qual beber um copo de água na minha casa já seria desconsiderado. Isso também seria absurdo. Essa reconstrução faz ver que não se contesta a passagem das premissas para a conclusão, mas as premissas. O absurdo apontado seria, pois, *material*, um absurdo no conteúdo das premissas; não estritamente um absurdo *lógico*, não um absurdo na passagem das premissas para a conclusão.

A minha réplica a tudo isso está dividida em quatro partes:

a) A exigência ética (premissa 1), como a obrigação de ser ético *sempre*, com todos e em todas as circunstâncias, ou seja, com um elemento "infalibilista", é perfeitamente razoável *como exigência*; não se trata de uma exigência "rigorista" num sentido inaceitável ou absurdo. Há que se formular aquilo que seria realmente correto, e ver depois se somos capazes de cumpri-lo, em lugar de, primeiro, ver o que podemos fazer e só depois formular a exigência. (essas são duas maneiras de conceber a exigência ética e ambas são legítimas e viáveis numa lógica negativa; não é absurdo escolher a primeira; se for absurdo, o será já em outra perspectiva, mas não de maneira absoluta). A exigência não demanda que o agente moral seja "infalível" ou "perfeito", mas simplesmente que considere os interesses dos outros que os consideram (AEF); e deve tentar sê-lo *sempre*, não algumas vezes sim e outras não. É uma exigência firme, porém, mínima.

b) A tese não está bem reconstruída. Tal como está, ela apresenta uma grave ambiguidade de quantificação, porque sugere que estar moralmente inabilitado significa que sempre estamos desconsiderando os interesses *de todos em todos os casos*, seja o que for o que fizermos, o que é, certamente, absurdo. A tese afirma, como fato empírico, que sempre estamos desconsiderando, com *alguma* das nossas ações, os interesses *de alguém*. Isso já é suficiente para estabelecer a tese. Jamais foi afirmado que, constante e regularmente, *cada uma* das nossas ações, *tomada isoladamente*, seria desconsiderada com alguém, o que seria realmente absurdo.

c) Mesmo que o resultado final da tese fosse "absurdo", este absurdo não deveria ser atribuído à teoria ética negativa, mas ao mundo, ou à situação humana. Nesse sentido, o mundo sofreria de uma espécie de "absurdo" num sentido kafkiano, becketiano ou ionesquiano, ou mesmo um camusiano absurdo existencial, mas não um absurdo *lógico-argumentativo*. Se há, pois, um "absurdo" nesse sentido, o pensamento "negativo" apenas o aponta; e se o apontar com argumentos corretos, terá triunfado. Apontar para um absurdo não é absurdo; é adequado.

d) Por último, a tese da inabilitação moral não é inócua ou irrelevante, no sentido de fornecer um marco conceitual para analisar e entender todo tipo de ações humanas, marco habitualmente ignorado pelas teorias éticas. A tese mostra a opacidade e caráter oneroso dessas ações, mesmo das "boas", "bem intencionadas" ou emancipadoras, o que apontaria para o caráter trágico das opções humanas, o que é um resultado relevante para a teoria moral.

Vou desenvolver cada um desses tópicos.

Rigorismo e infalibilidade (em favor de Kant a partir de Marie Von Herbert)

São muito conhecidos os clamores dos filósofos contra o "rigorismo" kantiano, no sentido de Kant exigir do ser humano algo mais apropriado para heróis ou santos (ou mesmo para anjos). Obviamente, diante de uma teoria que sustenta que estamos sempre moralmente inabilitados, um dos pontos de réplica mais imediatos é alegar que esse resultado decorre de uma exigência moral demasiado elevada, que não deixa chances para o ser humano cumpri-la. Aqui sustento que a exigência ética *deve ser* extremamente rigorosa *como exigência*, por flexível que possa ser depois a sua aplicação, mas ser rigorosa não implica perfeição ou infalibilidade, apenas um mínimo de consideração. Lembrando a "fenomenologia negativa", quando peço para o vizinho que diminua o volume da música da sua festa depois da meia-noite, não estou exigindo dele nenhuma inatingível perfeição nem nenhuma "infalibilidade", mas apenas apresentando uma exigência mínima de consideração, sem a qual não será possível conviver. É claro que quanto mais desrespeitoso e insensível for meu vizinho, mais ele verá essa exigência como imensa, desmesurada e absurda. (Retomo isso no final desta resposta).

A exigência ética, mesmo fora do "rigorismo" kantiano, exige que sejamos éticos *permanentemente*, e não às vezes sim, às vezes não. Isso é perfeitamente razoável e nada tem a ver com o imperativo kantiano. Se você estiver instalado numa moral utilitarista, ela não exige que você observe o princípio da felicidade algumas vezes, de maneira discricional, e outras vezes não. Ela estabelece que você deverá observá-lo *sempre e em todos os casos, sem exceção*. E quando você adere a uma ética de virtudes, ela não prescreve que, às vezes, com alguns e em certas circunstâncias, você terá que educar seu caráter, olhar para o contexto, tentar praticar as virtudes e tornar-se um ser humano melhor. Essa exigência é para ser cumprida *sempre*. Deve-se fazer todo o empenho para ser virtuoso com todas as pessoas em todas as circunstâncias.

A *exigência* ética *tem sempre a mesma força impositiva e exigente, contra a flutuação das ações humanas*, embora preenchida por diferentes conteúdos que as distintas teorias proporcionam para essa exigência: deve-se cumprir sempre o imperativo categórico; nortear sempre as próprias ações pela felicidade do maior número; sempre e em todo momento tentar ser uma pessoa virtuosa; lutar sempre pelo oprimido, etc. Em nenhuma teoria moral as exigências são flexíveis e flutuantes, às vezes sim e às vezes não; todas elas tentam comover a tendência geral dos humanos de afundar na contingência e deixar-se levar, benevolentemente, pelos fluxos instáveis da mera vida.

Não se entende por que isso seria considerado excessivo, elevadíssimo, algo que teria sentido apenas para máquinas, alienígenas ou anjos e não para humanos. Exigir que as obrigações éticas sejam cumpridas *sempre* e não discricionariamente não é nenhum exagero, mas apenas o que esperamos de uma moralidade ética. Se não, seria o caso, realmente, de abrir mão do ponto de vista ético e substituí-lo por alguma outra coisa (política, estética). Como foi mencionado, não parece correto educar um filho (digamos que seja adotado, até lermos o capítulo 4), ensinando-lhe que pode mentir às vezes, de acordo com as circunstâncias, mas não sempre; ou a ser respeitoso em alguns casos, mas não em outros; os pais ensinam que essas exigências devem ser cumpridas *sempre*, e, em todo caso, fracassar na prática, mas não no formular da recomendação.

As teorias éticas estão dispostas a ser mais flexíveis nas aplicações concretas, mas não na exigência. E nesse plano das aplicações, até a teoria kantiana – sempre considerada como a mais rigorista – está disposta a ser mais flexível (BARON et al., 1997, p. 65-66). A palavra "imperativo" foi injustamente capitalizada pelos kantianos e associada exclusivamente a éticas do dever; mas *um elemento imperativo está presente em qualquer teoria ética*, mesmo utilitarista ou de virtudes, mesmo numa ética da liberação, ou em qualquer outra.

A visão da exigência ética como algo apenas para anjos pode ser uma deformação introduzida por uma perspectiva de demônios. Nesse sentido,

talvez não seja o caso de a exigência moral estar colocada tão acima que os humanos não conseguem cumpri-la, *mas que os humanos estão tão baixo que a exigência mínima já lhes parece excessiva*. Marcia Baron menciona uma tocante passagem de uma carta de Marie Von Herbert, uma amiga de Kant que se correspondia com ele. Essa desconhecida senhora me pareceu mais inteligente leitora de Kant que muitos especialistas em ética, porque foi capaz de ver a ética de Kant *como uma ética mínima*, e em absoluto "exigente", mas, pelo contrário, demasiado liberal! Marie Von Herbert escreveu numa carta de 1793: "*Não me considere arrogante por dizer isso, mas as exigências da moralidade são muito triviais para mim, pois eu faria duas vezes mais do que ela me exige*" (DALL'AGNOL, 2003, p. 24). Seu ponto era que a ética de Kant era puramente negativa, no sentido de dizer apenas o que *não* devemos fazer (não mentir, não roubar, etc.), deixando com isso um imenso âmbito de manobra inclusive para o desonesto (como Eichmann) declarar-se formalmente um bom kantiano. Ela viu muito bem a insensibilidade de Kant para o suprarrogatório, para toda aquela esfera da moralidade que não está sujeita ao mero dever.

Esse texto me parece extraordinariamente agudo, além de comovedor, e serve para fazer uma reflexão acerca dos receptores da exigência ética. É legítimo perguntar *quem são, e como são, as pessoas que acham essas exigências desmedidas, exageradas, absurdas, aplicáveis a máquinas ou a santos, mas não a humanos*, etc. Marie Von Herbert podia ser talvez uma pessoa cuja virtude – talvez, em parte, pela sua situação de mulher do século XVIII – não lhe custasse muito praticar, sem demasiados anseios vitais, sem muitas oportunidades para desviar-se de imperativos, talvez dotada de uma natureza ingênua e dócil, etc. Uma pessoa desse tipo não parece ver a exigência ética como algo gigantescamente exigente, mas como algo, pelo contrário, mínimo e muito fácil de cumprir.

Mas podemos pensar em outros tipos de "receptores" da exigência: para alguém medianamente ético, porém com certa "flexibilidade" prática, a exigência ética poderá lhe parecer árdua, porém, viável. E, finalmente, para aquele

exclusivamente preocupado com a sua própria felicidade e bem-estar, com seus anseios de "vida intensa" e o atendimento exclusivo de seus interesses, a exigência ética lhe parecerá simplesmente insuportável. *A atitude perante a exigência ética não é, pois, absoluta ou objetiva; ela é fortemente relativa ao tipo de ser humano que você for.* Num mundo desencantado como o nosso, onde os prazeres do intramundo (inclusive os intelectuais) são fortemente promovidos, onde os consolos religiosos perderam boa parte da sua força sustentadora e onde o consumismo de bens se tornou o modo de vida quase natural, a exigência ética deve ser vista, quase que forçosamente, como uma imposição absurda, externa e arbitrária.

## As ações humanas podem ser, ao mesmo tempo, pontualmente considerantes e holisticamente inabilitadas (em defesa de uma aporia)

Agora passo à premissa 2 do argumento reconstruído: "Estar vivo (nas condições terminais) é necessariamente desconsiderar". Há uma escandalosa ambiguidade de quantificação nessa premissa, entre "ser necessariamente desconsiderado *com todos*" (de maneira indeterminada e abstrata) e "ser necessariamente desconsiderado *com alguém*" (com alguém em particular, num certo setor da rede de ações). Na reconstrução da premissa 1, parece evidente que "não considerar" se interpreta como "nunca considerar *ninguém*", esta mesma interpretação é preservada na premissa 2 como "desconsiderar *a todos*" *em todo momento*, seja o que for o que fizermos. Essa reconstrução é tão tosca que incorre na falácia do espantalho mais do que normalmente o fazem as posturas filosóficas.

A tese da inabilitação moral não declara que não possamos considerar *nunca* os outros, mas que, além dos casos em que somos abertamente desconsiderantes (quando somos IC, ativos ou passivos), dentro da estreiteza da rede holística de ações, podemos desconsiderar *outros* mesmo quando considerarmos pontualmente *alguém*. A exigência ética, como vimos, manda que devemos

tentar não desconsiderar nunca os interesses dos outros (que por sua vez os considerem). Mas para transgredir essa exigência não precisamos ser pontualmente desconsiderados *em todos os casos* (o que seria absurdo, mas não é o que a tese da inabilitação afirma). Já vamos transgredi-la sendo desconsiderados *com alguém* em *muitos* casos, mesmo naqueles em que consideramos efetivamente alguém (algum outro). Aqui a quantificação das afirmações é fundamental.

Não é o caso de afirmar que, quando estou considerando os interesses de alguém, na verdade, consultando toda a rede de ações, podemos ver que *não estou realmente considerando os interesses dessa pessoa*. Em último caso, pois, eu seria desconsiderado mesmo com aqueles que considero, o que seria realmente absurdo. Mais uma vez, não é isso o que a tese da inabilitação moral afirma. Ela não declara que toda e qualquer ação humana, tomada ao acaso e isoladamente, seja desconsiderada (dando ao termo "desconsideração" uma extensão inusitada e "absurda"). Existem, sim, ações pontuais que são efetiva e indubitavelmente considerantes dos interesses de determinadas pessoas em circunstâncias específicas, e que podem não deixar de sê-lo quando vistas no contexto geral da rede de ações (poderiam deixar de sê-lo, mas não forçosamente).

Por exemplo, prometi *a meu filho* premiá-lo com uma bicicleta caso fosse aprovado em todas as matérias na escola. Eu sei que ele adoraria ter uma boa bicicleta, de maneira que estou considerando os interesses *dele* num certo ponto da rede. Eu, de fato, o beneficio e cumpro com a promessa feita *a ele*. Está, pois, fora de toda dúvida que eu estou agindo de uma maneira eticamente considerada *com ele*. Jamais a tese da inabilitação declararia que este tipo de ação não seja possível ou que não ocorra nunca, ou que, consultando toda a rede *essa ação* também se tornaria imoral *com meu filho*. Ela é moral *com ele*. A tese da inabilitação só faz com que essa ação seja moral de maneira opaca e onerada, moral em segundo grau, por ser um ato de consideração executado dentro de uma situação desconsiderante geral.

Por exemplo, eu poderia estar fazendo essa ação (dar uma bicicleta cara para meu filho) num contexto em que meninos da mesma idade que meu filho passam por necessidades prementes, estão muito doentes ou se alimentam de coisas que tiram do lixo. Eles podem inclusive morar muito perto da minha casa, onde meu filho ganhou hoje a sua bicicleta nova. Esses fatos contextuais não vão tornar imoral a minha ação *com meu filho*. Ela vai continuar sendo pontualmente moral. Só que ela é uma ação moral *com alguém* que desconsidera interesses *de outros*, próximos de mim (os meninos da rua). Ao mesmo tempo em que estou sendo ético com meu filho, não estou sendo ético (ou estou sendo indiferente, omisso ou insensível) *com outros humanos* (que ficam excluídos de meus cuidados).

A tese da inabilitação não declara que não possam nunca existir ações considerantes de interesses alheios (isso seria absurdo), mas que ações considerantes podem existir apenas na base de outras ações que não consideram interesses de outros (posso dar presentes caros para alguém porque me omito de ajudar outros. Pelo contrário, certas esposas e maridos ficam irados diante das ajudas generosas de seu cônjuge a desconhecidos, com isso descuidando necessidades da família). A moralidade pontual existe, mas paga um preço *para ocorrer*. Isso é bem diferente de dizer que *não ocorrem* nunca ações éticas, o que seria absurdo. Só que elas nunca podem ser éticas para todos, em todas as direções da rede de ações. A tese da inabilitação moral não declara que nunca podemos ser éticos com ninguém em nenhuma circunstância (tese absurda). Ela declara que nunca podemos ser éticos com todos em alguma circunstância específica. Qualquer ação ética com alguém corre o risco de ser antiética com outros.

Isso é uma das tensões internas do pensamento negativo, ou uma aporia, das que encontramos profusamente na história oficial da filosofia de Aristóteles a Heidegger. Mas muitas vezes, em discussões sobre ética negativa, já me falaram que sustentar simultaneamente a moralidade ética de uma ação

pontual e a sua imoralidade holística é uma contradição, pois uma ação é moral ou imoral, mas não pode ser as duas coisas juntas. Eu não vejo absolutamente nenhum problema na ideia de que uma mesma ação possa ser ética para alguns e não ética para outros, ou mesmo que ética para alguém e não ética para esse mesmo humano em outra situação ou momento. Não há aqui nenhuma contradição, mas, em todo caso, uma aporia, uma tensão das quais a filosofia europeia está cheia.

Aqui é bom relembrar do dito no prefácio sobre resolução social de argumentos. As tensões internas e oscilações de um pensamento têm que ser entendidas e exigem um esforço de compreensão por parte do leitor. É o que fazemos quando lemos, por exemplo, Kant e a problemática da "coisa em si", perpassada de afirmações quase contraditórias, mas que os intérpretes veem como "profundas aporias" – como estudado por Gerard Lebrun (2001, p. 51-68), em seu texto "A aporética da coisa em si". O livro *A religião dentro dos limites da simples razão* está cheio de contradições, incongruências, idas e voltas, reformulações, retificações, ambiguidades, obscuridades, etc., próprias de um filósofo que está tentando pensar uma questão cheia de meandros e de curvas. Mas, no caso de Kant, o leitor estará disposto a fazer todos os malabarismos do mundo para tentar salvá-lo das contradições e obscuridades, enquanto que a nós nos é exigida clareza absoluta. O que em nossos textos é visto como contraditório, em Kant é uma "profunda tensão interna" (BERNSTEIN, 2012, p. 60-63, 69, 71, 76). As caridades interpretativas precisam ser mais bem distribuídas: ou exigi-las de todos os pensadores com igual força, ou liberá-los a todos de ter de cumpri-las à risca e sem exceção.[18]

[18] Outro exemplo de tensão interna dentro do pensamento negativo será visto mais adiante, no momento de falarmos em políticas negativas. Estou interessado em manter a minha postura pessimista diante da vida humana. Mas, ao mesmo tempo, também quero formular uma ética que seja sensível à questão da emancipação. O problema é: como se pode ser um pessimista revolucionário? Isto é uma aporia, duas exigências profundas tentando ser conciliadas pelo pensamento. Mas para nossos adversários, isso será

Fica claro então que a qualidade ética de uma ação, a sua moralidade, imoralidade ou indiferença, é constituída dentro da rede de ações e em nenhum outro lugar! É muito importante lembrar que nós, seres finitos, sempre nos movimentamos em setores muito limitados da rede, ou em sub-redes, e não podemos ter uma visão da rede inteira (o que seria a visão de Deus ou de algum supercomputador). De tal forma, ao julgar ações humanas, sempre temos que levar em conta sub-redes, algumas delas muito pequenas.[19] Talvez para Deus ou para um supercomputador, todas as ações humanas sejam imorais, mas não podemos dizer isso num módulo humano, nem mesmo adotando a postura negativa. Para os módulos humanos, existem ações que são moralmente indiferentes dentro de uma sub-rede ou setor da rede, como beber um copo de água na minha casa, até que alguém seja capaz de descobrir alguma conexão moralmente relevante em alguma sub-rede. Declarar como imoral uma ação totalmente isolada e colocada dentro de uma rede total (inatingível para humanos) é uma apresentação tosca e impaciente da ideia criticada.

De modo semelhante, ocupar uma vaga com meu carro é moralmente indiferente a respeito da busca de uma vaga por parte de outro motorista que chega duas horas depois no mesmo local. Alguns arguidores sustentam que a tese da inabilitação moral permitiria dizer que eu sou imoral com esse outro motorista pelo fato de ter ocupado a vaga duas horas antes e agora impedi-lo de estacionar seu carro. Bom, tudo isso é certamente absurdo (e agressivo, porque supõe que o adversário é um imbecil capaz de sustentar tamanho absurdo). Mas não é isso o que a tese da inabilitação moral afirma. É claro que o que ela afirma é que toda ação humana dentro da rede poderia prejudicar *alguém* em *algum* setor dela. Mas para que isso aconteça efetivamente certas condições de

uma "contradição" ou um "jogo de palavras", ou um "absurdo". Não quando Rousseau, Kant ou Hegel apresentam as mais estranhas incongruências; nesse caso, se farão todos os esforços para entendê-los.

[19] Cf. Silva e Cabrera (2007), um livro que meus críticos deveriam ler com paciência para entender as suas aplicações no pensamento ético.

aproximação devem ser dadas para poder constituir a qualidade moral de uma ação na rede. (essa aproximação não é forçosamente física: com a sua militância comunista, Sartre pode ter prejudicado conservadores que nunca conhecerá pessoalmente; mas pode haver uma conexão-rede moralmente relevante entre a pregação comunista e as convicções conservadoras de terceiros, mesmo que fisicamente distantes). Ações distantes que não possam ser conectadas dessa forma não terão nenhum impacto e serão moralmente indiferentes.

Pregar teses comunistas, presentear bicicletas e beber um copo de água na minha casa não são, em si mesmas, ações morais ou imorais. Vistas de forma isolada, são perfeitamente indiferentes. A frase de efeito "ter nascido é já imoral", se fizermos esforços para entendê-la como uma afirmação filosófica em lugar de ridicularizá-la antes de entendê-la, significa que fomos colocados numa situação na qual estamos em risco permanente de prejudicar aos outros. Mas esse prejuízo terá que ser observado em contextos e situações particulares; não quer dizer o absurdo de que meu nascimento prejudique automaticamente e sem mediações o menino da Etiópia que nasceu no dia seguinte (uma ideia que se pode encontrar em contos fantásticos de Jorge Luis Borges). Mesmo prejuízos provocados a outros humanos fisicamente distantes – e isso *pode* acontecer – deverão ser observados em sub-redes e conexões compreensíveis, e não pensados borgianamente.

A tese declara que é sempre possível que, pela estreiteza de espaços, nossas ações venham a prejudicar terceiros. Mas isso não é algo que aconteça efetivamente o tempo todo com qualquer ação tomada ao acaso. Assim, a pregação comunista abala a vida de muitas pessoas conservadoras e religiosas; presentear uma bicicleta cara pode mostrar indiferença e até crueldade com meninos vizinhos muito pobres; e beber um copo de água pode ser antiético numa época de racionalização de água, ou quando essa ação acontece na frente de outro humano que antes tinha me pedido de beber e teve seu pedido recusado. Mas a objeção do absurdo se torna, ela mesma, absurda, quando pretende –

no melhor exercício do espantalho – que a tese da inabilitação moral sustenta que *qualquer* ação humana, tomada ao acaso, prejudica *efetivamente* terceiros.

Por outro lado, mesmo em casos em que nos movimentamos no mesmo setor da rede, ou nas mesmas sub-redes, a desconsideração pelos outros pode ser meramente sensível ou pode ser também moral. Sofrimentos sensíveis – como a dor e o desânimo – devem ainda transformar-se em danos *morais* dentro da rede de ações. Por exemplo, é inevitável que a minha mera presença numa fila prejudique sensivelmente aos que estão detrás de mim, pois eu os atrapalho, demoro, causando-lhes dor de pernas e tédio. Mas parece absurdo considerar isso também como um prejuízo *moral*, já que, como foi dito, a moralidade de uma ação deve ser constituída dentro da rede.

Lembremos que a inabilitação moral é apenas um dos três elementos da tríade do sofrimento na qual são lançados os humanos no nascimento, ao lado da dor e do desânimo. Pode-se dizer que, pelo fato de estarmos vivos, já incomodamos os que estão perto de nós, no sentido de causar-lhes dores e desânimo. Mas isso é parte de uma fatalidade trágica (que pode tornar-se patética no cotidiano). No trânsito isso é ainda mais evidente: é claro que, pelo mero fato de colocar meu carro em circulação, eu já ocupo os espaços que os outros motoristas precisam, os atraso ou apresso porque dirijo com uma velocidade diferente da deles, etc. Incomodamo-nos mutuamente por simplesmente deslocar-nos. Mas mesmo nesse plano meramente sensível, é absurdo sustentar que eu, ao dirigir meu carro, incomodo os motoristas com os quais nunca me encontro, ou os motoristas de outras cidades.

Mas, mesmo prejudicando sensivelmente os motoristas em roda, ou os outros que fazem fila detrás de mim em bancos ou lojas, nem por isso seria imoral com eles, pois o prejuízo moral (não meramente sensível) deve ser construído na rede de ações. Sim o seria se, por exemplo, eu dirigisse de maneira desajeitada, ou com má intenção, apenas para atrapalhar; ou se dirigisse falando ao celular sem ver que estou provocando uma fila enorme detrás do meu carro;

ou se roubasse uma vaga diante de outro carro que estava prestes a ocupá-la, ou me demorasse mais de 15 ou 20 minutos numa fila que tem apenas um caixa de saque. A moralidade, imoralidade ou indiferença de uma ação tem a ver com o lugar que a ação ocupa dentro das sub-redes de ações.[20]

A tese da inabilitação moral não consiste – como já foi esclarecido – em que seríamos sempre e constantemente imorais com todos em todas as circunstâncias e em todos os setores da rede, mas que, quando somos pontualmente morais, o somos pagando preços éticos num setor da rede, porque a moralidade de uma ação com certos beneficiados pode significar a imoralidade ou a indiferença com muitos outros humanos próximos na rede (insisto, mesmo que não fisicamente próximos).

Pode-se também tentar estabelecer esse tipo de conexão entre beber um copo de água na minha casa e, digamos, a sede dos meninos da Índia. E é esse o sentido em que os pais às vezes dizem para seus filhos: "Vocês estão desperdiçando comida quando em outras partes do mundo se passa fome". Isso faz pleno sentido. Mas a conexão terá que ser construída e observada na rede, não aparece naturalmente nem se desprende automaticamente da tese da inabilitação. Não se trata de que – como a incrível objeção o apresenta – beber um copo de água seja, em si mesmo, um ato imoral. A sua imoralidade deve ser constituída na rede, como tentam fazê-lo (com sucesso ou não) os pais quando tentam estabelecer uma conexão entre eles e os meninos famintos.

A tese da inabilitação moral não precisa da afirmação de que qualquer coisa que fizermos será imoral pelo mero fato de estarmos vivos. Os prejuízos morais

[20] Dentro da rede de ações, posso ser antiético "sem intenção", por pura atrapalhação. Por exemplo, não vejo pelo espelho retrovisor que o outro carro estava por ocupar uma vaga e a ocupo. Mas mesmo nesse caso, o prejudicado e quem o prejudica têm que ocupar uma posição próxima na rede de ações para haver imputação ética, mesmo "sem intenção" de prejudicar. No caso do carro que chega cinco minutos depois de eu estacionar, eu nem mesmo estou prejudicando-o moralmente "sem intenção", mas nenhum prejuízo moral – intencional ou não – pode ser construído nesse caso, pela posição que ocupamos na sub-rede.

que provocamos intencionalmente (ICA e ICP) e nas nossas ações atrapalhadas e negligentes já são mais do que suficientes para sustentar a tese da inabilitação moral. Não precisamos tirar a maioria das nossas ações da sua indiferença moral para alicerçar uma tese já suficientemente provada nesses outros tipos de ações que, de maneira profusa, prejudicam de maneira evidente os interesses de outros.

O absurdo é do mundo, não da teoria

Mostrei que a tese da inabilitação moral não é logicamente absurda; os passos foram os seguintes:

1. A ideia de que a tese da inabilitação é "absurda" pode provir de uma confusão dos planos lógico e psicológico, querendo-se dizer que ela é irritante, ou que "fecha saídas" em lugar de abri-las, ou que inviabiliza ou torna irrelevantes certas práticas ou atividades. Mas mesmo concedendo que tudo isso seja verdadeiro, não mostra ainda que a tese seja lógica ou argumentativamente absurda.
2. A ideia de que a tese da inabilitação se apoiaria numa exigência moral gigantesca foi desmontada, mostrando-se que toda e qualquer exigência ética deve ser imperativa e formular-se dentro da temporalidade do "sempre".
3. Há uma má reconstrução da tese da inabilitação: não é o caso de os humanos *nunca* conseguirem ser éticos (isso poderia ser visto como absurdo); eles são, de fato, éticos, mas de maneira pontual e eticamente onerosa (o que é suficiente para formular a tese da inabilitação).
4. Tampouco é o caso de o simples fato de qualquer ação (por exemplo, beber água) ser realizada, implicar uma imoralidade (isso também poderia ser visto como absurdo); a moralidade de uma ação deve ser constituída dentro da rede de ações, em contextos específicos e

pertinentes, nos quais certas ações podem ser moralmente indiferentes ou apenas sensivelmente perturbadoras.

Em decorrência disso, quero dizer que se a impressão de absurdo persistir, *então resta dizer que se isso parece absurdo, esse absurdo pode provir do próprio mundo*, e não da teoria. Finalmente, o nosso mundo – um mundo onde as pessoas não se entendem, não se respeitam, se agridem, se desconsideram – aparece como absurdo num sentido existencial, como um mundo patético onde os humanos se desencontram e desconsideram num imenso teatro já muitas vezes pintado por escritores (como Beckett, Ionesco, Kafka e Pinter) e por cineastas (como Buñuel, Jim Jarmusch, David Lynch e Tod Solondz) e que só os filósofos parecem ignorar. Um mundo onde, seja o que for que fizermos, faremos mal a outros é um mundo irritante e patético; *mas esse pode ser precisamente o nosso mundo*, desprovido das habituais coberturas, benevolências e caridades epistêmicas. Apontá-lo não tornará absurda uma teoria, pois ela apenas indicará um absurdo que é o caso. E uma teoria que aponta para um absurdo efetivamente existente não é absurda ela mesma. Pelo contrário, ela é adequada.

## Acerca da relevância da tese da inabilitação moral

É uma possibilidade sempre aberta que a tese da inabilitação moral leve para o resultado final da impossibilidade de toda e qualquer moralidade, afirmativa ou negativa. Entretanto, isso não é um resultado imediato, automático, fatal, necessário ou evidente, mas algo que ainda deverá ser cuidadosamente estudado e ponderado (este será, precisamente, o tema específico do nosso próximo capítulo). Mas já podemos avançar algumas ideias para argumentar contra uma pretensa irrelevância da tese da inabilitação moral, baseada em sua radicalidade ("Se todas as ações são moralmente inabilitadas, para que continuar discutindo sobre ética?").

Como já foi dito, o interesse da tese da inabilitação consiste, basicamente, em que essa tese ajuda a abandonar a imagem simplória de haverem ações

e seres humanos honestos e desonestos de maneira absoluta, clara e nítida. Em lugar disso, propõe-se a imagem de toda honestidade, bondade, etc., acontecer como um recorte dentro de uma situação estrutural de inabilitação moral, sendo sempre, portanto, moralidade de segundo grau. Com isso, se reconhece, ao mesmo tempo, haver moralidade, mas sempre dentro do marco de uma estrutura, de uma complexa rede de ações, sempre relativamente a outros humanos (beneficiados ou prejudicados) e a certos contextos, ações que aparecem em setores específicos da rede ou em sub-redes. A isso chamo o caráter moralmente oneroso (ou "opaco") das ações. A tese da inabilitação moral leva a visualizar os preços morais que pagam, em particular, as "boas ações" morais[21] (as "más" são facilmente vistas como moralmente oneradas), mas sempre num sentido dependente, mostrando a sua onerosidade e sem permitir que "boas ações" sejam apresentadas e visualizadas da maneira absoluta e descontextualizada habitual nos livros de ética.

A utilidade da tese da inabilitação consiste em que ela permite, ao mesmo tempo, reconhecer a moralidade de ações pontuais, mas compreendê-la sempre dentro de sua condição de *consideração situada*. Permite situar a moralidade, não como moralidade plena e insuspeita (que caracterizaria, por exemplo, um "bom pai", um "bom cidadão" ou uma "pessoa honesta"), atribuições feitas de maneira abstrata, fora da rede de ações e com total olvido da situação humana estrutural. A tese da inabilitação é útil porque permite, ao mesmo tempo, reconhecer o mérito ético da ação pontual e situá-la dentro de uma rede intramundana de ações e numa estrutura mundana, na qual se visualiza o ônus dessa ação sem negá-la como ação ética. Também serve para mostrar que o moralmente inabilitado não é estritamente "mau" (segundo o linguajar tradicional). Seria errado considerar "má" a ação generosa do pai *com o filho*, mas também o seria considerá-la como simplesmente *moral* num

[21] Lembrando a genial frase do filme *Mr. Turner*, de Mike Leigh: "Nenhuma boa ação fica impune".

sentido aproblemático e evidente, vendo esse pai devotado como exemplo claro de moralidade sem mais qualificações.

Pode-se pensar que, se vamos, afinal, ponderar casos concretos de moralidade em setores específicos da rede, a tese da inabilitação perderia relevância, voltando ao que já fazemos habitualmente sem ela. *De que valeria a ideia de sermos todos inabilitados no momento de ponderar a*ções *concretas?* Uma de duas: ou a tese declara todo mundo imoral, e a moralidade acaba; ou examinamos ações concretas, como sempre fizemos, e a tese da inabilitação fica inócua e desnecessária. Mas isso não é assim. Esse tipo de colocação não considera que exista algo como uma estrutura da vida humana; pensa que tudo se resolve nos manejos do intramundo. A relevância da tese da inabilitação consiste em chamar a atenção para a diferença ser/estar: *estamos sendo* honestos numa situação estrutural na qual *somos* moralmente inabilitados. Não deixamos de ser morais pontual e intramundanamente, mas o somos sempre de maneira opaca, pela presença da estrutura dentro da qual agimos inevitavelmente. Isso terá consequências na avaliação ética das nossas ações, que serão sempre inabilitadas mesmo quando sejam "boas", o que indica uma espécie de tragédia moral largamente negligenciada nos estudos éticos habituais.

A relevância teórica da tese da inabilitação moral deve ser compreensível para qualquer um que não se fechou total e definitivamente aos argumentos que lhe desagradam (em cujo caso, não há nada que se possa fazer!).[22] Essa relevância se evidencia, pelo menos, nos seguintes pontos: a) toda a moralidade exposta nos livros de ética é de segundo grau, pois negligencia a sujeição dos agentes ao fenômeno da inabilitação moral, ao fato de suas ações serem eticamente oneradas dentro da rede de ações; b) isso significa que as teorias éticas corriqueiras

[22] Ao resumir seu argumento antinatalista, no final do seu livro *Better never to have been*, David Benatar escreve: "Sem dúvida, haverá pessoas que não serão convencidas por isto. Se a razão disso for que eles tomam como axioma o (alegado) caráter absurdo da minha conclusão, então não há nada que eu possa dizer que os convença" (BENATAR, 2006, p. 207, tradução minha).

(Aristóteles, Kant, Mill, Dussel) passam agora a ser vistas como *recortes internos à inabilitação*, o que deve afetar noções centrais dessas éticas, como "utilidade", "felicidade", "moralidade", "vida boa", "libertação", etc.; c) a ideia de que mesmo as ações mais reconhecidamente morais são oneradas e opacas é uma ideia que não encontramos nos livros de ética, em que a diferença entre ações "corretas" e "incorretas" é aceita sem crítica, mesmo reconhecendo problemas de formulação e aplicação. A tese da inabilitação deve abalar em suas próprias bases as convicções afirmativas das éticas usuais, nas quais não existe nenhum ceticismo básico – embora sejam apontados numerosos problemas concretos – acerca da possibilidade de uma "vida boa" ou de uma "vida moral" ou de uma vida "livre" e "responsável", ou de um agente "sábio e prudente", etc.

A aparente "inutilidade normativa" da tese da inabilitação moral pode derivar *da grande importância metaética da tese*. Significa que, a partir de agora, ou abrimos mão da moralidade como habitualmente entendida, ou passamos a entendê-la de outras formas. Precisamente, a "ética negativa" que veremos no próximo capítulo, é uma tentativa – *que pode redondamente fracassar* - de reconstrução da moralidade tradicional num registro negativo, com plena consciência da presença da inabilitação moral (como componente da terminalidade do ser) e suas consequências. Trata-se de uma tentativa de fornecer à tese da inabilitação moral alguma utilidade normativa dentro de uma ética disposta a levar as exigências éticas à risca. Nesse experimento filosófico, veremos que a ética negativa está, sim, em condições de proporcionar uma série de recomendações morais concretas, mas só se modificarmos sensivelmente certas articulações das éticas tradicionais, tais como as relações entre morte e moralidade, nascimento e moralidade. E tais recomendações, como veremos, estarão, em todo momento, no risco de impossibilitar a ética em geral, inclusive a negativa (ver capítulo 3).

Se a tese da inabilitação moral "esvazia o discurso moral" ou "torna inviáveis as discussões morais", tal coisa poderá ser vista não como uma objeção contra a tese, mas como *uma objeção contra a moralidade como tem sido usualmente concebida*

*(em termos de não manipulação, consideração, etc.)*. Significa que, dada a situação humana estrutural, *essa* moralidade seria impossível (lembrar sempre que a AEF não foi formulada pela ética negativa, mas é um apanhado da formulação afirmativa tradicional). Ainda teremos que ver, no capítulo seguinte, se poderíamos tentar *administrar a inabilitação moral*, se ainda seria possível uma ética de segundo grau que pode ser praticada sem destruir ao outro ou sem destruir a nós mesmos.

*Epílogo: De como o mal-estar ontológico transforma-se em concretos tropeços cotidianos*

Depois desse longo percurso, muitos dirão que os humanos enfrentam problemas mais "concretos" em suas vidas efetivas, que eles não estão preocupados com a "terminalidade do ser" nem com a "tríade do sofrimento", mas com questões mais imediatas e prementes. Eles estão aflitos e agoniados porque não têm comida ou moradia; porque podem ser despejados em qualquer momento; porque os filhos não têm o que vestir nem condições de continuar na escola; porque os filhos mais velhos não conseguem emprego, ou estão empregados em trabalhos insignificantes e sem perspectiva. Porque estão com dor de dentes, de barriga, de cabeça, ou com sintomas incompreensíveis e sem dinheiro para pagar um bom plano de saúde. Estão preocupados porque suas mulheres ou maridos os traíram depois de anos de convívio, porque os filhos se drogam, andam em más companhias ou caíram na vadiagem e no crime, porque o irmão se tornou um alcoólatra ou porque os colegas de trabalho fizeram fofocas maldosas que podem pôr o próprio emprego em risco. Podem estar magoados porque seu trabalho não é reconhecido, por sofrer injustiças e discriminações, por ver seus esforços serem em vão. Os humanos enfrentam problemas econômicos, de saúde, laborais, sociais, familiares, e não problemas "ontológicos".

Mas cada um desses tropeços cotidianos está conectado com a situação estrutural e a tríade de sofrimentos, e é a filosofia que faz o trabalho de escavar e

descobrir essas conexões. Esse é seu trabalho poluente e inglório. No cotidiano estão presentes todas as estruturas ontológicas, e é isso, precisamente, o que as fenomenologias negativas conseguem desvelar. Para encontrar essas conexões entre ontológico e cotidiano, basta aplicar criteriosamente o método das crianças, que consiste em perguntar "Por quê? Por quê? Por quê?" com irritante insistência e sem parar. Os humanos não têm comida. Por que não têm? Há comida para todos neste mundo. Está demonstrado que são humanos que impedem outros humanos se alimentarem adequadamente; não é um fato natural. Mas, por que humanos impedem outros humanos de comer? Pela distribuição política dos alimentos, que não é direta, mas mediada por um emaranhado de interesses, especialmente dos países mais poderosos que querem, assim, manter sua hegemonia.

A criança impiedosamente pergunta: por que os poderosos querem manter o poder da distribuição de alimentos no mundo? Em parte, porque temem que se outros tomarem o poder eles sairão prejudicados. Há uma imensa insegurança, um constante temor diante das possíveis ações de outros humanos, e uma poderosa vontade de usufruir os bens da vida, por exemplo, na forma de alimentos (mas também de boas moradias, bons empregos, etc.). Por que as pessoas caem no crime, nas drogas e no álcool? Por que as pessoas traem seus parceiros? Por que preocupa tanto segurar um bom emprego? Se a nossa criança continuar perguntando e perguntando, é claro que chegaremos aos fatos mais elementares do mal-estar no mundo: temor, desamparo, insegurança, ambição, ansiedade, finitude. Começaremos a escutar frases cotidianas como: "Já não sou tão jovem", "Tem que pensar no futuro", "Preciso mudar de vida", "Não tenho tempo a perder".

Clamores cotidianos, mesmo banais, enterram suas raízes nas inquietações de um nascimento terminal, de uma temporalidade que vai afunilando e definhando, tornando mais e mais complexas as relações com os outros que estão na mesma situação. As questões ontológicas não são remotas nem abstratas, estão presentes no mendigo que vasculha a lixeira, no garçom que quer comprar um carro, no adolescente que quer sair de casa, no intelectual

que não consegue vender seus livros e no executivo que ganha úlcera depois de reuniões em que seus inimigos levantam calúnias contra ele.

## 2.4 O "mal" como categoria afirmativa. Deflação da noção de "mal" e seu colapso no "mal-estar profundo"

A grande tentação expositiva seria formular a tese da inabilitação moral em termos de "mal", de uma "força maligna" que tomou conta do mundo. E, de fato, na história da filosofia europeia, tem se interpretado os fatos e ações recolhidos na "fenomenologia negativa" como provas do "mal" que impera em todas as partes. Interpreta-se que esses eventos mostrariam a "maldade humana", ou o triunfo do "mal" sobre o "bem", ou as tendências "perversas" dos humanos, e inclusive a sua "monstruosidade". Muitas teorias falam das "inclinações" que levariam o humano para o "mal", mesmo que algumas teorias também reconheçam "inclinações humanas para o bem". Outras veem os humanos como "maus por natureza". Fala-se da presença do "mal" no mundo como efeito de uma "depravação" de um ser humano "livre" e "responsável", que "podendo optar pelo bem ou pelo mal, opta pelo mal".

Na tradição de Agostinho a Kant, fala-se de uma "propensão para a maldade" (ou de um "coração mau") no ser humano, e os autores se recusam a abrir mão da "liberdade", que levaria ao humano a escolher *livremente* as máximas erradas em lugar de escolher as boas. Aqui é a vontade que, com a sua fraqueza, se corrompe e "opta pelo mal". Num pano de fundo fortemente racionalista, o "mal" tem sido visto como erro, pois, nessa concepção, ninguém pode realmente "querer o mal". Outras teorias falam do "amor próprio" como fonte do mal. Mesmo em pensadores europeus que, como Nietzsche e Freud, colocaram em dúvida a liberdade e as noções morais tradicionais, como responsabilidade e dignidade, a origem do "mal" continua se encontrando em certas atitudes

humanas como o "ressentimento" ou o predomínio de "instintos destrutivos", que repousam numa espécie de fundo inescrutável e inconsciente.

Apesar da diversidade de teorias, em todas elas há algo de comum: *o lugar privilegiado do "mal" foi sempre o ser humano* visto em suas mais diversas dimensões: a *sua* vontade, *seu* amor próprio, *sua* incapacidade de escolher, *sua* incapacidade de refletir ou de julgar, *sua* fraqueza diante da força das inclinações, *sua* maldade natural, *sua* propensão para o mal, *sua* fraqueza, *seu* ressentimento ou *sua* submissão aos impulsos de morte. Em todas essas visões, com independência de reconhecer o ser humano como livre ou não, a origem mais básica do "mal" é sempre algo que pertence *ao ser humano*, uma espécie de "patrimônio maligno" pelo qual é sempre ele ou ela quem traz o mal ao mundo, sugerindo-se com isso que o mundo proporcionaria aos humanos as condições adequadas e viáveis para a bondade, oportunidades que eles e elas desaproveitam e aviltam com suas atitudes "malvadas".

Em épocas religiosas, essa visão das coisas era fundamental para isentar um Deus bom, criador do mundo, de toda culpa pelas calamidades do mundo. Sendo bom por definição, Deus ficava excluído e o único suspeito era o ser humano. Suponhamos, porém, uma perspectiva na qual o mundo não fosse feito por um Deus bom: se sustentaria ainda a hipótese da culpabilidade humana em trazer o "mal" ao mundo? Não tendo origem divina, não poderíamos começar a suspeitar que o mundo não é um lugar propício para o bem e para a moralidade, pelo menos para um humano com as características que lhe conhecemos? Não reside uma parte do problema *no próprio mundo* tal como se apresenta, em lugar de ficar todo ele concentrado apenas em qualidades e peculiaridades ("perversas") *dos humanos*? Pois em todas as teorias supõe-se que os humanos estão em condições de serem "livres" e "responsáveis" e de fazerem "escolhas certas". Não há nunca nem a menor suspeita acerca do mundo mesmo, do contexto no qual os humanos terão que fazer escolhas

e tentar de ser éticos. As condições propícias parecem estar dadas, e são os perversos humanos que as estragam ou desperdiçam.

Um primeiro deslocamento do ser humano para o mundo na explicação do surgimento do "mal" está carregado de certo animismo supersticioso, como quando uma criança pequena considera "mau" o fogo que queimou a sua mão, ou "má" a comida que lhe causou indigestão (e os próprios progenitores, muitas vezes, descem para o mundo animista da criança fingindo que "castigam" o "fogo mau" ou a "comida má" que machucaram a criança). Da mesma forma, o menino chama de "maus" os coleguinhas que lhe incomodam na escola, e os próprios instrutores consideram um menino que agride os outros como "problemático", no sentido de ter "más tendências" que têm que ser vencidas. É aqui evidente que o que se chama de "mal" tem sempre a ver com certo tipo de "mal-estar", de incômodo, de agressão do mundo contra o humano e de humanos contra humanos, que estes animizam e transformam numa força maligna ou mesmo numa deidade malvada.

Parece evidente que, num livro filosófico sobre ética do século XXI, teríamos que nos esforçar por superar, em primeiro lugar, a ideia simplória de uma natureza "desviada" e "perversa" dos humanos e, em segundo, essa explicação animista e antropomórfica – no fundo, infantil – dos fenômenos adversos aos humanos, tentando explorar em que consiste esse *mal-estar profundo* que depois se transforma nessa entidade metafísica e religiosa chamada "mal", à qual se submeteram os maiores pensadores europeus.

Na "fenomenologia negativa" apareceu, sim, o fenômeno que chamamos de "inabilitação moral": a dificuldade, e talvez impossibilidade, de observar a AEF em todos os contextos e situações. Mas o "mal" não aparece nessa fenomenologia. Aparecem, sim, aqueles fenômenos que as pessoas e os pensadores nomearam e interpretaram utilizando a categoria de "mal". Mas à luz das categorias desenvolvidas neste capítulo e no anterior (terminalidade do ser, triplo atrito do sofrimento – dor, desânimo, inabilitação – imperiosa invenção

intramundana de valores, etc.), é possível oferecer uma explicação alternativa desses fenômenos que não utilize a categoria de "mal", que não aponte para um "mundo bom" estragado pela "maldade" humana, *mas para um mundo que regularmente provoca mal-estar em seres como os humanos e que os predispõe a prejudicar outros humanos*.

Sustentarei aqui, pois, uma postura à primeira vista paradoxal: estamos todos moralmente inabilitados (não no sentido de todos sermos constantemente desonestos ou imorais, mas no sentido de estarmos moralmente impedidos em pelo menos algum cenário de nossas vidas), mas, ao mesmo tempo, *defendo que não existe algo como o "mal" ou a "depravação humana" a não ser relativamente a um referencial afirmativo* segundo o qual o mundo é originariamente "um lugar bom" (o mito do paraíso original), os humanos estão "endereçados para o bem" (ou são capazes de atingi-lo), sendo o "mal" uma mácula excepcional e adventícia.

Na postura aqui assumida, os humanos estão, pois, inabilitados moralmente, mas não são "maus" ou "malvados". Eles estão colocados numa *situação* cuja complexidade holística não pode ser resolvida somente com categorias morais. Em lugar de apostar numa explicação internalista, baseada em elementos intrínsecos ao ser humano (às vezes insondáveis ou inescrutáveis), *aqui proponho dispensar a noção metafísico-religiosa de "mal" e perguntar-nos pelo lugar originário do mal-estar que propicia os comportamentos humanos que chamamos de "maus"*. Não se trata, pois, primariamente, de algo interior aos humanos, mas de características externas da situação estrutural na qual os humanos são assimetricamente jogados, e que os obriga a tomar atitudes que podem tornar-se perigosas para os outros, inseridos na mesma situação.

Assim, em lugar de apontar para um "mal radical" que estaria como nas entranhas do ser humano, mas cujo exercício efetivo ainda seria produto da sua "liberdade", prefiro apontar para uma *situação radical* de mal-estar profundo em que o ser humano foi lançado, na tríade do sofrimento (dor, desânimo, inabilitação), situação radical que tenta agora ser enfrentada pela

invenção intramundana de valores sempre sob o risco de provocar novos mal-estares – sensíveis e morais – para o próprio paciente e para outros.

Falo aqui propositalmente de "paciente" porque, nessa perspectiva, os humanos são, muito mais do que agentes morais, seres sujeitos a todo tipo de forças por eles "padecidas". Os humanos são nascidos e jogados num mundo incômodo, agressivo e incompreensível, que provoca ansiedade, medo, insegurança e desconfortos de todo tipo, desde fome até tédio, desesperança e frustração. Isso é uma situação primordial do humano, uma situação originária de mal-estar diante da qual tem forçosamente que se defender, abrir caminho entre os outros e contra os outros. Tudo isso se faz sentir no humano como um incômodo profundo, como uma pedra no sapato, como vestir uma roupa suja e desagradável, como um estar "mal instalados" ou "mal hospedados", o que chamo "mal-estar-no-mundo" em contraste com o sóbrio e asséptico "ser-no-mundo" alemão.

O mal-estar – traduzido em forma de dores físicas, desânimo psicológico e desarranjo moral – é um fenômeno vital primário que foi, na tradição metafísica e religiosa, transformado em "mal" e atribuído ao ser humano "livre" como sendo a sua própria culpa e responsabilidade (e, em outros tempos, como ofensa a um deus ou a deuses). É lamentável ver como o "grande pensamento" ético europeu (Kant, Hegel, Schelling, Lévinas, Ricoeur, Arendt, Jonas, etc.) não saiu nunca dessa fase elementar do pensamento. Na filosofia atual, teríamos que questionar urgentemente a genealogia dessa noção, *como o mal-estar profundo do estar no mundo se transformou em "mal" metafísico*, e como o caráter agressivo de uma situação se transformou numa "perversidade" do humano. Como, de repente, ficamos culpados por aquilo do qual padecemos e no qual fomos jogados.

Nessa perspectiva, perderiam imediatamente sentido expressões tradicionais tais como "ser bom por natureza", "ser mau por natureza", "ter propensão para o mal", "optar pelo mal", "banalidade do mal", etc. Os seres humanos são seres finitos, frágeis, agredidos pelo ambiente, pelo seu próprio corpo e pelos

outros, jogados numa temporalidade que decorre velozmente e através da qual eles envelhecem e se degradam rapidamente, física, psicológica e moralmente, sem que possam fazer nada para deter ou impedir esse processo inexorável. Isso torna os humanos ansiosos, impacientes por "aproveitar a vida" o máximo possível, por tentar abranger experiências ou "realizar" alguma coisa ou mesmo ter posses ou viajar ou experimentar diversas formas de vida. Nessa situação, é plenamente compreensível que os humanos se tornem insensíveis, calculistas, simplificadores, indiferentes aos problemas dos outros, autocentrados.

Não se trata de nenhum "impulso interior" para prejudicar ou beneficiar outros humanos, mas da premente necessidade de ter de resolver todo tipo de situações e problemas com os poucos recursos de que se dispõe, tentando – na melhor das hipóteses – equilibrar os próprios anseios com os dos outros, mesmo que seja dentro de um projeto de vida despojado e afastado do consumo, dedicado ao próprio aperfeiçoamento.

Não se trata tampouco de nenhuma "incapacidade de escolher o bem", mas da impossibilidade situacional de favorecer a todos com essa escolha. Tampouco se trata, nessa perspectiva, de uma "propensão para o mal", mas das naturais dificuldades de um ser acuado, com tempo e espaços escassos, com um corpo para cuidar, uma alma para cultivar (e, em alguns, para salvar!), uma autoestima a ser construída, e tudo dentro da voragem do tempo que passa de maneira inexorável. Os humanos são assimetricamente lançados num mundo onde são regularmente agredidos pela dor, pelo desânimo e pela necessidade de abrir-se caminho e dar-se valor. Deve provocar surpresa e revolta chegar depois na "idade da razão" e ficar sabendo que os culpados de tudo isso somos nós mesmos!

Como é que o mal-estar profundo da existência se transformou no "mal"? Ao sermos regularmente incomodados pelos atritos do ser, sentimos que não "merecemos" tanto sofrimento; que alguém deve ser "culpado" (nós mesmos ou algum outro humano). Não podemos aceitar que isso seja simplesmente *o ser*,

que o ser constitua essa incomodação. Temos que descobrir algum motivo ou causa que tenha estragado "de fora" um ser originalmente "bom". Quem são os suspeitos desse feito, do fato de nos acharmos numa situação de sofrimento incontornável? Há apenas dois suspeitos: os outros e eu mesmo (Deus, se for levado em conta, está, por definição, acima de qualquer suspeita). A "culpa" do mal-estar profundo do mero ser é distribuída entre os outros e eu mesmo, mas, em todo caso, recai sempre sobre o humano. É ele, com a sua "perversidade" que estragou um mundo "bom" e introduziu o "mal" no mundo.

Aqui começa a visualizar-se o nosso nascimento mortal de uma maneira estranhada, como fenômeno eventual (e esse é o efeito de uma leitura afirmativa do nascer), entendido como uma espécie de prejuízo adventício e externo feito ao ser, em contraste com o qual a "vida" seria uma espécie de "bem" primário estragado ou prejudicado pelas nossas ações "livres" e "malvadas". Pois não somos capazes de aceitar um "ser mau", no sentido de um ser que provoca regularmente um mal-estar perturbador e inexplicável. Crescemos pensando que o mundo é um lugar favorável no qual conseguiremos fazer o que queremos e nos sentir bem. Se não o conseguirmos, terá sido culpa nossa.

Mas *o terminar – em todos seus múltiplos desdobramentos, tal como foi estudado nas seções anteriores – não é um "mal" em nenhum sentido em que o nascimento terminal já não o fosse.* A terminalidade não é um mal adventício ou "externo", pois não se entende como algo que é, desde seu início, um desdobramento da terminalidade – essa que provoca os três tipos de atritos que nos atormentam – possa ter sido alguma vez um "bem". Nem, muito menos ainda, como a própria terminalidade constitutiva poderia vir "de fora" sob a forma de um "mal". O que interpretamos como "mal" é, pura e simplesmente, *o ser-terminal*, não apenas como morte pontual, mas como todo o processo de atrito que leva a ela; ou seja, tudo aquilo que foi ganho ao nascer. A noção metafísica de "mal" provém de um profundo estranhamento do mal-estar profundo do ser dado no nascimento, e do qual decorrem os mais diversos desdobramentos e reações.

Na tradição do pensamento europeu, o "mal" foi sempre visto como "desvio" de um ser básica e essencialmente "bom", o que era perfeitamente plausível do ponto de vista religioso (um Deus bom não poderia ter criado um mundo mau). Numa filosofia supostamente secularizada, Deus morreu, mas continua vigente a ideia de que "o ser é basicamente bom" (no sentido de fornecer as condições, se não plenamente propícias, pelo menos mínimas, de uma vida sensível e moralmente boa). É claro que se essa ideia for preservada, se o ser continua a ser visto como essencialmente "bom", os sofrimentos e atritos estruturais aparecerão como "enigma", "mistério" e "desafio" (algumas das palavras utilizadas habitualmente), como um "mal" alheio que se abateu sobre o mundo por nossa culpa (nesse sentido, quem assim pensa não foi muito além dos terrores indígenas diante de trovejadas e relâmpagos). Trata-se de uma espécie de *teodiceia leiga*: antes, havia que se conciliar a existência de um Deus bom com um mundo "mau"; hoje, a conciliação tem que ser feita entre um mundo essencialmente bom, propício, acolhedor e viável (mesmo que não feito por Deus) e a presença do "mal" nele.

Na linha de argumento que desenvolvo aqui, esse problema do "mal" assim colocado não faz o menor sentido, pois contesta frontalmente a premissa de que o ser é algo basicamente "bom". Isso não implica defender a tese contrária, como muitos pensam; tampouco o ser é algo basicamente "mau"; apenas se pode dizer que há, para seres como os humanos, uma situação que provoca inicialmente mal-estar. O humano não se inabilita moralmente porque quer, ou porque não pensa, ou porque faz algo ou porque deixa de fazer, ou porque peca ou é ressentido ou levado por forças que não controla, mas porque foi colocado numa situação irresolúvel por categorias morais, situação na qual ele tem agora que "se virar", e na qual, inclusive, consegue criar uma imensa quantidade de valores positivos (e até sublimes e heroicos), mas sempre de maneira meritória, como exclusivo mérito seu. Não como

"dádiva da vida", mas sempre enfrentando a estrutura do mundo que se opõe a esses valores e tenta destrui-los (até finalmente consegui-lo).

Nesse sentido, pode-se ver como uma infâmia moral, no meio de tanto sofrimento e tanto esforço, ainda acusar aos humanos de terem provocado a situação de mal-estar na qual foram inconsultamente lançados, embora, claro, tenham os humanos responsabilidades intramundanas derivadas, cujo valor, no entanto, muda drasticamente se percebermos que todas essas responsabilidades ocorrem dentro de um âmbito de radical inabilitação. As muitas coisas boas que encontramos no mundo foram arduamente realizadas pelos humanos, em absoluto auxiliados pelo mundo, mas, pelo contrário, com todas as oposições e dificuldades possíveis da sua parte. A vida não nos dá absolutamente nada que nós mesmos não lhe arrebatemos.

Em todo o pensamento afirmativo, a questão moral se colocou sempre no plano *do humano*, supondo-se que o humano está numa situação em que será possível realizar a moralidade, mesmo com grandes dificuldades, e que se ele assim não o fez terá sido pelo seu "egoísmo" e "perversidade". Há aqui um total esquecimento do ser, dos polos da vida humana, como se o único a ser analisado fosse o que o humano faz *dentro* da situação em que se encontra, sem que *a situação mesma* nunca seja focada e examinada em sua qualidade. É como se o humano fosse estudado, digamos, entre o período em que aprende a ler e tomar decisões por si mesmo até o momento de seu pleno florescimento intelectual, deixando de lado o anterior – seu nascimento e treinamento infantil – e posterior – a sua decrepitude e desaparecimento. Essa é a história oficial. Não se realiza nunca um estudo estrutural e profundo da situação humana, mas supõe-se que toda a questão moral se resolva no espírito, na consciência ou na vontade, nas decisões e escolhas humanas, *sem nunca estudar-se qual é a situação radical na qual se encontra o humano de quem se exige uma moralidade*. Supõe-se que o humano seja basicamente "livre" e "responsável" e que, a partir daí, criará os valores que poderão salvá-lo ou condená-lo.

Na visão negativa, pelo contrário, há uma situação primordial de mal-estar que leva o ser, de imediato (já desde o bebê) a criar valores positivos para se proteger. "Liberdade" e "responsabilidade" são alguns desses valores que deverão ser inventados no intramundo, por serem indispensáveis para se organizar a vida humana e conseguir sobreviver. "Liberdade" e "responsabilidade" não são pressupostos, mas criações humanas. Na verdade, dado o fato de termos sido assimetricamente despejados no mundo, não somos radicalmente livres nem responsáveis de nada (ver mais adiante, capítulo 3, seção 3.2). Estamos numa rede de ações e circunstâncias que deixam muito pouco espaço para qualquer ação livre e responsável; mas, parafraseando novamente Tobias Barreto, mesmo que seja natural que não exista liberdade nem responsabilidade, é uma exigência cultural que essas coisas existam; se não existirem, devem ser inventadas.

E isso é precisamente o que os humanos fazem: inventam a moralidade, mesmo uma moralidade que não são capazes de cumprir, o que deveria ser visto com emoção e respeito, como uma espécie de empreitada quixotesca e sublime dentro de uma situação de miséria e desamparo, em lugar de mergulhar o humano na vileza moral, na tentativa de ocultar o caráter terrivelmente problemático da situação em que ele fora inconsultamente colocado.

É, pois, crucial para o pensamento ético esse deslocamento desde uma suposta "perversão" *do humano* (em sua expressão religiosa ou leiga) num mundo que seria "bom" sem ele, para uma *situação estrutural* provocadora de um mal-estar moralmente inabilitante, que obriga o humano a criar valores positivos que não existiriam sem ele. É claro que a situação estrutural não *determina* que os humanos se inabilitem moralmente em casos específicos (sempre alguém poderá, por mérito próprio, se sobrepor e não prejudicar a este ou aquele humano, preferindo prejudicar-se a si mesmo). Mas essa situação estrutural o coloca numa rede holística de ações na qual será impossível não agir de maneira inabilitada com alguém, salvo, talvez, se estiver disposto a abrir mão da continuidade da própria vida, como veremos mais adiante.

A questão não é psicológica (interna), mas estrutural (externa). Não se trata de "fraqueza do espírito", mas de uma insuficiência ou falta de sustentação radical da situação na qual os humanos foram assimetricamente jogados.

Jean-Paul Sartre, na quarta e última parte de *O ser e o nada*, desenvolveu esse tema da *situação.* É muito importante perceber que Sartre fala nesse livro como ontólogo, e não de um ponto de vista meramente empírico. Ao dividir a situação humana em cinco dimensões (meu lugar, meu passado, minhas circunstâncias, meu próximo, minha morte) ele queria referir que, de forma estrutural e factual (na forma de uma "facticidade"), os humanos estão inevitavelmente jogados nessas cinco dimensões: é impossível nascer sem um lugar, sem circunstâncias, sem uma morte, etc. Todo o jogo da "liberdade" – aproximadamente o que eu chamo invenção intramundana de valores – se produz dentro desse quadro inalterável fundamental e dado. Pode-se falar de uma situação estrutural e de diversos "cenários" em que essa situação se desdobra.

O que eu acrescento ao tema sartriano é fundamentalmente a ideia de que *a facticidade é terminal*, no sentido de ela devorar dia após dia os produtos da "liberdade", os valores positivos criados no intramundo, até devorá-los por completo. A facticidade não é apenas o ambiente calmo e inerte onde os valores são inventados, mas também o ambiente onde eles são *destruídos*. Isso constitui um poderoso elemento de inabilitação ("para que ser bom num mundo que, de todas as formas, vai me destruir?"), o que torna *meritórias* todas as condutas que conseguimos, apesar de tudo, gerar e que consideram os outros (no sentido da AEF), porque, a rigor, não haverá nenhuma recompensa por termos sido corretos com os outros, nem nenhum castigo por não tê-lo sido.

Mas é preciso avançar mais nessa dicotomia entre o "mal" pretensamente trazido pelo humano e o mal-estar já instaurado na situação estrutural. Sendo mais rigorosos, o mal-estar não está inteiramente no mundo nem no humano, *mas na inserção de um ser como o humano numa circunstância como a que o mundo apresenta*. Esse mundo com essas características provoca mal-estar

num ser como o ser humano, mas não em características que ele possa "escolher". Os seres humanos nascem com um corpo que é um ninho de desejos – concentrados na sexualidade –, tal como Schopenhauer, Nietzsche e Freud o viram em cores vivas: desejos de intensidade vital e de domínio. Mesmo a sua capacidade argumentativa é utilizada de maneira animal para submeter e vencer os outros. O humano é um ser cheio de necessidades prementes, não apenas de alimentos, bebidas e satisfação sexual, mas também de compensação, valorização, autoestima e realização.[23] Esse ser assim estruturado é colocado numa situação que tem a tendência a obstaculizar, coibir e mesmo impedir a satisfação desses anseios, um meio em que cada feito ou conquista é arduamente obtido contra os atritos da situação primordial. O mal-estar é, pois, provocado pelas características da situação ressonando num ser feito como o humano. Se um Deus for levado em conta, Ele teria muitos problemas numa teodiceia crítica, porque, à primeira vista, ter colocado um ser como o humano numa situação como essa pareceria um ato do mais puro sadismo.

É claro que a partir dessa incômoda inserção, os humanos se veem compelidos a criar ansiosamente todo tipo de valores positivos reivindicativos, restauradores, valorizadores, mas, ao mesmo tempo, perigosos para alguém – para o próprio criador de valores e/ou para outros –, prejuízos pelos quais os humanos não são radicalmente responsáveis por não terem escolhido estar no mundo, por terem sido jogados nele assimetricamente e para prazer de outros, de maneira manipuladora (como veremos no capítulo 4). No máximo, eles são intramundanamente responsáveis dentro do escopo de uma "liberdade" criada no intramundo, uma responsabilidade de segundo grau. Na situação estrangulada e

[23] Pode haver formas de vida que abram mão da realização e decidam, simplesmente, "deixar-se estar". Lembrar a frase do personagem de Charles Bukowski no filme *Crônicas do amor louco*: "Eu não queria me realizar; eu só queria ficar bêbado". Isso significa que, nesse caso, o humano escolhe ficar sujeito às necessidades mais primárias, depois de ter-se livrado das "necessidades superiores". Mas tem que ficar sujeito a alguma delas.

estreita em que os humanos foram colocados, é impossível não prejudicar alguém com nossas ações, inclusive aquelas bem intencionadas. Isso não provém de uma "maldade" intrínseca ou de uma "tendência para o mal" de nossas ações, ou de uma "perversidade" da nossa natureza, mas de um fator situacional que emana da própria forma do mundo, e da maneira como os humanos foram nele inseridos.

Nessa perspectiva, o *"mal" é produto de um recôndito estranhamento da estrutura do mundo, sempre visualizada ou prevista em termos afirmativos, no sentido de uma expectativa do mundo como sendo bom, propício e acolhedor.* Mas olhando o mundo do ponto de vista da sua estrutura terminal constitutiva, todas as aparentes "anomalias" ou "falhas" do ser provêm de uma deformação afirmativa do mundo. Essas aparentes "disfunções" são apenas os desdobramentos totalmente naturais da estrutura terminal do ser (catástrofes naturais, doenças, injustiças). *N*ão são desvios nem erros, *mas o ser mesmo* que não estamos acostumados a enfrentar, e cuja feitura vemos como "errada" à luz de expectativas afirmativas que não teríamos direito a ter.

Nessa perspectiva, o "mal" – e o "negativo" em geral – são produções afirmativas, no sentido de obstáculos e empecilhos adventícios de um ser considerado como fundamentalmente "bom", apenas maculado de vez em quando pelas perturbações do assim chamado "mal", produto invariável de ações humanas "erradas" ou "desviadas", livres e responsáveis.[24] A religião foi embora, mas nos deixou o persistente pensamento de que o ser é algo de originariamente bom, e de que são os humanos os que o estragaram.

[24] Existe inclusive na filosofia europeia uma longa história de teorias que apresentaram sempre o "mal" como negativo, desvio, anomalia de um mundo que seria fundamentalmente "bom". Segundo essa tradição, só o bem tem positividade, o mal não existe, ou é apenas "privação". A reflexão do presente livro deve levar, num primeiro passo, a inverter essa situação: a situação humana provoca originariamente mal-estar, e o bem (entendido como bem-estar) existe, sim, mas como contraposição e recriação constante, como uma espécie de resíduo da invenção intramundana de valores positivos. Mas num segundo passo, devem-se suprimir simplesmente as dicotomias metafísicas "bem/mal", "positivo/negativo". O mal-estar da vida humana no mundo não é uma anomalia, uma queda, um

As coisas terríveis que os seres humanos fizeram e fazem – e presumivelmente continuarão fazendo – uns contra os outros, em guerras, na escravidão e a exploração, são precisamente o que eles são convidados – não compelidos – a fazer ao tentar comprimir numa vida curta e incômoda todas as dimensões de um ser-terminal que flui a toda velocidade, e no qual eles têm que se afirmar ("aproveitar enquanto se pode"). É claro que esse convite da situação estrutural a desconsiderar os outros não é para ser de maneira totalmente compulsiva, porque alguns humanos sempre podem decidir prejudicar a si mesmos ou morrer, construindo com isso seu próprio mérito, mas confirmando o mal-estar do mundo que os levou a essa situação de escolha trágica. Como se alguém tivesse que arcar com o mal-estar profundo: se não prejudico outros, tenho que me prejudicar. As vidas humanas são forçosamente atritadas, mas esse atrito não é "anomalia" nem "mal", *mas a única forma em que o ser-terminal pode ser vivido dentro dos limites de uma vida humana*.

O "mal" é um sintoma afirmativo da estrutura terminal da vida, constantemente escamoteada. O mundo não foi "contaminado" desde fora pelo "mal". Abandonado o referencial metafísico e religioso, o próprio "problema do mal" tem que desaparecer. Desde a visão "negativa", não fomos "caídos" no "mal", mas estamos desde sempre no mal-estar do ser, no qual temos que nos abrir caminho contra uma estrutura que constantemente nos impede, em lugar de oportunizar ou propiciar nosso estar. *O "problema do mal" só aparece na versão afirmativa do mundo, ele não tem cabimento numa visão negativa.* É a visão afirmativa que faz com que o mundo seja invadido pelo "mal".

Aqui se vê claro – inclusive pela irritante necessidade de aspas – o caráter forçosamente efêmero da terminologia "ponto de vista afirmativo", "ponto de vista negativo". Pois não há, realmente, "afirmativo" e "negativo". Esse dualismo

pecado, um desvio: são ressonâncias do ser mesmo, que a tradição metafísica nos mostrou apenas à luz de expectativas "afirmativas".

foi criado pela visão afirmativa que agora obriga a visão contrária a autodenominar-se "negativa", ao pretender simplesmente apontar e descrever, de uma perspectiva possível, algo que é o caso. Nessa perspectiva, o *que* é o caso é simplesmente o ser-terminal do ser, e não o "negativo". Não há por que utilizar os termos "afirmativo" e "negativo", embora precisemos ainda fazê-lo no estágio atual da presente investigação. (A própria denominação "ética negativa", da qual abusaremos no próximo capítulo, deve ser considerada efêmera, e deverá dissolver-se quando nos livrarmos da desnorteante visão de que "o ser é bom").

É curioso que, nas teodiceias, se parta de duas premissas: 1) Deus criou o mundo; 2) existe o mal no mundo; e se conclua que 3) portanto, o homem traz o mal ao mundo; e que muitos filósofos tenham contestado a primeira premissa, mas nunca a segunda, que sempre lhes pareceu evidente.[25] Pelo visto anteriormente, essa segunda premissa é aqui contestada frontalmente. Existem, é claro, os fenômenos que os humanos, e os filósofos em particular, chamaram de "mal", mas não "o mal". Não precisamos da categoria de "mal" para explicar esses fenômenos. Apenas precisamos da noção de ser-terminal e da noção deflacionada e empírica de "mal-estar no mundo" e seus atritos estruturais.

A noção de "mal" foi criada, entre outras coisas, para que esses atritos estruturais aparecessem como produtos de comportamentos humanos "desviados", e como fenômenos resolúveis por meio de condutas e atitudes. Para que o ser-terminal do ser não aparecesse com todos seus terrores de situação sem saída, mas como problema moral passível de ser enfrentado mediante algum tipo de ensinamento virtuoso ou de exercício do dever. As habituais atribuições do "mal" nas sociedades humanas são feitas sempre a partir de uma visão externa, e têm como efeito imediato a criação de "culpados" e "responsáveis", que são submetidos a cruéis perseguições e horrorosos castigos. Dentro dos conflitos

[25] Há muitos anos já tive oportunidade de denunciar esse mecanismo das teodiceias no texto "Leibniz y la inocencia del padre", incluído no livro *Crítica de la moral afirmativa* (1996; 2ª edição de 2014).

humanos, oportunizados pela situação radical, há como uma atribuição do "mal" ao lado inimigo. O lugar do "mal", do engano, do erro, é regularmente o outro. Cada um de nós vê a si mesmo como simplesmente agindo em estrita funcionalidade na lida com o ser-terminal do próprio ser; mas isso é, precisamente, o que é visto pelos outros, em muitas oportunidades, como sendo "mau".

Assim, uma grande proporção da "maldade" das minhas ações é construída pela perspectiva do outro. Já meu primeiro "mal" é não ser o outro, não ser como o outro quer que eu seja. Visto radicalmente, o que é visto externamente como "mau" é o simples mecanismo de autossustentação que temos permanentemente que acionar para poder continuar. Mas, quando conflitamos (e forçosamente conflitaremos dentro da estreita rede de ações) os outros veem muitas das ações que executamos para simplesmente conseguir continuar como algo "mau", e assim vejo eu as ações deles. Nesse sentido, "o mal" é assistido como aquilo que sistematicamente cometem "os outros", e do qual eu estou a salvo (pois já se sabe que eu sou essencialmente honesto e que, quando cometo um erro, sou o primeiro a reconhecê-lo).

A "fenomenologia negativa" tentou resgatar e reconstruir a genealogia terminal das ações humanas para vê-las em toda a sua irredutível complexidade. Não seriamos capazes de deixar de entender (mesmo que não de justificar) qualquer uma das partes beligerantes, embora uma delas desempenhe o papel de executor e a outra, o de vítima. O "mal radical" não é representado por nenhuma delas, mas cada uma encena o mesmo ser-terminal em espaços pequenos e conflitantes. Não pode considerar-se como absolutamente "mau" aquilo que os humanos são obrigados a fazer para lidar com o mal-estar de um ser-terminal que não escolheram. Somos radicalmente inocentes, mas as sociedades funcionam administrando à discrição essa inocência estrutural, isentando-a às vezes, condenando-a outras. Criou-se uma "metafísica do mal" para justificar um mal-estar perfeitamente físico.

Podemos sentir justificado horror pelo que os humanos fazem e fizeram no mundo contra outros humanos e, ao mesmo tempo, reconhecer a sua radical inocência. Ver o mundo como um lugar inabitável e, ao mesmo tempo, um lugar onde não há "o mal", mas apenas humanos em situação terminal e inabilitada. Curioso ver o mundo como "mau" em relação a um "bem" que nunca foi o caso, decorrente do prejuízo de ver o ser como algo "caído" (resíduos de pensamento religioso; a ideia de o bem ser o caso e o "mal" mero tropeço), como se a sua feiura fosse mais tolerável vista como "queda", "falha de ser" ou anomalia, evitável mediante algum tipo de culpa e de expiação.

O "mal" ocupa, pois, o lugar da decepção. Quando o ser mostra-se destrutivo e devastador, nos recusamos a reconhecê-lo como sendo o ser. Queremos que o "ser verdadeiro" permaneça oculto detrás desse horror; queremos que tudo isso que incomoda seja "mera aparência". Não pode ser real aquilo que tanto nos fere e prejudica. Os estantes intramundanos escondem a adversidade do ser e evitam que seus raios mortais nos carbonizem. Assim, contra a tradição, não é que o mal seja "puramente negativo", "ausência de ser", mas, pelo contrário, o assim chamado "mal" é uma forma metafísica de constatar a presença plenária de um ser insuportável.[26]

Quero resumir aqui a *Gestalt* que esta linha de argumentação está tentando sustentar, não como verdade absoluta, mas sim como perspectiva inextinguível (no sentido de ter pleno sentido ver o mundo dessa maneira, embora os oponentes

[26] Quando Hannah Arendt fala em "banalidade do mal", a sua intuição é perfeitamente concordante com a atitude aqui assumida, apesar de a ideia da filósofa alemã vir expressa no linguajar metafísico tradicional. A fenomenologia negativa deve ter mostrado que há uma "banalidade do mal-estar", essa dissolução da imoralidade (ou da inabilitação moral) no fluxo da vida, que parece tudo aceitar. Inclusive, Arendt coloca de relevo que essa banalização é feita não por demônios malignos (nem mesmo por antissemitas), mas pelas pessoas mais comuns do mundo, pelos bons pais de família e bons cidadãos. O mal-estar do ser e suas repercussões morais são causados, em grande medida, por seres humanos eles mesmos banais. Mas, para preservar as intuições de Arendt, não precisamos da categoria de "mal" (nem, portanto, de "banalidade do mal").

possam não dar-lhe jamais seu assentimento, a despeito da força dos argumentos). Essa apresentação do humano tenta prescindir totalmente da ideia de "mal":

Parte-se de uma situação estrutural que deve diferenciar-se das situações ônticas que denomino "cenários". Essa situação estrutural tem uma característica originária: ela é dada assimetricamente no nascimento pelo ato da procriação. Quando tomamos consciência da situação, já estamos mergulhados nela sem qualquer chance de sair, nem mesmo pelo suicídio (pois este já será uma saída *dela*, e, portanto, uma atitude perante ela mesma). Em segundo lugar, essa situação estrutural está marcada, já desde seu surgimento no choro da criança, pelo sofrimento em tripla dimensão: dores físicas, desânimos psicológicos, inabilitações morais. Estamos condenados às doenças, à falta de forças para continuar e à necessidade de abrir-nos caminho em detrimentos dos outros. Nesse sentido, estamos desde sempre mergulhados numa situação indigna e sem valor, de mal-estar físico, psíquico e moral. Em terceiro lugar, além de estarmos numa situação assimétrica e de triplo sofrimento, estamos colocados numa situação que forçosamente obriga a uma invenção de valores positivos, não como "atos livres", mas como premente necessidade de sobrevivência. Dar valor e, especialmente, dar-se um valor, faz parte da formação do próprio ser, da própria identidade. Não é, pois, uma opção.

Essa invenção de valores, feita a partir de uma situação de radical falta de valor, tende, como compensação do desamparo do ponto de partida, à invenção de valores positivos de forma *excessiva*, em que nos autovalorizamos em demasia e prejudicamos os outros nesse exercício ansioso e ávido de autovaloração. *Assim, humanos inocentes, assimetricamente colocados na situação estrutural, transformam-se em perigosos para outros humanos igualmente inocentes colocados na mesma situação*. Um dos mais terríveis "excessos" da autovaloração é o heterocídio, a destruição do outro porque nos ofende e diminui nosso valor, ou nossa destruição por estarmos no caminho do processo de autovalorização dos outros. Um segundo excesso valorizador e autovalorizador é a

procriação e educação de filhos (como veremos em detalhe no último capítulo desta obra), a criação de novos humanos e o "tomar conta" deles como uma forma de tornar melhor e mais suportável a própria situação.

*Observação: ser e silêncio*

Vivemos num mundo norteado por categorias afirmativas (fundamentalmente oriundas do pensamento europeu), segundo as quais há primeiro o ser, o ser é o positivo, e tudo o que se lhe opõe é relativo, parasitário e, no fundo, inexistente. Além do mais, segundo essa perspectiva, o ser é bom e valioso; o "mal" e o desvalor vêm depois, como "desvios" ou "quedas". Este é o esquema que vigora em nosso pensamento e nossa linguagem. O pensamento que se opõe a esse esquema hegemônico (obrigado a denominar-se "negativo" por contraposição), parte, pelo contrário, de uma situação radical de desvalia profunda, de mal-estar, e mostra como o positivo é construído de forma derivada e reativa contra uma estrutura terminal que permanentemente se opõe, obstaculiza e agride. É difícil exprimir essa originariedade, porque seríamos obrigados a chamá-la de "não ser" em referência ao ser. Deveríamos, num novo vocabulário, encontrar uma expressão que não carregasse essa referência.

É curioso e instigante para a imaginação filosófica que uma situação semelhante se apresente no plano da linguagem em relação à fala e ao silêncio. O pensamento hegemônico sempre pensou a fala como prioritária e o silêncio como derivado. "O silêncio foi relegado a uma posição secundária como excrescência, como o 'resto' da linguagem" (ORLANDI, 2002, p. 12). O silêncio aparece como "incompletude" que só a fala completaria (de maneira semelhante a como o cinema sonoro teria aparecido para "completar" o cinema mudo e fornecer-lhe algo que "lhe faltava").

Na contramão dessa tendência, a linguista brasileira propõe pensar o silêncio como fundante e a fala como uma espécie de interrupção do silêncio,

de tentativa de "retê-lo", de articulá-lo, de construir a fala sobre a matéria significante do silêncio pela instauração de peças discretas. Mas acontece que quando essa articulação é feita, o silêncio fica automaticamente relegado ao mero lugar dos "espaços vazios" ou "intervalos" entre palavras ou peças da linguagem, novamente numa posição secundária em que o caráter originário do silêncio fica oculto e esquecido. O silêncio tem algo de assustador, devastador e insuportável que a fala tentaria adiar, enfeitar ou suprimir por meio de articulações, tentando "preencher" esse vazio incômodo, doloroso e entediante.

A ideia de Orlandi é que o silêncio é originariamente significante, tem uma materialidade simbólica própria, não derivada das articulações da fala, mas, pelo contrário, anterior à fala como tal. O silêncio não é um "limite" da fala, algo com o qual nos depararíamos quando não conseguimos mais exprimir algo com sentido (como no *Tractatus* de Wittgenstein), mas constitui a fonte mesma do sentido, o que permite que a fala construa as suas articulações significativas. O silêncio não "limita" o sentido da fala, mas fornece à fala seu sentido originário. Sem silêncio não haveria fala; o silêncio não está além da fala, mas aquém, como a sua possibilidade. É o silêncio o real do discurso

A fala tenta concentrar a dispersão original do silêncio, pautar seu caráter contínuo por meio de recursos discretos, representáveis e controláveis; pois o silêncio mesmo não é diretamente representável ou observável, não há acesso direto a ele, como costuma acontecer com todos os fenômenos fundantes e originários. O silêncio não tem uma gramática, uma sintaxe, algo que permita reduzi-lo a um meio discreto. É por isso que esse silêncio fundador assusta e é oculto no barulho ensurdecedor da fala.

De imediato, ao lermos tudo isso, não podemos evitar traçar uma relação estreita entre ser e silêncio. Porque o ser – na concepção apresentada neste livro – também é fundador, originário, amedrontador e algo do qual nos protegemos. A reivindicação do silêncio como fundador e originário segue a mesma estrutura que a reivindicação do ser-terminal como fundador e

originário. O ser-terminal, como o silêncio, incomoda e assusta, obriga a ocultá-lo, adiá-lo, enfeitá-lo e "preenchê-lo" numa tentativa de neutralizá-lo. A promoção de estantes e seus valores constitui um movimento reativo e reivindicativo: o tranquilizador barulho da invenção intramundana de valores.

À luz dessa reivindicação, o ser aparece como ameaçador e como "mau", na medida em que seu mal-estar originário consegue burlar as articulações e defesas dos estantes barulhentos e procrastinadores. Assim começa a lenta transformação do ser em "mal", de forma semelhante a como o silêncio fundador é visto como perturbador e incômodo quando invade a fala e ameaça dominá-la. Os humanos se esforçam por "dizer algo" e atenuar os raios mortais do silêncio ao qual não conseguem se habituar.[27] O ser, na forma do "mal" é visto como adventício, excepcional ou acidental, estranhado como fundamento e neutralizado pelo excesso de fala: "...ao invés de pensar o silêncio como falta, podemos, ao contrário, pensar a linguagem como excesso" (ORLANDI, 2002, p. 33).

Mas é claro que nem o silêncio nem o ser são "maus" a não ser relativamente aos referenciais afirmativos da ética e da filosofia da linguagem. O silêncio e o ser podem ser vistos, pelo contrário, como um tipo de perfeição maculado pelo barulho da fala e dos estantes ocultadores. O silêncio tem a ver com a perfeição da obra de arte. Já foi dito que, em arte, é difícil imaginar uma obra que seja mais perfeita do que o desistir de fazê-la (o tema do filme *Oito e meio* de Fellini). Como veremos no último capítulo, *a abstenção de procriar pode expressar uma profunda perfeição moral que nenhuma procriação e educação responsáveis conseguiriam igualar*. Se o mundo é assustador e trata-se de proteger a quem nasce desamparado, a melhor proteção seria o radical silêncio da abstenção. É a sociedade produtora e reprodutora de vida que transforma a abstenção num ato moralmente mau ("egoísta") ou numa anomalia.

[27] É também o incômodo que produzem os filmes silenciosos, sobretudo depois do sonoro, como os de Antonioni, Wenders ou Walter Hugo Khouri, que irritam os espectadores, que tossem e se mexem incômodos em suas poltronas.

## *Acerca de "monstruosidades" humanas. Retórica da ininteligibilidade. O nazismo como* experimentum crucis

A metafísica do "mal" transforma fenômenos como o nazismo em mistérios insondáveis e incompreensíveis, em acontecimentos que superam toda a linguagem, toda a sintaxe, toda tentativa de compreensão. Muitos relatores dos horrores nazistas não conseguem achar explicação para tamanhas "monstruosidades". Arendt e muitos outros falam do nazismo como de uma "forma extrema do mal", ou de "mal radical".[28] Sustento, seguindo a linha argumentativa anterior, que essa sensação de total incompreensibilidade, de absoluta ininteligibilidade, é produto de uma antropologia metafísica afirmativa que nos apresenta o ser humano numa situação racional e moral, inserido num ser basicamente "bom" que sofre, de vez em quando, "desvios", alguns deles "inexplicáveis". Essa visão está edificada numa visão performática e veleidosa, guiada por um desejo de que seja assim, cega para o modo como os humanos se inserem de fato numa situação de desamparo e insatisfação, de profunda e reiterada necessidade de reivindicação existencial.

À luz da exposição sobre o fenômeno primordial da terminalidade do ser (capítulo 1 desta obra), os humanos podem ser vistos desde sempre como fortemente descompensados, desvalorizados, desmoralizados, acuados por uma forte necessidade de satisfação, de reivindicação e desagravo, com o mundo natural e social apresentando resistência contra seus desejos e ansiosos projetos de autovalorização. Cada ser humano consiste nessa premente necessidade de criação de valores que o sustentem e o ajudem a continuar, em luta permanente

[28] Deixo aqui de lado o motivo pelo qual os europeus consideram que tivemos que esperar o nazismo para descortinar esse "mal radical", e não já a conquista espanhola, que foi muito pior, segundo exponho em meu texto "Después del holocausto fundador: la singularidad y carácter incomprensible del Holocausto como mecanismo ocultador del exterminio indígena". Outros argumentos na direção de mostrar a conquista espanhola como o fato quantitativa e qualitativamente mais "monstruoso" da história humana se encontram extensamente desenvolvidos na obra *American Holocaust*, de David Stannard.

contra o desânimo, a dor e as agressões dos outros. Não é suficiente "viver intensamente", temos que sentir intensamente que vivemos, como se, sem isso, nosso ser se esfumasse no ar. Isso torna os humanos, mesmo que originariamente inocentes, seres tão terrivelmente perigosos uns para os outros, um perigo que as categorias afirmativas não visualizam de forma expressiva, mas apenas como eventualidades evitáveis, e muito "estranhas" quando se manifestam.

Em absoluto as atrocidades cometidas pelos conquistadores espanhóis e pelos nazistas são "monstruosidades" incompreensíveis, a não ser à luz de uma antropologia despreparada pelo efeito milenar das categorias afirmativas de pensamento. Essas atrocidades podem ser vistas como terríveis reivindicações de um ser que precisa imperiosamente dar-se um valor num mundo íngreme e frustrante. Nesse sentido, explicações sociológicas ou psicológicas precisam também de uma elucidação ontológico-estrutural. O pensamento negativo fornece elementos filosóficos para entender fenômenos cruéis e horríveis, mostrando-os como decorrentes de um mal-estar profundo ligado ao desamparo e à reivindicação, um de cujos mais lamentáveis desdobramentos consiste na destruição do outro como pretenso motivo desse desvalor ou como obstáculo para a obtenção de um valor fortemente almejado.

A nossa total condenação e rejeição de holocaustos como o indígena e o judeu devem basear-se não numa metafísica do "mal" – na qual essas ações terríveis aparecem como "monstruosidades incompreensíveis" ou enigmas impenetráveis – mas no pleno entendimento de uma reivindicação humana, demasiado humana, cuja periculosidade se tornou insuportável. É nesse registro que deveríamos ver a imbecilidade das paradas nazistas e sua obsessiva perseguição de judeus e comunistas, como se esses exércitos grotescos, levantando suas botas e agitando suas bandeiras, pudessem ter a mínima possibilidade de ultrapassar a terminalidade do ser ou apoderar-se dele (como aparece, por exemplo, no projeto lunático de um nacional-socialismo de milênios).

Esses fenômenos aparentemente "anômalos", raros e "inexplicáveis" são perfeitamente *compreensíveis* dentro de uma filosofia negativa. À luz de suas categorias, é surpreendente que *não* aconteçam mais frequentemente. O humano é um ser sempre perigoso para humanos, porque embaixo de suas maneiras comedidas esconde-se sempre uma imensa tensão reivindicadora, uma enorme frustração e desejo de autoestima capaz de derrubar obstáculos da maneira mais impiedosa quando se vê impedido ou burlado.[29] Seria absurdo pensar que isso deve ir na linha de algum tipo de "justificação" desses eventos horrendos (disso acusaram Hannah Arendt quando tentou inserir Eichmann na "condição humana", em lugar de criar um demônio incompreensível). Muitos pensam que tentar entender é já começar a justificar, sendo um dever moral *não* entender. Na perspectiva aqui adotada, quanto menos coisas ficarem nas trevas do ininteligível, do incompreensível, do absurdo e do enigmático, melhor para a filosofia.[30]

Entender não terá dado um único passo na direção de uma justificação (pois jamais justificaremos esses eventos, por mais que passem séculos). Assim como ainda hoje condenamos as crueldades da colonização espanhola

[29] Os que sempre pensam que a fenomenologia negativa "exagera" ficaram pensativos e preocupados com a recente notícia do copiloto que precipitou de propósito nos Alpes o avião que comandava, com toda a tripulação de mais de cem pessoas. Isso foi um caso de inabilitação plenamente proposital, mas ela está também presente nos erros e atrapalhações humanas, sempre à espreita. Quando subimos num avião ou num transporte qualquer, mas também quando nos colocamos nas mãos de qualquer "profissional" (por exemplo, numa cirurgia), embora não entremos em um esquema abertamente criminoso (numa situação mais excepcional), entramos, sim, no âmbito dos temores, frustrações e reivindicações de outros humanos, cujo grau de erro e perturbação é habitualmente acobertado nas situações "normais" por falta de consequências alarmantes, até acontecer algo de extraordinário que descortina traumaticamente o que, na verdade, sempre esteve ali.

[30] Quando designaram Arendt para cobrir o caso Eichmann, todos esperavam que ela escrevesse um panfleto sobre uma horrorosa anomalia, algo que retirasse tranquilizadoramente Eichmann da humanidade. Ao colocá-lo corajosamente dentro dela, Hannah irritou todos aqueles que se viram mais próximos daquele "homem comum" capaz das maiores atrocidades dentro da sua monotonia medíocre. Durante as discussões, ela insistiu sempre em que entender não é perdoar, e que a sua responsabilidade era entender. Assumo aqui exatamente a mesma atitude.

acontecida há cinco séculos, deveríamos continuar condenando o nazismo em 2.500. Pelo contrário, entender nos dará a precisa dimensão dos termos em que nossa rejeição deverá ser formulada, não de forma supersticiosa e metafísica, como o produto de algum tipo de "mal radical" monstruoso, demoníaco e incompreensível que se abateria sobre a humanidade, mas em termos de uma antropologia negativa que forneça elementos para entender melhor a terrível inserção do acontecido no núcleo mesmo do humano. De outra forma, reiteraremos em nossas críticas, ainda metafísicas, o estranhamento do humano que ocasionou esses fatos horrorosos.

Quando, dentro dessa "retórica da ininteligibilidade", algo aparece como "incompreensível" e "inexprimível", há pelo menos duas hipóteses disponíveis: o evento é absurdo ou nossas categorias e nossa linguagem são inadequadas. Quando são assinaladas singularidades "incompreensíveis", nunca vistas, absurdas, até que ponto a sua inefabilidade não é algo de socialmente construído? Minha hipótese cognitiva mais específica é que o poderoso racionalismo europeu nos impôs uma série de categorias antropológicas em que o humano é apresentado como racional, deliberativo, livre e responsável, que busca clara e honestamente uma "vida boa" excepcionalmente perturbada pelo "mal". Essa concepção espiritualista e "superior" do humano e da vida, na medida em que não consegue diferenciar nitidamente o ser do dever-ser, o que almejamos do que efetivamente podemos descrever – uma concepção que vai desde os antigos gregos até Hegel e Marx – não será precisamente o que nos impossibilita para compreender fatos humanos, levando-nos a considerá-los "monstruosos" e "incompreensíveis"? Em lugar de equipar-nos, essas categorias nos despreparam; não têm sobre o humano qualquer poder preditivo real. Categorias "negativas" de pensamento poderiam talvez diminuir a sensação de "ininteligibilidade" sem por isso deixarem de nos horrorizar os eventos que conseguimos entender.

A implementação dessas categorias "negativas" exigiria uma metodologia "genealógica" que fosse capaz de conectar aquilo que, à luz das categorias vigentes, nos aparece como "monstruosidades" incompreensíveis, com a situação estrutural do avanço da terminalidade do ser por meio de seus atritos e a invenção reativa de valores (ou seja, tudo o que foi demoradamente apresentado nos dois primeiros capítulos deste livro). A questão primordial é que as atrocidades que um colonizador espanhol ou um oficial nazista fizeram ganham uma significação (não uma justificação) mediante essas categorias. Conquistadores e nazistas são também seres desamparados, sem valor e descompensados, colocados assimetricamente na situação estrutural, que têm que se virar para dar-se um valor, que devido a múltiplas descompensações e frustrações se excedem horrendamente em seus exercícios de dar-se autoestima e cometem ações terríveis. Esses carrascos são também seres que envelhecem, adoecem, sofrem, e tentam fugir do sofrimento que lhes fora imposto por meio dos horríveis prejuízos que provocam em outros seres desamparados, cujo domínio e controle total (nos campos de prisioneiros, nas reduções indígenas) dá a eles a ilusão imbecil de um controle ou superação do seu próprio desamparo estrutural que jamais poderia acontecer, nem mesmo que eles exterminassem a totalidade de suas vítimas.[31]

É sempre possível traçar uma linha genealógica desde a situação estrutural até as atrocidades que os humanos fizeram, fazem e ainda farão a outros humanos. O fato de essa linhagem ontológico-existencial poder ser traçada mostra a humanidade dos carrascos, sem o conforto que nos daria considerá-los como monstruosidades ou anomalias não humanas com as quais nada temos a ver. (É claro que quando se diz que estas atrocidades são

[31] Em sua volumosa biografia de Hitler, Joachim Fest descreve, nos primeiros capítulos, todo o vazio existencial de Hitler, no fundo o vazio existencial de qualquer ser humano. Ele primeiro tentou preencher esse vazio com a arte, mas não deu certo. A edificação do Terceiro Reich foi a maneira como ele conseguiu lidar com a situação estrutural, jogando num povo condenado as responsabilidades pela terminalidade do ser,

"incompreensíveis", muitas vezes se quer dizer que são imperdoáveis e injustificáveis. Na linha aqui apresentada, trata-se de fenômenos perfeitamente compreensíveis que são imperdoáveis e injustificáveis).

Num dos filmes baseados no famoso conto de Stevenson sobre Dr. Jekyll e Mr. Hyde, no momento em que Jekyll se encontra com a sua noiva para lhe dizer que não pode se casar com ela e deve abandoná-la, apesar de amá-la profundamente, porque está sendo vítima de um experimento que transforma a sua personalidade e seu corpo numa besta indomável, aí sim é literalmente verdadeiro que nos faltam as palavras; aquilo é *totalmente incompreensível*, não suscetível de ser posto em nenhuma linguagem. Pois ali se trata de uma verdadeira monstruosidade, como aquelas que só a ficção é capaz de construir. Ali há realmente um monstro, algo totalmente fora do humano, além de toda linguagem. Não podemos traçar uma genealogia entre Jekyll e a situação humana à qual ele não pertence como ente de ficção. Podemos rastrear e estudar como um humano se transforma num conquistador ou num nazista, mas não temos elementos para estudar como um humano se transforma em lobo. Aqui há um corte na genealogia.

Na vida real, o que impede dizer que Hitler ou Jorge Videla são "monstros" é que sempre se pode traçar uma gênese a partir daquilo que eles eram quando crianças até aquilo em que se transformaram, mesmo que a continuidade desse processo seja difícil de rastrear e interpretar, e mesmo que esse histórico nos provoque horror ou repulsa. Precisamente porque há essa linha genealógica, é falso, como insiste a retórica da ininteligibilidade, que "não exista linguagem" para expressar o que acontecia nos campos de concentração ou no extermínio indígena. Não haverá palavras se insistirmos em utilizar a linguagem racionalista, sublimadora, idealizante e espiritualista usual; se pensarmos que os

sonhando com um mundo limpo e incontaminado depois da destruição daquilo que o impedia. Foi incapaz de descobrir o mal-estar profundo da vida, do qual judeus e ciganos não eram, certamente, culpados.

humanos são filhos de Deus ou seres essencialmente bons, ou agentes racionais com plena capacidade de discernimento e de vencer suas paixões, seres deliberativos engajados numa vida virtuosa, apenas atrapalhados de vez em quando por inconvenientes eventuais que sempre poderão ser vencidos com uma "boa vontade" que brilha em nós como uma joia. É claro que, com essa antropologia branca, não apenas o nazismo ou a conquista de América nos aparecerão como totalmente absurdos, mas assim aparecerão também uma grande parcela das ações desconsideradas cotidianas que vemos nas ruas.

Assim, por mais revoltante que apareça a muitos militantes, a transformação do jovem Adolf, estudante de arte em Viena, no *Führer* do Terceiro Reich jamais será como a transformação do doutor Brundle em uma mosca gigantesca (no famoso filme de David Cronenberg), por mais que a retórica da ininteligibilidade assim o pretenda. Esse ponto é crucial porque, como o mostram os filmes de terror, não é possível criticar um monstro ou julgá-lo; só resta mesmo destruí-lo, como um animal ou uma coisa, ou alguma força natural que nos ameaça. Se Hitler tivesse sido preso, ele teria sido julgado, como Eichmann; mas não poderíamos julgar um monstro; só podemos julgar humanos. A decisão final dos juízes tem que decorrer de um entendimento crítico. Mas para exercer a crítica, aquilo que será julgado tem que ser trazido para o plano humano por meio do procedimento genealógico. Mesmo para condenar à morte é preciso, antes, compreender. Como poderíamos condenar o incompreensível? (É claro que, em certo estágio da genealogia, o nazista ou o conquistador ainda são recuperáveis. Depois de certo ponto, haverá simplesmente que se defender deles, e até matá-los. Mas meu ponto é que – fora dos filmes de terror – só algo que entendemos pode ser perigoso ou algo do qual devamos nos proteger).

O entendimento do que os humanos fazem começará quando adotarmos uma antropologia negativa que veja o humano em todo seu acosso, insegurança, desamparo e periculosidade, um ser carente, descompensado e reivindicativo, sem valor, mas tentando permanentemente se dar um valor e excedendo-se

sistematicamente nessa tarefa. Um ser acuado por outros e que gostaria de ver aqueles que o ameaçam (seus "inimigos") submetidos ou mortos, convicto de serem eles – e não a situação estrutural em que ambos se encontram – os que lhe impedem *ser* de maneira plena. Isso pode começar a fornecer uma explicação plausível de por que pessoas "normais e honestas" podem, da noite para o dia, transformar-se em criminosos ou colaboracionistas (não nos enganemos: se meu colega de trabalho, que me odeia e me vê como obstáculo para sua progressão, pudesse fazê-lo, me enviaria para um campo de concentração ou mandaria me matar sem um segundo de vacilação, como de fato aconteceu durante o nazismo e em outras situações de perseguição e confinamento).

Se pensarmos nos humanos como seres acuados, ansiosos, entediados, deprimidos, frustrados e reivindicativos, por mais que isso repugne nosso narcisismo, estaremos em melhores condições de entender o comportamento das massas alemãs ou americanas diante dos genocídios, e de entender como o ódio pode ser adquirido por contágio por toda uma população sem que ela tenha nada de "perverso"; apenas mostrá-la como afundada no tédio e falta de sentido, ficando seduzida por estrafalárias exibições do poder. Pode-se também, com essas categorias, entender a indiferença dessas populações perante a questão do castigo de ex-criminosos de guerra, e por que a maioria dos condenados nazistas não cumpriram suas penas. O movimento mesmo da vida terminal é cruel e esquecido, prefere-se esquecer para continuar vivendo. Mas isso não deveria ser exposto no linguajar metafísico do "mal" nem da sua "banalização". A própria vida, se vista em sua estrutura terminal, banaliza o mal-estar e "toca o barco para a frente". Se Arendt conseguiu, genialmente, genealogizar Eichmann – com grande indignação das lideranças judaicas e de Hans Jonas – conduzindo-o para a sua mais vulgar humanidade, então não há nele nenhum "mal" a ser banalizado; o banal era o próprio Eichmann. A própria cotidianidade humana banaliza os prejuízos e sofrimentos provocados em outros, tanto no nazismo quanto fora dele.

Pode-se dizer que o animal humano "tem uma razão", mas não que ele seja "racional" só por isso. Ter uma razão (um cérebro, uma mente) é apenas um traço biológico, enquanto "ser racional" é um determinado uso desse equipamento natural. A razão é um substantivo que ainda tem que ser adjetivado na história. O animal humano tem razão assim como o tigre tem garras e o tubarão, mandíbulas; com ela ataca outros humanos (por exemplo pela argumentação eliminatória). A inteligência constitui um elemento de expansão e de dominação vital, como no caso dos outros animais. Para ainda ser racional, o humano teria que fazer um uso equilibrado e comedido de sua razão. Se ele utiliza a sua razão de maneira depredadora, apenas faz com a razão o que os outros animais fazem com seus dentes e garras.

Todo o protesto contra a crueldade da conquista ou do nazismo é um protesto eminentemente ético, não um protesto vital (daí o equívoco da expressão "ética da vida"), pois não responde ao movimento expansivo da vida, mas se opõe a ele pelas exigências de contenção. Há que se convencer, contra a tradição racionalista europeia, de que os humanos optaram, desde sempre, pela vida em detrimento da ética, pela depredação, o avanço, a conquista, a submissão dos outros (disso, Nietzsche nos forneceu belas análises). Todos os projetos "civilizatórios" estiveram marcados pela violência e a destruição, dois poderosos impulsos vitais. No melhor dos casos, os humanos são seres dispostos a serem tão éticos quanto a "intensidade da vida" o permitir (sendo que o eticamente correto seria que os humanos aceitassem viver tão intensamente quanto as exigências éticas o permitirem). Se continuarmos a conceber aos humanos como fundamentalmente endereçados para a moralidade e para o bem (em última instância, ainda como filhos de um Princípio Bom), tudo o que eles fizeram e ainda fazem e farão na história e nas ruas continuará a nos parecer incompreensível e monstruoso.

Nesse sentido, o nazismo, contra o dito pela retórica da ininteligibilidade, não criou algo de fundamentalmente novo e nunca visto, mas apenas "descortinou" algo que desde sempre esteve ali. É como se o nazismo tivesse

aceitado abertamente e sem ocultações a situação humana estrutural, tirando o máximo benefício dela, exacerbando a inabilitação moral até o paroxismo. Mas não foi o nazismo que criou a situação humana nem a inabilitação moral. Ele apenas forneceu um terrível experimento do que ocorreria se esses fatores fossem trazidos à tona sem os habituais disfarces e mediações.

Em *Modernidade e Holocausto*, o sociólogo Zygmunt Bauman mostra como a "civilização" moderna nunca foi apenas construtiva de valores, mas um movimento fundamentalmente destrutivo, e que o nazismo pode ser considerado como um evento perfeitamente congruente com essa "civilização", e não uma ruptura com ela, como usualmente se coloca. Citando Rubenstein, Bauman (1998, p. 28) lembra que "civilização significa escravidão, guerras, exploração e campos de morte. [...] É um erro imaginar que civilização e crueldade selvagem sejam antíteses". E, em próprias palavras, afirma que "uma importante lição do Holocausto" está em "expandir o modelo teórico do processo civilizador, de forma a incluir sua tendência a degradar, censurar e deslegitimar as motivações éticas da ação social". (BAUMAN, 1998, p. 48)

Assim, Bauman (1998, p. 10) se opõe à versão do nazismo como "desvio", obra de perturbados e dementes atacados por uma raiva inexplicável. Pelo contrário, através do nazismo, como por uma janela, "pode-se ter um raro vislumbre de coisas de outro modo invisíveis". A visão tradicional do nazismo pensava "que o Holocausto fora uma interrupção do curso normal da história, um câncer no corpo da sociedade civilizada, uma loucura momentânea num contexto de sanidade" (1998, p. 26; 32). Para Bauman (1998, p. 38) "as tentativas iniciais de interpretar o Holocausto como um ultraje cometido por criminosos de nascença, sádicos, loucos, depravados sociais ou indivíduos de outra forma moralmente incompletos, não encontraram nenhuma confirmação nos fatos envolvidos".

Mas Bauman vê essa inserção do nazismo na história em termos meramente sociológicos, sem qualquer sensibilidade para ver o pano de fundo ontológico dela. O que impede ver a terrível desconsideração com a qual os

humanos constantemente se trataram uns aos outros ao longo da história e já no cotidiano provém, certamente, de uma ocultação social (desde a indiferença com que os burgueses invisibilizam a exploração daqueles que os servem, até a banalização dos grandes crimes de corrupção). Mas esta se apoia, finalmente, na própria indiferença da vida, que, com a passagem do tempo, banaliza as atrocidades e "toca o barco para a frente", promove o esquecimento e transforma em irritantes e ridículas as reivindicações morais sobre fatos há muito tempo acontecidos (vide, por exemplo, a ridicularização das mães da Plaza de Mayo, com suas bandeiras e fotos de desaparecidos após mais de 20 anos de acabada a ditadura militar argentina).

Bauman (1998, p. 44) fala às vezes *en passant*, desse pano de fundo, quando se refere "à natural inclinação humana de evitar preocupar-se mais do que o necessário – e assim abster-se de examinar toda a extensão da cadeia causal até suas ligações mais remotas". Os humanos estão exaustos na lida contra a terminalidade do ser que avança velozmente e tentam simplificar drasticamente as coisas e os outros humanos. Ver as situações em toda a sua complexidade moral excederia em muito as suas capacidades de resistência. Isso não é uma tendência explicada por categorias sociológicas, mas o social funciona aqui como uma caixa de ressonâncias de uma limitação estrutural que não tem a ver com mera indiferença social, mas com as possibilidades que a situação estrutural realmente permite que um ser humano desenvolva, um ser desfalescente, cheio de solicitações e com pouco tempo para decidir.

O marasmo com o qual as populações assistiram ao extermínio dos judeus afunda suas raízes nesses fatos primordiais do humano que teimamos em ignorar: "a dizimação em massa foi acompanhada não de comoção emocional, mas de um silêncio mortal de indiferença. Não era motivo de júbilo, mas de desinteresse público..." (BAUMAN, 1998, p. 97). O autor fala também de uma "heterofobia", de uma rejeição do outro (que não precisa ser judeu, negro ou cigano; que pode ser *qualquer um*) que o povo alemão, como todo

povo, cultivara, e que fora capitalizada pelo nazismo. Mas a heterofobia não é uma categoria apenas sociológica. A rejeição do outro pelo simples fato de ser outro afunda as suas raízes mais profundas na situação humana estrutural, embora aconteça nos cenários sociais mais diversificados ao longo da história.

O fato de o nazismo ter chegado ao poder pela via legal, de ter se instalado no governo seguindo as regras democráticas, reforçou a indiferença de populações que, simplesmente, assistiram as ações daqueles que tinham elegido legalmente, entendendo que se o governo as fazia então "deviam estar bem", mesmo que por motivos nem sempre claros. A ideia do "criminoso" e do "fora da lei" que um governo legalmente estabelecido é capaz de criar para uso da população, pode adquirir uma força avassaladora, até o ponto de convencer a própria vítima da sua culpabilidade (Primo Levi conta como muitos judeus se entregavam espontaneamente "para estar dentro da lei").[32]

Esse fundo violento, terrível e reivindicador, que afeta os humanos acuados e desenganados em busca da sua valorização, está plenamente presente na vida diária, mas é constantemente "sugado" pela força niveladora do cotidiano. Mas basta um evento excepcional, um disparador eventual, um buraco na rotina, para que esse fundo repugnante venha à tona com toda a sua força e embalo. No começo de seu livro, Bauman (1998, p. 24) informa acerca do aumento do número de divórcios entre ex-sequestrados, que passaram pela agonia de serem reféns e correram risco de vida. É que nesses eventos viram a pessoa amada e confiada com outros olhos: "Durante o apavorante episódio [...] 'abriram seus olhos' e 'viram os companheiros sob nova luz'. Maridos habitualmente bons 'revelaram-se' criaturas egoístas, preocupadas exclusivamente com o próprio estômago; dinâmicos homens de negócio exibiram uma covardia asquerosa". Se nos indagarmos qual das duas é "a

[32] "Havia também uns poucos que se tinham apresentado espontaneamente, devido ao desespero de continuarem vivendo errantes e fugidios, ou por terem ficado sem recurso algum, ou por não quererem separar-se de um parente já detido, ou ainda, absurdamente, para 'ficarem dentro da lei'" (LEVI, 1988, p. 13).

verdadeira face", veremos que a questão está mal colocada. "Nenhuma era mais 'verdadeira' que a outra. Ambas eram possibilidades contidas o tempo todo no caráter das vítimas – simplesmente vinham à tona em momentos diferentes e em diferentes circunstâncias" (BAUMAN, 1998, p. 25).[33] O nazismo apenas modificou a cotidianidade (o que era excepcional virou regra), sem, no entanto, modificar a indiferença típica de qualquer cotidianidade. De alguma forma, os humanos "limpam" a cotidianidade de violências demasiado evidentes, mas ela fica armazenada nas suas margens, ameaçando essa aparente "pacificação da vida cotidiana" (BAUMAN, 1998, p. 131-132).

O tema do Holocausto é extremamente didático para um entendimento adequado da inabilitação moral, a tese que declara que todos os seres humanos estão moralmente inabilitados em consequência de sua inserção problemática e sem saída numa situação estrutural que se desdobra em variados cenários sociais, mas que não se reduz a eles. Um capítulo particularmente interessante do livro de Bauman para entender isso é o quinto, "Pedindo a colaboração das vítimas", no qual analisa a famosa colaboração judaica no extermínio, denunciada por Hannah Arendt em seu livro sobre Eichmann. O capítulo é, de alguma forma, uma resposta a Arendt, no sentido de fazer ver a complexidade da situação existencial e moral dos judeus que, para continuarem vivos eles mesmos e para terem alguma expectativa de salvar uma parte da comunidade judaica, tiveram, paradoxalmente, que colaborar com o extermínio. Bauman (1998, p. 147) defende não apenas que foi racional, por parte dos comandos judeus, agir dessa maneira para salvar companheiros, mas que foi racional agir assim *para salvarem-se a si mesmos*: "os judeus podiam, portanto,

[33] Lembrar aqui o famoso relato de Ernesto Sábato, em "Informe sobre ciegos", sobre um casal preso no elevador num final de semana. Um exemplo mais recente é o filme sueco de Ruben Östlund *Força maior* (2014), no qual um começo de avalanche nos Alpes destrói as relações de uma família em férias, mesmo sem nenhum deles se machucar fisicamente. *O senhor das moscas*, filme de Peter Brook baseado em romance de William Golding, conta como um grupo de civilizadas crianças ingleses regride ao mais bárbaro estado selvagem em poucos dias, fora do contato com as "contenções" sociais.

brincar nas mãos de seus opressores, facilitar a tarefa deles e apressar a própria perdição, enquanto guiados em sua ação pelo propósito racional de sobreviver".

Essas ações colaboracionistas foram, então, *racionais*. Mas, foram também éticas? É ético querer sobreviver a qualquer custo? Se assumirmos uma ética utilitarista (estilo Stuart Mill), todas as ações tendentes a diminuir o sofrimento da maioria, mesmo à custa do sacrifício de milhões, podem ser moralmente justificadas. Nesse sentido, até os próprios nazistas poderiam reivindicar para si uma moral utilitarista (afinal das contas, mesmo matando a totalidade dos judeus do mundo, isso seria, segundo eles, um benefício para a maioria da humanidade, para a sua parte "sã" e incontaminada). Os nazistas seriam condenados apenas por morais principialistas como as deontológicas (embora Eichmann tenha aludido a Kant, e de maneira não absurda, durante seu famoso julgamento).[34]

Existem na literatura suficientes objeções à ética utilitarista como para torná-la dificilmente sustentável como um tipo aceitável de moralidade. Harry Gensler é um autor que tem dirigido críticas fortes contra o referencial utilitarista como pretensamente ético. Num artigo sobre aborto, ele analisa um argumento utilitarista em favor de eliminar a vida da criança em benefício da mãe e de muitas outras pessoas (e também, presumivelmente, da própria vítima), baseando-se na vida miserável que a criança e outras pessoas teriam se o nascimento acontecesse. Gensler afirma que a parte mais fraca desse argumento é, precisamente, seu fundamento utilitarista. Ele diz que esse fundamento permitiria matar não apenas fetos, mas também crianças já nascidas, doentes e idosos que trouxessem perturbações e incômodos para a maioria. Numa situação hipotética em que se comprovasse que produz prazer para a maioria assistir a linchamentos semanais, estes deveriam ser considerados eticamente aceitáveis.[35] Para Gensler, a postura utilitarista tem tantas consequências

[34] Cf. Bernstein (2012, p. 67).

[35] "O argumento da regra de ouro contra o aborto" (GENSLER apud GALVÃO, 2005, p. 109).

bizarras que é melhor abandoná-la como possibilidade ética séria. (A lógica negativa me impede de aceitar a eliminação de alternativas, mas tenho uma forte tendência a concordar com suas críticas, removendo o matiz eliminatório).

Todavia, Bauman mostra como, na situação horrorosa em que se encontravam os conselhos judeus, só um princípio utilitarista estava disponível (e eu penso que algo de profundo deve dizer acerca do nosso mundo o fato de sermos praticamente obrigados a agir de maneira utilitarista em situações extremas). Seguindo um estudo de Isaiah Trunk, Bauman afirma que não havia outra saída (não chamemos de "solução") a não ser o colaboracionismo dentro de uma estrutura de total eliminação da moralidade, que tinha como meta o extermínio de um povo. Aos judeus não estava disponível qualquer setor da sociedade em que pudessem resistir de outra maneira. "Não havia como, portanto, os judeus se insinuarem na burocracia alemã da destruição, se fazerem úteis ou qualquer coisa desejável ou pelo menos tolerável. [...] Eles trabalhavam para adiar a derrota final da mesmíssima força sinistra que jurava destruí-los" (BAUMAN, 1998, p. 162-164). Era matar mais para matar menos. Nas conclusões do seu capítulo, Bauman (1998, p. 175-176) declara: "Se tivessem uma chance, nenhum dos conselheiros ou policiais judeus tomaria o trem da autodestruição. Nenhum ajudaria a matar outras pessoas. Nenhum mergulharia na corrupção da 'orgia em tempo de praga'. Mas não tinham essa escolha".

Não tinham? Aqui há um conflito entre o desejo de sobrevivência e a exigência ética (esse ponto fundamental será estudado no capítulo 3). Bauman (1998, p. 169) o diz claramente:

> Uma vez escolhida a autopreservação como supremo critério de ação, seu preço podia ser gradualmente, mas incessantemente, aumentado – até que todas as outras considerações fossem desvalorizadas [...] Num clarão estonteante, a racionalidade da autopreservação revelou-se como inimiga do dever moral.

Referindo-se especificamente à situação dos conselhos judeus, o próprio Bauman (1998, p. 172) diz: "Raramente a simples preocupação com a sobrevivência esteve tão perto da corrupção moral".

Mas isto é, precisamente, o que está sempre presente na vida humana, embora velado na cotidianidade, longe das situações radicais como o nazismo: o conflito estrutural entre a moralidade e o desejo de continuar vivendo, que o nazismo apenas ajudou a descortinar. As "éticas da vida" não percebem que seus louvores à vida – como mero continuar vivo – constituem um poderoso elemento antiético, a menos que a "vida" já tenha sido qualificada de algum modo. Querer pura e simplesmente sobreviver a qualquer custo deve levar, sempre e não apenas em situações extremas, a cometer atos antiéticos, que, na cotidianidade, são sugados e banalizados, mas que o nazismo, em circunstâncias absolutamente infernais, ajudou a visualizar.

É claro que a via do suicídio estava aberta, e muitos enveredaram, de fato, por esse caminho. Bauman (1998, p. 167) aponta como a lista de suicídios foi extensa, incluindo todo um conselho judeu que se suicidou em massa em setembro de 1942. Isso mostra que sempre há uma saída moral, que a autopreservação não pode ser, apesar da sua racionalidade, valor ético supremo e absoluto: "[...] colocar a autopreservação acima do dever moral não é algo de modo algo predeterminado, inevitável e inelutável [...] Não importa quantas pessoas optaram pelo dever moral acima da racionalidade da autopreservação – o que realmente importa é que alguns fizeram essa opção" (BAUMAN, 1998, p. 236). Mas isso também depende da escolha de teoria moral: de acordo com o utilitarismo, suicidar-se no meio dessa situação de penúria também poderia ser considerado imoral, por omitir-se e permitir que os nazistas avançassem. Do ponto de vista utilitarista, talvez fosse mais meritório permanecer vivo e lutar para ajudar outras pessoas. Cita-se o caso de Anton Schmidt, um oficial alemão que ajudou judeus a fugirem. Foi descoberto e sumariamente eliminado. Não sabemos nada desse homem, a não ser que

ele foi ético.[36] Seu comportamento, dado o imenso perigo que corria, poderia ser visto como um tipo peculiar de suicídio.

Bauman (1998, p. 109) afirma que as condições que deram origem ao Holocausto não foram realmente transformadas, e isso é verdade. Mas ele, como mero sociólogo, pensa que o mundo acaba ali onde termina o alcance das categorias sociológicas. É verdade que o perigo está ainda à espreita porque o Estado está sempre potencialmente por cima de qualquer moralidade (como o nazismo mais uma vez mostrou). Mas o que faz com que os Estados implantados pelos humanos se tornem perigosos para humanos não é inteiramente sociológico, posto que esse fenômeno atravessou todas as formas de governo e de organização social através de séculos. Não é, todavia, uma "essência humana" o que foi mantido, mas uma *situação*, aquela sobre a qual são edificados os Estados e outros mecanismos tendentes a tentar "resolver" o problema irresolúvel do ser-terminal do ser, cobrando para isso muitas vítimas.

*Bent e a lista de Schindler*

Acerca do extraordinário filme inglês *Bent*, que conta a triste sorte dos gays durante o nazismo, costuma-se dizer: "A vida desses prisioneiros podia estar sendo depreciada, humilhada ao extremo, mas ainda na sua miséria ela conservava seu valor". Mas é aqui que se mistifica um pretenso "valor" substantivo da vida humana que os nazistas "removeriam". A vida de Max, o protagonista, tem para ele mesmo um evidente valor de conservação movido por forças biológicas que nada têm a ver com algum pretenso "valor" (sensível ou moral) do que estava tentando ser conservado. O que os nazistas faziam era invadir e estrangular o intramundo dos prisioneiros, impedindo-lhes inventar os valores positivos capazes de contrapesar (ou contrabalançar) seu

[36] Cf. Bernstein (2012, p. 266-167).

desvalor estrutural, deixando-os à mercê do seu puro ser-terminal nu e cru; não os "despojavam", pois, de nada, mas descortinavam o desvalor que sempre esteve ali, mas agora impedido de ser ocultado. O que os nazistas davam aos prisioneiros não era, pois, a morte, mas a sua vida terminal em toda a sua insuportabilidade, quando impedidos de proteger-se dela.

Esse "valor" que sentimos que Max "possui" apesar de toda a humilhação, não é, pois, nenhum "valor intrínseco", mas o direito que ele tem – e que ninguém poderia lhe tirar – de valorizar a sua própria vida, de construir valores para ocultar seu desvalor fundamental. E era isso, precisamente, o que os nazistas lhe impediam fazer. O nazismo – e qualquer forma de submissão, perseguição, discriminação, etc. – acaba descobrindo a verdade da situação humana ao desmontar os mecanismos da sua ocultação (e, ao mesmo tempo, dando aos carrascos um extraordinário meio de lidar com seu próprio ser-terminal e desvalor, pensando ilusoriamente que destruindo judeus e homossexuais o ser poderia ser finalmente vivido e o ser-terminal derrotado). No campo de concentração, Max e os outros prisioneiros são simplesmente colocados na situação humana que habitualmente fica totalmente escondida no cotidiano banalizador e ocultador. A situação humana é um campo de concentração dentro do qual dispomos – se tivermos sorte! – de todas as possibilidades de construir valores reivindicativos e ocultadores.

A situação humana primordial de desvalor estrutural é sempre parte essencial de qualquer instrumento de tortura; os torturadores apenas incrementam a tortura primordial de ser, utilizando-a a seu favor. Em toda sala de tortura está presente, pois, o que podemos chamar a "natu-mortaleza", a natureza em seu aspecto gerador e destruidor. Pois sem a fome, a sede, o medo e o desamparo, sem a necessidade de comer e defecar, os torturadores não poderiam cumprir sua sinistra tarefa com sucesso. A natu-mortaleza fabricou um ser que, se ficar quieto, morre. Ele tem que permanentemente se movimentar para não deslizar para a morte. Ter que comer e defecar

constantemente já são tormentos na vida cotidiana, acobertados por restaurantes simpáticos e banheiros imaculados. A vida equipa os humanos com poderosos mecanismos de defesa para enfrentar essas necessidades, e são precisamente esses mecanismos que os nazistas impediam os prisioneiros de utilizar. Assim, deixavam os prisioneiros frente a frente com seu ser-terminal, com suas necessidades prementes e incômodas, sem meios para enfrentá-las e disfarçá-las. O torturador não precisa de ferros e de cordas; basta deixar a sua vítima à mercê do mero ser, em contato cru com a natureza.

No filme *A lista de Schindler*, Helen, uma prisioneira judia, conversa com Oskar Schindler e lhe diz o seguinte, referindo-se ao sinistro comandante Amon: "Quanto mais se conhece Herr Kommandant, mais você se dá conta de que não há regras definidas; de que não há nenhuma regra que você possa dizer: fazendo isto, estarei segura". Ninguém percebe ser essa uma rigorosa descrição das nossas vidas. Com efeito, seja o que for o que fizermos, não sabemos quando vamos morrer, de que maneira, se vai ser doloroso, em quais circunstâncias vai acontecer, etc. A dor, a doença e a morte, virão, independentemente do que fizermos, tenhamos tido uma vida saudável ou desregrada, tenhamos sido bons ou maus, justos ou injustos, agradecidos ou ingratos, vegetarianos ou carnívoros, empiristas ou racionalistas. Estamos imersos na natureza dessa maneira humilhante e temerosa, cheios de cuidados que podem não dar em nada, pois não sabemos o que é que a natureza vai finalmente fazer conosco: ela mata arbitrariamente, como os nazistas.

Não sabemos como alimentar-nos para nos livrar de doenças e sofrimentos. Seja qual for a nossa alimentação, poderemos ter doenças graves e penosas. Fumemos ou não, bebamos álcool ou não, poderemos viver muito ou pouco, sofrer mais ou menos. Não temos garantias de nada. A natureza nos trata da mesma maneira desconsiderada e imprevisível com que Herr Komandant Amon tratava seus prisioneiros. Os nazistas tomaram, de fato, o lugar da natureza. Eles representaram, numa figura da humanidade, o aterrorizante arbítrio da nossa

Grande Mãe. A natureza é nazista e estamos em seu *camp*. Pode matar-nos em qualquer momento, de qualquer forma, e não podemos fazer nada.

*Epílogo: Nenhuma narrativa pode ser excluída (contra Richard Rorty)*

Retomando algumas questões colocadas no prefácio, e depois deste primeiro percurso de pensamento, podemos dizer que um dos inconvenientes de pensar o que aqui tenta ser pensado consiste em que a linha argumentativa apresentada propõe visualizar a "terminalidade do ser" como um "núcleo duro" da situação humana, se aceitos certos pressupostos. Aqui se sustenta que essa maneira de ver as coisas não pode ser descartada em virtude de certo "espírito dos tempos", representado, por exemplo, por filósofos como Richard Rorty, que sustentam que podemos (e devemos) prescindir de qualquer discurso que pretenda, nos dias de hoje, apresentar algo como uma condição humana definida. Ele chama a isso uma tentativa "fundamentalista" e afirma que o próprio andamento da filosofia tornou obsoleto esse tipo de pensamento.

Segundo ele, vivemos agora num mundo de contingências, incertezas e crenças frágeis. Isto significa que se suprimem ou eliminam as perspectivas sobre o mundo como a aqui apresentada à luz de uma postura "atual", que aceita como certos os discursos contingentes e como errados os discursos com núcleos duros (seguindo uma lógica afirmativa, operada pelos países hegemônicos, que se dá o direito de decidir questões filosóficas de maneira definitiva para um dos lados). Rorty se negaria a simplesmente colocar a sua filosofia contingente no meio das outras posições, como uma entre outras, negando a possibilidade de que, a seu lado, pudesse aparecer um pensador sustentando uma visão não "contingentista" da vida humana e da filosofia contrária à sua.

É notável que Rorty nunca ou quase nunca fale dos fenômenos polares da vida, de morte e, muito menos ainda, de nascimento. Para ele, a vida humana é apenas um âmbito de realizações pragmáticas que devem "dar certo" em

curto prazo (e nunca se diz por que seria problemático fazer planos de *longo prazo*). Seguindo pegadas "pós-modernas", prega pelo abandono das "grandes narrações" tranquilizadoras, mas não se pergunta por que um dia os humanos as adotaram e porque sentem agora a precisão de abandoná-las e trocá-las por narrativas frágeis. Trata-se simplesmente de abandonar e trocar, como peças de um mecanismo quebrado e recomposto. Tampouco se pergunta de onde vem a "fragilidade" e a necessidade atual de assumir essas novas posturas. Não poderia provir da mesma fonte de onde surgiu, no passado, a necessidade de abraçar as "grandes narrativas", e que agora demanda seu abandono?

A essa perspectiva contingentista – perfeitamente sustentável – se lhe pode opor, em todo momento, outra perspectiva a partir da qual se sustente que esse ser que agora tem que ser "debilitado" (Vattimo) sempre foi débil. Isso se reflete, a contragosto, também na filosofia "sem estruturas" de Richard Rorty quando ele se vê obrigado a falar em "crueldade" e "sofrimento" e a mudar seu lema otimista de "promoção do bem-estar" (um projeto luxuoso) pelo muito mais modesto e adequado de "diminuir o sofrimento". Tudo isso – o abandono da metafísica dos "grandes relatos", a aceitação da fragilidade e o trocar o bem-estar pela mais modesta "diminuição do sofrimento" – pode apontar, se adotarmos outra perspectiva, para uma estrutura não pragmaticamente negociável no supermercado de utilidades de Richard Rorty.

Apontar para uma estrutura como a "terminalidade do ser" não será, pois, adotar outro "grande relato", mas chamar a atenção, numa linha de argumento plausível, para uma espécie de metafísica mínima capaz de explicar a necessidade profunda dos "grandes relatos" e a necessidade não menos profunda da sua derrubada atual (na verdade, etapas que poderiam ver-se como pertencentes a um único e mesmo processo). Essa metafísica mínima, a diferença das grandes metafísicas afirmativas do passado, não tem nada de "tranquilizadora" na sua apavorante estabilidade. Pelo contrário, convida a ver com intranquilidade todos os projetos humanos, incluídos os projetos filosóficos "pragmatistas" estilo Rorty.

Uma sensibilidade "metafísica" nesse sentido mínimo se desenvolve quando começamos a perceber certas intrigantes recorrências ao longo de toda a história humana. Por exemplo, que sempre os humanos estiveram enredados em guerras e conflitos, que sempre viveram em grandes desentendimentos, que sempre criaram proteções contra as forças naturais, que sempre acreditaram em mitos e religiões e figuras ideais e superiores, etc. Essas curiosas recorrências levam a pensar que seria inverossímil continuar atribuindo para tal persistente monotonia das ações humanas explicações apenas psicológicas ou sociológicas, como se o intramundo fosse inesgotável em fornecer categorias explicativas. A motivação dessa metafísica mínima surge legitimamente desses fatos brutalmente monótonos, não frutos de simples processos indutivos, mas ressonâncias de uma situação humana que pode ser vista – contra o novo espírito dos tempos – como estável. Nessa perspectiva, o *ser mesmo é e foi sempre débil, não apenas na época atual, mas também na época das grandes narrativas metafísicas.* Estas, tanto quanto o atual "pensamento débil", seriam reações contra uma persistente "debilidade do ser".

Esse é, pois, um dos poderosos obstáculos que o século XX colocou para pensamentos como os apresentados nesta obra, mesmo quando eles não pretendam uma nova ocupação do espaço total da verdade, mas apenas a permissão para apresentar um ponto de vista sustentável, capaz de "fazer pensar" e de obrigar a gerar infinitos contra-argumentos. Pelo contrário, no atual ambiente pós-moderno do "fim das certezas", somos totalmente proibidos de ter alguma, mesmo sendo capazes de apresentar argumentos em seu favor. A terminalidade do ser é um obstáculo para um pensamento hoje obrigado a ser histórico, perspectivista e relativista. Ela é o que não se deixa pensar, o que tem que deixar de ser pensado, a certeza que tem a obrigação de não existir na época do "fim das certezas". As narrativas da "Grande Incerteza" podem ser a consolação adequada para os tempos novos.

Na segunda metade do século XX na Europa, a fascinante disputa se deu entre universalistas alemães e pós-modernos franceses, italianos e norte-americanos, enquanto a audiência latino-americana e africana contempla desde a arquibancada sem direito a participar, assistindo a um gracioso litígio em que os últimos assumem "teses relativistas" e os primeiros tratam de combatê-los com dispositivos afirmativos (do tipo da "autocontradição performativa" de Apel, e o "agir comunicativo" de Habermas). Rorty, frente a eles, sustenta que não se precisa pensar fundacionalmente, e que tudo se reduz ao uso de certos "vocabulários" vinculados à satisfação de necessidades.

No texto "Relativismo: encontrar e fabricar", ele escreve que a investigação humana, seguindo a postura neopragmatista, seria

> [...] não a tentativa de descrever perfeitamente a natureza intrínseca da realidade, mas a de alcançar objetivos transitórios e resolver problemas transitórios [...] nós, pragmatistas, não concordamos com a ideia de que devemos buscar a verdade pela verdade, não podemos considerar a verdade como meta de uma investigação. O propósito da investigação é chegar num acordo entre os seres humanos sobre o que deve ser feito, criar um consenso acerca dos fins a serem atingidos e os meios a ser usados para isso". (CICERO; SALOMÃO, 1994, p. 122-125).

Essa proclamação poderia concordar bastante com os princípios de uma lógica negativa, mas falta a Rorty dar o último passo: *reconhecer que a sua própria perspectiva contingentista e pragmatista é apenas uma perspectiva entre outras*. Isso, que o salvaria da autocontradição performativa (de proclamar o fim das certezas como uma certeza absoluta), lhe daria a consciência de não estar em condições de excluir discursos fundamentalistas, nem discursos como os da terminalidade do ser.

Aqui predomina a ideia, vastamente difundida nos tempos atuais, de que tudo que é fixo e permanente deve ser daninho, prejudicial e autoritário, enquanto tudo que é dinâmico, variável e flexível seria bom, humanizador e democrático. A esse tipo muito corriqueiro de discurso sempre se pode opor outro que faça lembrar o caráter terminal de todos os projetos humanos, mesmo dos pragmatistas; mostrando que seus próprios projetos "relativistas" consistem num remanejamento de algo do tipo que eles declaram obsoleto e impossível. Rorty constrói seu pensamento em cima do fabricável, mas a terminalidade do ser pode ser vista, numa linha de argumento, como o infabricável, como o que não se deixa construir e, ao mesmo tempo, como aquilo que desfabrica construções e projetos, sejam metafísicos ou "fracos". *O que o mundo tem que ser para que o relativismo seja uma possível resposta a ele?* Pode-se pensar numa outra realidade (não aquela que o relativista se recusa a tentar descrever) que não sugerisse a atitude relativista, mas alguma outra. A atitude relativista, a contragosto, reflete o mundo que não quer refletir, espelha as visões com as que não quer se deparar, as perspectivas que o outro continua tendo o direito de assumir, seguindo os próprios princípios da filosofia de Rorty aos quais ele não consegue ser suicidamente fiel.

**Trânsito para o seguinte capítulo: além do caminho afirmativo**

O nosso problema crucial é ver se ainda é possível formular uma moralidade ética aceitando as teses da terminalidade do ser, a inabilitação moral e o caráter reativo dos valores positivos, ou se tais fenômenos, se aceitos, deveriam decretar a impossibilidade da moralidade ética, deixando à solta apenas as moralidades fatuais que já conhecemos e que não nos satisfazem. Também surge a pergunta crítica de como as éticas tradicionais conseguiram erguer éticas do dever, da felicidade, da virtude e da libertação na vigência desses fenômenos.

Uma primeira resposta a isso é que há nessas éticas um profundo esquecimento do fato de a vida humana ter uma estrutura, de não ser o caso de

cada vida humana que nasce aportar uma espécie de "novidade" radical (como Hannah Arendt o colocou). Visualizando exclusivamente o intramundo, a "correção" e "incorreção" das ações aparece claramente, pois não é atendida a conexão entre elas e a situação estrutural na qual os humanos foram despejados no nascimento. Numa palavra, trata-se de éticas para um ser não nascido, que já estava ali, maduro, livre e racional, desde sempre esperando pela moralidade.

Uma segunda resposta seria que as teorias éticas tradicionais – mesmo que permitíssemos que elas esquecessem totalmente da estrutura e focassem exclusivamente o intramundo – tenderam a estudar apenas ações pontuais, furtadas à rede de ações nas quais acontecem e ganham significação e nas quais se visualiza seu preço. Essas teorias não percorrem as linhas e pontos da rede e se limitam a ver o caráter "virtuoso" ou "meritório" ou "útil" das ações humanas, individuais ou sociais, sem perguntar-se pelas suas condições mais integradas de possibilidade nem pelos preços pagos por essas virtudes, méritos e utilidades. Isso gera a forte impressão de haver "ações morais" num sentido evidente, objetivo e indiscutível.

Em terceiro lugar, mesmo que todos os humanos estejam submetidos à inabilitação moral, ainda se podem diferenciar distintos tipos e graus de inabilitação, inabilitados consentidos e dissentidos, e estudar os específicos gradientes de inabilitação, após ter compreendido a tese geral. A impressão de haver humanos "honestos" e "desonestos" num sentido absoluto, provém, em grande medida, da identificação das ações dos inabilitados dissentidos com "honestidade" num sentido pleno, o que oculta o fenômeno geral da inabilitação.

Em quarto lugar, essa impressão provém também de uma construção norteada por poderosos mecanismos psicológicos e biológicos, e por comportamentos de indefinida e subliminar naturalização, banalização e negociação das pequenas imoralidades cotidianas, de retificações, desculpas, benevolências, "vista grossa", amenizações e humor.

A ideia de que existe uma diferença permanente e clara entre ações éticas e ações antiéticas é constituída por mecanismos norteados pela autobenevolência

– os afetos, a negociação de inabilitações e a análise isolada de situações – criando "moralidades de segundo grau". De fato, a terminalidade do ser transforma toda a vida humana num fenômeno de segundo grau: a moralidade, a liberdade, a saúde, a comunicação, a libertação, todas essas atitudes e qualidades só são possíveis *dentro da terminalidade;* nunca podem ser primitivas, puras, originais, mas já reativas à ela. Os inabilitados dissentidos são o máximo de éticos que podem ser dentro de uma terminalidade inabilitante; o máximo de livres dentro de um nascimento terminal assimétrico (como veremos no próximo capítulo); o máximo de saudáveis dentro de uma terminalidade patológica, adoecente e malsã; se comunicam o máximo que podem dentro de uma situação de radical in-comunicação, e assim por diante. Nossas vidas inteiras só podem ser de segundo grau, pois o primeiro grau foi perdido no nascimento.

É muito importante notar também que as argumentações do primeiro capítulo, tendentes a mostrar que a vida humana não tem valor em si, nem sensível nem, sobretudo, moral, *necessitam, para serem entendidas, de certo tipo de sensibilidade*. Quanto mais sumário e superficial for o conhecimento de alguém sobre o humano, quanto menos se preocupar pelos males que não lhe afetem de maneira direta, e quanto mais disposto estiver a negociar valores de maneira flexível, mais esse humano será "feliz" e mais tenderá a ver a vida como "boa" (mais chances terá de cumprir perfeitamente com os ideais das teorias éticas tradicionais), pois terá entrado no jogo do acobertamento e da distribuição fluida da inabilitação dentro do cotidiano.

Se quisermos nos encaminhar para uma ética negativa, todas as teses anteriores não devem ser vistas como dependendo apenas de argumentos, mas também de certo tipo de sensibilidade. A ideia de uma "vida boa" ou de uma "vida feliz" derivam de um considerável *quantum* de insensibilidade moral. Um dos primeiros problemas de uma ética negativa será o de perguntar *se temos realmente algum direito moral de procurar o nosso bem-estar ou a nossa felicidade* num mundo inabilitado e cheio de sofrimentos e de atritos como o nosso.

Em primeira instância, a tese da inabilitação moral aparece tão radical que qualquer empreitada ética pareceria ficar bloqueada. À luz dessa tese, qualquer esforço por conduzir moralmente uma vida aparece como fadado ao fracasso. Aqui deve entender-se que tal impedimento talvez não aconteça se conseguirmos pensar numa ética sobre o fundo trágico da inabilitação moral. Será uma ética que procura não tanto agir com consideração pelos outros (a não ser pontualmente), mas, como máximo, *administrar a desconsideração pelo menos por certo tempo, que não deve forçosamente coincidir com o tempo completo de minha vida.* A precariedade do humano, que tornou necessário o projeto ético, é a mesma que pode conduzir ao resultado da impossibilidade desse projeto.

Mas, num próximo passo, tratar-se-ia de reformular uma nova ética baseada numa forma de vida onerada por essa mesma precariedade, algo sensivelmente diferente do que foi habitualmente apresentado nos livros de ética como algo perfeitamente viável, embora árduo. Se a ética tradicional da consideração for impossível, mas decidimos continuar vivendo, na medida em que ainda sustentarmos preocupações éticas, teremos que achar alguma forma de *lidar com esse impossível.*

O próximo capítulo vai estudar o que se poderia fazer diante da situação estrutural descrita e a possibilidade de *uma ética que aceite plena e abertamente o desvalor estrutural da vida humana e a inabilitação moral*. Se uma ética é ainda possível depois dessas revelações estruturais (triviais e cruciais ao mesmo tempo) sobre a situação humana – habitualmente não levadas em conta pelas teorias éticas, que já contam com um "agente moral" racional e razoavelmente equilibrado, capaz de ser virtuoso e de seguir preceitos, mesmo com dificuldades – terá que ser uma "ética negativa", pensada muito mais *para um "paciente moral" radicalmente inabilitado e sujeito a todos os múltiplos atritos da terminalidade*. É o que estudaremos a seguir.

# CAPÍTULO 3

# POSSIBILIDADES DE UMA ÉTICA PARA UM SER SEM VALOR: ENTRE ÉTICA NEGATIVA E NEGAÇÃO DA ÉTICA

## Introdução

Parece evidente que, se for ainda possível uma ética que leve em conta tudo o que foi explorado nas duas primeiras partes deste livro – a estrutura terminal do ser, o originário desvalor da vida humana como mal-estar profundo, o caráter sempre reativo à estrutura terminal dos nossos valores positivos e a presença do sofrimento na sua tripla manifestação estrutural, dor, desânimo e, especialmente, inabilitação moral – ela não poderá ser uma ética hedonista o eudemonista, ou uma ética do "bom viver" ou da "vida boa", em seus usuais sentidos afirmativos. Tampouco seria uma ética deontológica na qual o cumprimento do dever seja algo suposto de antemão como possível, mesmo que árduo. A questão crucial é: quanta "felicidade" e quanta "dignidade" podem ser legitimamente buscadas por um ser humano na circunstância da terminalidade do ser, sem que os outros sejam culpabilizados por ela e tratados como meros obstáculos a serem removidos do caminho.

Por mais cruéis que possam ter parecido as descrições da situação humana antes apresentadas, com todo seu estreitamento e ansiedade, há nelas uma básica preocupação pelo outro, e especialmente pelo prejuízo que provoca em outros uma ilimitada e não crítica decisão de "viver intensamente" ou mesmo de sermos "intensamente dignos" – no sentido exigido por éticas muito rigorosas – na direção daquilo habitualmente encorajado pelas teorias

éticas afirmativas com o nome de "vida boa". Pois não se trata apenas *da minha* "vida boa", desde que, na rede de ações, a "vida boa" de uns poderá ser o inferno de outros. Na reflexão negativa, os projetos de uma "vida boa" são vistos como maximalistas e irrealizáveis sem um grande *quantum* de insensibilidade moral para o sofrimento e o mal-estar dos outros.

A questão fundamental não é como atingir uma "vida boa", mas *quais são os limites éticos de uma "vida boa"*, e quanto dano ao outro pode ser evitado caso abrirmos mão da ideia – aparentemente acolhedora – da vida como "valor supremo" que tem que ser "aproveitado" da melhor forma possível, no pouco tempo e no pouco espaço de que dispomos. Uma ética negativa terá que ser uma ética atenta ao outro, não num sentido meramente assistencial, mas no sentido de preservação, sensibilidade e concessão, uma ética conjectural e minimalista, não da obtenção máxima de bens ou de prazeres, e nem mesmo da severa observância de deveres, mas uma ética de *resistência* aos atritos do ser, na medida em que essa resistência não se torne onerosa de maneira insuportável para si mesmo e, sobretudo, para os outros. Mas também será uma ética da *desistência* (do não continuar vivendo) em caso da resistência ter se tornado impossível ou eticamente onerosa em extremo.

Uma ética entende-se em geral num viés afirmativo, como uma empreitada que visa formular *como viver* a vida corretamente (nos termos de uma ou outra teoria), norteando-se por valores e objetivos que, em última instância, repousam, explicita ou implicitamente, sobre um "valor da vida humana", intrínseco, como nas tradições metafísicas, prático-histórico, como nas tradições modernas "secularizadas". Numa ética negativa, pelo contrário, a questão do "como viver" está suspensa em benefício de uma pergunta metaética mais originária: não *como* seria possível viver eticamente (dando-se por suposto que *podemos*, e que o problema é apenas saber *como*), mas *se é mesmo possível, para um ser como o humano, viver eticamente*, ou se é possível ser ético e viver, *se viver uma vida humana e observar as exigências éticas* são compatíveis.

Esse perguntar mais primitivo está vinculado à tese da inabilitação moral: desde sempre moralmente inabilitados, uma *vida ética* poderia não ser possível. A "vida intensa" pode acabar com a ética e uma ética muito rigorosa pode acabar com a vida. Mas isso ainda não descarta a possibilidade de uma reflexão ética negativa que acentue não tanto um viver ético, mas um tipo de *sobreviver* que inclua um *morrer ético*, ou, pelo menos, um *dispor-se ético para a morte*. Esse é o nosso novo campo de exploração, visto de maneira geral.

Éticas negativas têm que dizer agora *se seria possível levar uma (sobre)vida ética dentro da desvalia do ser*; como seria viável uma vida humana nessas condições. A esse passo denomino *negativizar* a moralidade, como algo diferente de *negá-la.* Negativizar a moralidade ainda reconhece a possibilidade de uma moralidade negativa; negar a moralidade seria declará-la impossível, *tanto em viés afirmativo quanto negativo*, mostrando que a estrutura terminal do ser deve afetar também éticas negativas. A possibilidade desse resultado permanece aberta. Se esse for o caso, a ética negativa terá sido apenas um pequeno adiamento na constatação da impossibilidade radical da moralidade ética em geral, afirmativa ou negativa.

Se uma "ética negativa" nesses termos não for possível, haverá que dizer então que a ética, em seu sentido tradicional (captado pela AEF), não é uma atitude possível para humanos. Se as críticas contra as usuais éticas afirmativas forem convincentes, a ética negativa terá sido o último passo antes de simplesmente negar a moralidade ética como algo ao alcance de humanos, não pelo fato de a exigência moral ser "demasiado elevada", mas pela situação humana ser demasiado baixa, inoperante e inócua, uma situação estrutural que inabilita os humanos para a observância de um *mínimo moral*.

Mostrar as éticas negativas como última chance para uma moralidade ética pode significar conceber a ética como uma moralidade da morte e do morrer, não no mero sentido afirmativo de um excepcional sacrifício da própria vida, mas como atitude permanente e regulativa. As éticas afirmativas se instauram em oposição à terminalidade do ser, no viés da ocultação,

e o ser-terminal do ser acabará derrotando qualquer tentativa de controle, domínio ou mesmo de saber (ou de suposta "sabedoria") da terminalidade. Éticas negativas seriam aquelas que se colocam, de alguma forma, na direção da terminalidade *do ser*, e isso abriria o âmbito da possibilidade de sua instauração exitosa, pelo menos como conjectura, na medida em que, em lugar de opor-se à terminalidade, se agiria de acordo com as suas leis, cultivando uma enorme sensibilidade diante do sofrimento alheio (estar presente para o outro não apenas no costumeiro e automático "partilhar alegrias") e uma forte disponibilidade da própria vida. Isso é o que deveremos ainda examinar melhor: se um ser como o humano pode viver negativamente nesse sentido, não num mero suportar "estoico", mas de maneira que seu viver negativo leve em conta as más condições em que os outros estão colocados.

### 3.1 Entrada pela ocultação afirmativa

O primeiro movimento das éticas afirmativas diante do fenômeno da terminalidade do ser, que elas tendem a ver apenas em termos de "morte" – ou, em meus termos, de morte pontual (MP) – é a atitude que chamo de *ocultação*. Esta tem uma série infindável de manifestações. As éticas europeias (de virtudes, de deveres, da utilidade), invariavelmente afirmativas, desconsideram uma reflexão mais aprofundada sobre a situação estrutural em que se encontra aquele humano de quem se exigirá uma moralidade, e pressupõe que ele será capaz, apesar de dificuldades, de assumi-la. Elas formulam as condições da moralidade para um ser que nunca nasceu, que só vai morrer "algum dia" indeterminado e longínquo, que cria valores no exercício da sua plena "liberdade", que pode ser "feliz" e levar adiante uma "vida boa", apesar de dificuldades. Nessas éticas se pode constatar um importante déficit reflexivo e descritivo, ligado a uma visão intelectualista, maximalista e otimista da vida humana.

Os discursos éticos afirmativos têm sido performáticos mais do que estritamente referenciais, formulados no plano do dever-ser mais que do ser, ou num dever-ser apresentado como se fosse o ser (cometendo, portanto, a "falácia veleidosa"), como não sendo capazes de falar *referencialmente* acerca da situação humana em toda a sua escassez e problematicidade sensível e moral. Quando toma a palavra, o ético afirmativo o faz com o intuito de apresentar um mundo melhor daquele que ele vive, de propor e projetar um mundo mais do que descrever as difíceis condições nas quais os humanos temos que viver e tentar de ser éticos.

O humano em geral – não apenas o humano filósofo que se ocupa com ética – vive numa situação na qual tudo o que ele disser sobre sua situação já o envolve de maneira vital. Temos que entender que ele não está em condições de dizer o que bem quiser sobre essa situação, pois ele mesmo, por enquanto, *está vivo*, tem uma vida não apenas "pela frente", mas também "para trás", tem ainda que lidar com uma situação que nunca poderá descrever "friamente", pois ele terá ainda que conduzir sua própria vida para um final tolerável. Ele não poderá ser isento; a sua fala estará sempre comprometida com seu próprio projeto de sobrevivência.

Por essa trilha, os discursos filosóficos – e especificamente éticos – sobre a situação humana parecem assumir os caracteres de uma *fuga* desde aquilo que se pretende descrever, numa espécie de curioso jogo de *não descrever* plenamente, de afastar-se, de ocultar aquilo que aparentemente se revela, ou de revelar dentro dos limites do socialmente aceitável, numa espécie de pudor do pensamento. Uma curiosa semântica na qual o objeto de referência é um ponto de fuga e não um objeto de tematização clara e direta, que estaria impedido pelas coisas mesmas.

O discurso acerca da situação humana tem sido, pois, um *in-discurso*, um discurso que não reflete, mas *refrata*, desvia, diverte e distrai em lugar de descrever. Ele nem é mesmo prescritivo, mas *inscritivo* – que inscreve – e instaurador. O discurso ético tem sido evitante, com gosto por atalhos e rodeios, recusando sistematicamente seu objeto e constituindo outro mais aceitável, mais adequado para demandas humanas, como se a situação humana, com toda a sua opacidade,

fosse algo de indecente e inapresentável. Isso confere à vida humana a estrutura de uma fuga permanente, em que tudo o que deveria ser dito fica preso na garganta.

*Mas não se pode ocultar indefinidamente.* A situação humana tem que ser enfrentada alguma vez, pelo menos pela filosofia em sua função mais crítica e radical (e mesmo que o filósofo, jogado ele mesmo nessa situação, se veja compelido a continuar vivendo sua própria vida em algum registro da ocultação).

Por trás desse discurso afirmativo performático repousam duas ideias que surgiram na história da filosofia europeia ao longo dos séculos: 1) a ideia de que o Bom, o Belo e o Verdadeiro devem coincidir (os "transcendentais" medievais); que não pode ocorrer que o Bom não seja Verdadeiro, que o Verdadeiro não seja Belo, e as outras combinações possíveis. (REALE; ANTISERI, 2005, p. 217-218). Portanto, algo que se apresente como verdadeiro, mas que não seja bom ou belo, deveria rejeitar-se como errado; 2) a segunda ideia é moderna e consiste na célebre "primazia da prática sobre a teoria", exposta na segunda crítica kantiana, ideia que serviu de base ao idealismo alemão. Segundo essa ideia, lida de determinado modo, o que a teoria descobrir não é tudo, pois aquilo ao que o humano aspira, a sua realização, a sua reconciliação, o seu destino na Terra, e mesmo – embora não, de maneira simples, para Kant – a sua felicidade, tudo isso seria prioritário sobre qualquer verdade teórica. Portanto, o que a teoria descobrir (referencialmente) deverá ainda passar pelo crivo decisivo do "prático", e ser deixado de lado ou repensado se não for contribuir para a realização de uma vida humana. A verdade não pode ser desagradável ou paralisante.

A partir dessas duas ideias surgem poderosos mecanismos de ocultação. A busca da verdade não se distingue da necessidade de viver. Em caso de não podermos viver de acordo com as verdades que descobrirmos, a ocultação torna-se fundamental. Como já foi antes apontado, a famosa exigência afirmativa de "viver de acordo com o que se pensa" se aplicaria somente a pensamentos não radicais. Quando se pensa radicalmente, os humanos não

conseguem viver de acordo a tudo o que descobrem (ao "tremendo", ao que faz tremer). A rigor, os humanos não deveriam negar o que descobrissem no plano teórico, mas o mal-estar profundo que tais conhecimentos lhes provoca pode ser excessivo e insuportável. Não acomodar o saber às necessidades da sobrevivência seria a exigência reta; viver rigorosamente de acordo com o que se descobre, sem reduzir o teórico ao prático nem o verdadeiro ao belo ou ao bom. Isso seria o exigido numa atitude disposta a compreender até o fim (embora isso possa não coincidir com um continuar vivendo até o fim).

Nesta parte, me proponho a responder as numerosas críticas que me foram dirigidas ao longo dos anos, segundo as quais a ética negativa não seria capaz de emitir recomendações normativas, mas apenas descrever sombriamente o mundo. Já me falaram que meu pensamento era apenas uma ontologia, não uma ética. Na verdade, eu preferia deixar essa tarefa para o leitor, acreditando ter dado suficientes indicações para que ele mesmo extraísse normas do que foi apresentado, talvez com receio de transformar meu estudo num conjunto de receitas. Parecia melhor deixar que os leitores descobrissem por si mesmos como agir num mundo tal como descrito pela ontologia negativa.

Mas isso não deu certo, a sutileza ou ambiguidade dos escritos não passou o recado. De maneira que pode ter chegado o momento de formular claramente os *imperativos negativos*. Mas deve ficar muito claro que esses imperativos, apresentados mais adiante, são conjecturais e tentativos, todos eles formulados no limiar da radical impossibilidade da moralidade ética, que continua permanecendo no horizonte como corresponde a um pensamento radical. Apenas depois de apresentados todos os imperativos poderemos avaliar a situação, e ver se uma "ética negativa" é ao menos possível.

Tendo em vista que a atitude básica das éticas afirmativas tem sido a ocultação da situação humana e da inabilitação moral, tratando das questões éticas sem focar essa situação, como se uma vida ética consistisse apenas numa série de "dilemas morais" que humanos essencialmente "honestos" (como,

primordialmente, nós mesmos) encontramos no intramundo (depois de ter nascido e antes de ter, algum dia remoto, que morrer), parece que a primeira exigência das éticas negativas teria que ser o desenvolvimento *de um tipo de atitude diferente da ocultação* diante do desvalor estrutural da vida humana nos termos antes expostos. Nessa linha, a seguinte parece ser uma espécie de exigência muito básica de uma ética negativa: "*Aja de tal forma a não ocultar a desvalia da vida humana e todos os seus desdobramentos, e em particular a inabilitação moral*".

Num mundo norteado pelas categorias afirmativas, isso pode parecer uma recomendação cruel. Mas a ideia mestra é aqui que as consequências morais de apresentar o mundo sob um véu de beleza que a vida mesma se encarregará de rasgar, podem ser muito mais devastadoras do que tomar o remédio amargo de um gole e ficar, se não imunizado, pelo menos mais forte e generoso para as agruras de um mundo tão difícil para nós quanto para os outros.

## *Figuras da ocultação*

No texto seguinte assumo novamente, e de maneira proposital, o estilo (schopenhaueriano e nietzschiano) do aforismo. De todos os modos, esse estilo é de certa forma parasitário das seguintes partes argumentativas deste capítulo. As formas em que a ocultação se apresenta habitualmente em nossa cotidianidade são muito variadas, e a forma literária – de proposital tom sombrio – parece mais apropriada para captá-las de uma maneira suave e duradoura, não isenta de humor, tal como já foi tentado antes na "fenomenologia negativa" da inabilitação moral.

### 1. Gravitação existencial

Nossas vidas são fundamentalmente *valorizadoras e desvalorizadoras*. Valorizamos com todo o corpo, também com as emoções e os instintos.

Estamos constantemente levantando do chão aquilo que cai e não deixa de cair, como por uma espécie de lei da gravitação existencial. Estamos nos levantando a nós mesmos de nossas quedas, e nisso se passa a nossa vida resistente, reativa e ocultante. Não há um momento plenamente consciente no qual os humanos decidam propositalmente ocultar o incômodo desse constante movimento de "reposição". A *vida mesma, em seus impulsos primordiais, é já ocultante*, vive de seu mascaramento.

Assim como não percebemos que a terra se move – para todos os efeitos, ela está perfeitamente quieta –, assim como não conseguimos visualizar a gradativa morte do planeta apesar de estarmos convencidos disso por argumentos científicos; assim como não percebemos a evolução das espécies apesar de sabermos que elas mudam; assim como percebemos a matéria como quieta e compacta, embora toda a sua estrutura molecular esteja em permanente movimento; da mesma forma não percebemos a terminalidade do ser nos comportamentos humanos corriqueiros, e vemos todas as coisas como estáveis e permanentes. Vemos o velho e o gasto (também os humanos velhos) como tendo sido sempre assim, não conseguimos visualizá-los como devir, como tendo se desgastado e se tornado velhos.

Trata-se de grandes módulos temporais, mesmo gigantescos, da transição das coisas para seu fim, que – desde nosso minúsculo módulo temporal, singular, finito e perspectivo – nos fazem ver como estático e permanente o que está impregnado e corroído de temporalidade, fluidez e terminalidade. *Como se o próprio ser já aparecesse ocultando a sua natureza definhante*. Como se os mecanismos humanos de ocultação do terminal seguissem o próprio ritmo ocultador do próprio ser, como se todo o humano tendesse a ocultar a sua temporalidade terminal e seu assustador desvalor atrás de uma temporalidade lenta e tranquilizadora. Se pudéssemos nos assomar por um instante na temporalidade vertiginosa do ser-terminal do ser – como aquele cientista demente do filme *O homem que enganou a morte*, de Terence Fisher (1959),

que envelhece e morre em poucos segundos diante das câmeras –, ficaríamos aterrorizados. Conseguimos suportar o ser-terminal do ser porque ele nos é administrado por conta-gotas, pouco a pouco, numa temporalidade a prazos.

2. Com ou sem Deus

As ocultações do ser-terminal sempre aconteceram, mas se revestiram de diferentes figuras. Na nossa época, a primeira figura da ocultação consiste em preservar a ideia de um "valor da vida humana" após a queda dos referenciais religiosos, recusando-se a perceber a forte ligação entre ambas e a necessidade de caírem juntos. Alguns humanos descrevem a si mesmos como "ateus", mas continuam acreditando no valor do ser. *Não há descrentes do valor do ser, não existem ateus desse deus.* Pareceria que essa ideia independe das vicissitudes da religião. A resistência a aceitar que, sem Deus, deveria cair também a ideia de um "valor" de nossas vidas (de um valor que é nosso pelo fato de sermos humanos), é uma primeira figura da ocultação da desvalia do ser.

3. Morte remota

Outra figura da ocultação que perpassa a história da humanidade (e a história da filosofia europeia) é a consideração da morte apenas como morte pontual (a morte-estar, MP) que nos aguarda daqui a muitos, muitos anos, e nunca de maneira totalmente certa (pois a mortalidade dos humanos é questão fatual empírica, e não lógica. Por que eu não poderia ser o primeiro imortal?). Essa maneira de ver a morte deixa completamente de lado a morte-ser (ME), a *morte-nascimento*. Na visão usual, ao nascermos, nascemos para o ser e para a vida; a morte não está presente, ou está muito longe. O bebê que nasce é uma presença nova, uma promessa, uma esperança, e nesse *novum* a morte não aparece. Dessa maneira, vivemos como tendo recebido um bem

absolutamente positivo cuja desaparição virá algum dia muito remoto (se soubermos nos cuidar e levar uma vida saudável e ativa).

Esse maravilhoso enxame de ilusões, desmentido por qualquer estudo médico, mesmo sumário, constitui uma segunda figura da ocultação da desvalia do ser. Consiste na separação mais nítida e permanente possível entre viver e morrer, o que coloca as nossas vidas no registro do adiamento, do aproveitamento instantâneo e da negociação. O que mostra, paradoxalmente, que até a morte (pontual) pode utilizar-se como ocultação da terminalidade do ser.

4. Amanhã vai melhorar

Uma terceira figura da ocultação aponta para algo mais abarcador: o persistente, teimoso e exclusivo investimento nos estantes internos à vida, com total esquecimento da vida mesma em seu ser. Rodear-se de estantes barulhentos e exigentes (desde bichos de estimação até aparelhos de som e obras-primas da literatura), e criar diversas rotinas de vida, saltando permanentemente de um a outro estante (trabalhos, estudos, músicas, viagens, esportes, amigos, família, instituições), sem deixar que qualquer pensamento estrutural venha à tona, nem mesmo em momentos dramáticos (perdas, doenças) em que a desvalia se apresentaria de maneira evidente.

Mesmo nessas situações, a dor, o sofrimento e a angústia recebem explicações estantes, e para eles se sugerem e prometem soluções externas e alentadoras. Já nesse registro sensível, a "teoria vaivém" é um recurso fundamental da ocultação: hoje sofremos, mas "amanhã vai melhorar", "amanhã será outro dia", porque, como se sabe, "tem de tudo na vida, coisas boas e coisas más". Categorias como "saúde", "doença", "bem" e "mal" são administradas de maneira dicotômica e não estrutural, com a doença e "o mal" aparecendo como "exceções", ocultando-se a sua inserção profunda no ser mesmo da vida.

## 5. O tempo inseguro dos estantes

A questão da temporalidade é fundamental no poderoso e regular processo da ocultação. Pois constantemente os humanos apostam no tempo útil entre nascimento e morte pontual (o que chamei a "entrevida"). Uma poderosa empreitada temporalizante contra a avassaladora temporalidade do ser. Pois tempo estante é tudo o que temos, essa temporalidade corriqueira entre nascimento e MP, aquilo, precisamente, que a estrutura suprime, "o tempo que nos resta" e pelo qual somos "restados".

Daí surge a ideia de sermos tempo (se diz: "a única coisa que temos é a nossa vida, são nossos dias"), quando, na verdade, se o ser fosse feito de tempo, ele possuiria, em todo caso, uma temporalidade instantânea, em que tudo o que se tinha para dizer sobre o humano estaria concentrado no início (como um romance cujas informações essenciais estivessem todas contidas no prefácio). Essa temporalidade que "nos constitui" não é a temporalidade *do ser*, mas o tempo errante e inseguro dos estantes, tempo de adiamento e negociação, onde ansiosamente os humanos puxam para frente as suas vidas esforçadas (e frequentemente miseráveis para a maior parte da população do planeta) enquanto "o tempo voa", passa vertiginosamente sem que nunca tenhamos feito tudo o que queríamos fazer (e ainda somos afortunados, porque a maior parte da humanidade nem pode fazer projetos de "aproveitamento do tempo", pelo qual são simplesmente devorados).

Curioso que quando pensamos na morte de alguém querido (pode ser um familiar, um amigo, mas também um ator favorito), ou na ocasião em que nos encontramos com alguém numa viagem, ou tivemos uma grande satisfação, pensamos que aquilo aconteceu há um ou dois anos; então notamos que, na verdade, já se passaram oito anos desde essa morte, desde essas ocasiões, e ficamos surpresos, temerosos e um pouco irritados com aquilo. "É! O tempo passa!", diz nosso interlocutor. Mas nós estamos sempre puxando o tempo

para trás, como para impedir que voe; sempre pensando que o que aconteceu há oito anos aconteceu há apenas dois anos. Essa mesma administração angustiada do tempo se dá também em pequena escala, como quando falamos: "Volto em cinco minutos", o que é impossível (voltaremos, pelo menos, em 25 minutos, em tempo real), ou quando dizemos "Temos uma hora", pensando que é muito tempo, o que faz com que cheguemos meia hora tarde em nossos compromissos. Quando pensamos em dez anos atrás, nos damos conta de que dez anos não é muito tempo (embora o seria para o detento num presídio), assim como cinco minutos ou uma hora não são muito tempo. Nossas vidas cotidianas são uma constante barganha com o tempo que passa e nos devora e que precisamos ocultar em absurdos cálculos favoráveis. (Esse é também o tempo no qual colocamos alguém quando procriamos).

6. Há realmente algo que os outros possam nos dar?

O seguinte lugar privilegiado da ocultação é constituído pelas relações com os outros. Os humanos se procuram socialmente. Não se fala aqui das necessárias relações de trabalho e assistência (cuidar de um doente), mas da tendência que sentem os humanos de buscar-se em momentos informais, procurar-se para fugir do tédio e da solidão, para desenvolver afetos, acompanhar-se e amar-se, proteger-se de um mundo hostil e impessoal; a busca ávida por "amigos", "parceiros", "namoradas", essas curiosas figuras da sombra partilhada. É importante lembrar que o outro é um ser-terminal como nós, e a nossa relação, uma relação entre terminalidades, da qual não poderia surgir nenhum valor que não possa subitamente deixar de existir logo que os investimentos fraquejam.

Na visão afirmativa, o outro é o suposto lugar onde a terminalidade acharia magicamente uma "solução", o que configura uma poderosa – e perigosa – forma de ocultação. Numa visão "negativa", é evidente que não pode haver nada no outro a não ser um reflexo, mais ou menos fidedigno, do próprio abismo, um

palco onde podemos reapresentar nosso próprio drama sem resolvê-lo. O outro apenas pode refletir-me, repetir-me, reiterar-me, reencenar-me em seu próprio cenário. Nada podemos resolver, mas apenas viver juntos a nossa irresolução.

O poderoso trabalho da ocultação faz com que o outro apareça com cores vivas e salvadoras – encontramos isso nos escritos de Buber, Lévinas ou Dussel, uma curiosa "inflação do outro". Aproximar-se demasiado das pessoas é sempre extremamente perigoso, pois aqueles lugares de ocultação, atenuação e agrado, por força do contato extremo, podem tornar-se exatamente seus contrários.[1] Desvalias se revelam de maneiras lastimáveis, dolorosas e grotescas na extrema aproximação. O que muito prometia, agora esmaga e encurrala. No convívio, a miséria daquele ser, tentando se afastar do desânimo que o consome, dar-se gratificações fugidias, realizar um ser que nunca teve, tudo isso aparecerá ao claro. Poderei ser odiado com a mesma força com que ontem fui amado, apenas por não ter conseguido remover o outro da desvalia que o constitui. De todas as formas, desapontarei.

## 7. Carlota presa de Werther

Quando a paixão devoradora começa a se desenvolver em todo seu fervor até o suicídio final do jovem apaixonado, em seguida nos damos por conta da pobre Carlota não ser, de forma alguma, *o motivo* daquela paixão toda, mas apenas seu cenário eventual. Seria impossível que um simples ser humano tivesse poder suficiente para provocar essa loucura total, essa entrega fanática, absoluta, excludente. É evidente que Werther escolhe Carlota como local de seu próprio desespero terminal, como poderia ter escolhido outra mulher, um homem, uma cidade, uma espingarda ou um livro. Especificamente, o fervor

[1] Cf. CABRERA, Julio. Com receio do outro: resposta a Gabriela Lafetá. In: CABRERA, Julio (Org.). *Ética negativa*: problemas e discussões. Goiânia: Editora da UFG, 2008. p. 177-192.

doentio *por outro humano* é algo que deveria surpreender ao filósofo negativo: o que poderia um mero humano possuir para merecer essa explosão de dimensões tormentosas, e que leva à morte? Apenas a força desesperada da ocultação provoca os "grandes amores": a amada tem que ser tudo, valer pelo ser mesmo, obstruir o buraco da desvalia, remover certezas implacáveis! (Essa reação liberadora está admiravelmente expressa pela pastora Marcela, no capítulo XIV do "Dom Quixote", que após ter sido chamada de "pastora homicida", se inocenta – com toda razão! – do fato de Grisóstomo ter se matado por ela).[2]

## 8. Ascensor para o fracasso

Se escolhêssemos dois humanos que se respeitam, se admiram e se apreciam mutuamente e os colocássemos numa situação de aproximação total, que impedisse drasticamente a ocultação, aquela maravilhosa relação se desmancharia em segundos. Duas pessoas deixadas num local estreito, sem espaço para ocultar suas respectivas desvalias, se salpicariam mutuamente com suas misérias e passariam a odiar-se de maneiras impossíveis de descrever. O grande escritor argentino Ernesto Sábato (morto em 2011 aos 99 anos), um grande pensador pessimista latino-americano,[3] que ficou célebre por redigir o famoso documento "Nunca mais!", sobre os desaparecidos durante a "guerra suja" da Argentina, em seu romance *Sobre héroes y tumbas* (1961), especificamente dentro da parte chamada "Informe sobre ciegos", narra a horrorosa história de um casal que fica preso num elevador durante um feriado. Primeiro pensam que é brincadeira, depois se dão conta de que o edifício foi fechado e ninguém poderá tirá-los daí durante o período de férias; depois começam a gritar, aterrorizados; mais tarde se acalmam e

[2] CERVANTES, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*, parte I, capítulo XIV.

[3] Devo esta observação a João Costa.

ficam apáticos, começam a sentir fome, a fazer suas necessidades lá dentro, a odiar-se, a pensar em comer-se mutuamente para sobreviver até o momento do utópico resgate. São achados depois das férias, podem imaginar em que estado, mortos por contato direto com o ser. (SÁBATO, 1961, p. 337-340).

9. Nunca ficar só, não fazer silêncio, dormir com luz acesa

Tanto quanto a sua ocultação, a terminalidade do ser também adota figuras diferentes. As principais: silêncio, solidão, escuridão, sujeira, quietude, velhice. Esses parecem os grandes "rejectivos"[4] humanos, aquilo do qual os humanos fogem, mesmo que não saibam o que realmente querem atingir (mesmo que não tenham "objetivos"). Trata-se das grandes e poderosas repulsões que movem os humanos, muito mais do que objetivos positivos. Rodear-se de sons, barulhos, músicas e vozes; falar alto, gritar, se ensurdecer, não ficar sós, organizar encontros e reuniões, estar rodeados de outros humanos, mesmo para agredi-los. Ligar luzes, faróis e fogos para evitar a escuridão, para visualizar objetos; dormir com luz acesa. Não ficar quietos num mesmo lugar por muito tempo, entrar, sair, viajar, conhecer outros lugares, se movimentar, não suportar a persistência do corpo numa mesma postura. Tentar substituir o velho pelo novo, móveis, livros, aparelhos e mesmo outros humanos. Fugir do amassado e sujo, do já usado.[5]

O quieto, o solitário, o escuro, o gasto, o silencioso, o velho, cheiram a terminalidade, trazem à tona o caráter residual das nossas vidas. *Pois o ser é*

[4] Devo esta expressão ao saudoso professor Fernando Bastos, da UnB, Brasília.

[5] O envelhecimento também é graciosamente ocultado e adiado em estratégias discursivas. Alguns exemplos recolhidos em anos: o ator francês Jean-Paul Belmondo, já velho, declarou numa entrevista que os grandes papéis de teatro e de cinema eram "o privilégio da idade". O diretor de cinema Ingmar Bergman, numa filmagem, disse, apontando para sua orelha esquerda: "Deste lado, eu tenho o ouvido de um adolescente". O diretor brasileiro Sylvio Back, aos 70 anos, declarou numa entrevista que ele era um jovem poeta de 22 anos, pois fazia só 22 anos que tinha começado a escrever poesia.

*silencioso, escuro, quieto, gasto e só*. Quando estamos a morrer, recolhemos todas essas características, nos aquietamos, escurecemos e ficamos sós como ao nascer.

## 10. Vivendo sempre em falência

A sobrevivência na ocultação adota usualmente a forma da "barganha": a vida como dinheiro, como valor de câmbio, como investimento existencial e adiamento, na qual fazemos procurações, assinamos promissórias, poupamos, prometemos, transferimos valores, amontoamos, liquidamos. A vida humana é inevitavelmente "barganhosa" porque, de fato, o nosso ser é inegociável; não temos nada para investir, patrimônio algum, ontologicamente falidos. Temos, dia a dia, que inventar um patrimônio inexistente, assinar papéis falsos, promissórias impagáveis, "fazer de conta", ficar sorrateiramente com o troco, sugerir que temos o que não há, explicar que o nosso capital está aplicado e, portanto, indisponível, que hoje não poderemos pagar, mas que amanhã quitaremos. Vamos levando adiante uma dívida jamais contraída que é, ao mesmo tempo, impagável, posto que nós mesmos somos essa dívida, aquilo que falta, o perpétuo e lastimável saldo devedor. Estamos sempre "no vermelho". A consumação da terminalidade, MP, a morte pontual, é a quitação definitiva. A partir daí, tudo estará bem, pois o único que estava errado era nós mesmos.

## 11. O ser tomado por assalto

Nos corriqueiros processos da ocultação acontece um fenômeno realmente extraordinário, digno de ser cuidadosamente descrito: os estantes se tornam enormemente relevantes para humanos e tentam tomar o ser por assalto, visando a sua total substituição.

Um dos mais extraordinários exemplos de "assalto do ser pelos estantes" é o fenômeno do futebol, sobretudo no Brasil, mas também em outros países.

Todo o fanatismo, a superstição, o amor, o ódio, a violência, a rivalidade, a brutalidade e a beleza desse esporte, seguido religiosamente por toda a população, inclusive pela população intelectual (e inclusive pelos filósofos!) constitui uma espécie de realidade paralela carregada de tremenda força aglutinante, de literal vencimento da terminalidade no território simbólico, de uma maneira que só a religião conseguiria igualar (não certamente a filosofia nem a arte nem, muito menos ainda, a ciência, mas sim talvez a política, se pensarmos no fanatismo nazista como um dos mais impressionantes assaltos dos estantes ao ser).

Alguns eventos esportivos marcaram a vida de certos humanos com uma força ontológica, como, por exemplo, Barbosa, o goleiro que tomou o famoso gol da derrota brasileira no ano 1950: a vida desse indivíduo simplesmente *acabou* naquele instante, na estrita medida em que esse gol, o mais indesejado de todos na história do futebol brasileiro, se tornou mais importante e definidor do que a própria morte, *tomou o lugar da estrutura terminal do ser.* Quando ele faleceu em 2000, aos 79 anos, alguns jornais anunciaram: "Brasil assiste ao segundo enterro de Barbosa". E falavam dele como "o grande culpado pela maior tragédia da história do futebol brasileiro". O que chama a atenção (e mostra, *a contrario*, a poderosa força da ocultação!) é como 200 mil pessoas presentes na "tragédia" da derrota brasileira diante de Uruguai não tinham nem a menor ideia de que, participando num jogo feito de acaso e variedade, *era possível perder*. (Isso oferece um arrepiante afresco da usual maneira afirmativa e ocultante de viver a vida: a derrota se torna tão inesperada como a morte).

Isso não parece uma característica "sociológica" ou "antropológica" do brasileiro (ou de qualquer outro povo "sedento por heróis e bodes expiatórios", como diziam as manchetes da época), mas uma questão vinculada ao *fervor com que os humanos tentam substituir o ser incontrolável da vida por estantes aparentemente à mão, que se prestam ao manuseio tranquilizante*. Os campeonatos mundiais de futebol também são engolidos pela terminalidade do ser, como qualquer outra coisa. Por isso os dirigentes fazem esforços para continuar com os festejos

durante dias e dias. E se preocupam em ter sempre disponíveis novos e novos campeonatos, de tal forma que os humanos nunca consigam ver o final daquilo, como se o árduo caminho da vida fosse constituído de uma interminável grade de partidas, confrontos e decisões. A vida de grande parte de seres humanos no planeta está norteada por esses prazos esportivos, como num calendário de um ser que não alcança, que tem que ser tomado por assalto.

## 12. Muitos anos de vida

Não é bom lembrar do nascimento, mas pensar que estamos aqui desde sempre, como o mundo. Que não houve origem, que o nosso ser é uma espécie de destino, que não houve geração, surgimento, choro. Pois a lembrança do nascimento pode trazer "de carona" a lembrança do fim e o acabamento. Nisso de "esquecer o nascimento", talvez o leitor pense naquele acontecimento que pareceria negar mais claramente esta afirmação: as festas de aniversário, não são, precisamente, lugares onde o nascimento é lembrado, e com muito júbilo? Mas podemos duvidar de que as festas de aniversário sejam momentos nos quais o nascimento é realmente *lembrado*. Podemos pensá-las, pelo contrário, como momentos nos quais o nascimento, como nascimento-ser, é fortemente *esquecido*.

O nascimento-mortal que nos corrói diariamente é protelado em benefício de um nascimento positivo e auspicioso, e as festas de aniversário são performativas, criam aquilo que festejam, uma espécie de nascimento intramundano. A festa faz esforços para que o dia do nascimento seja um acontecimento *dentro* da vida, e não seu começo estruturalmente mortal. Nesse sentido, em nenhum momento é mais esquecida a terminalidade do nascimento do que numa festa de aniversário. O júbilo dessas festas faz com que o aniversário seja algo digno desse júbilo. Mas o motivo do júbilo está na própria festa, e não em algo prévio a ela.

## 13. Crítica da razão ocultadora

*Do ponto de vista ético, pode haver algo de muito problemático na ocultação*. Em primeiro lugar, ela nunca é totalmente bem sucedida. A ocultação é frágil e fadada ao fracasso. A terminalidade do ser exerce permanentemente uma imensa pressão contra as paredes da ocultação. No sofrimento intenso, o soberbo intramundo perde a sua poderosa força de assalto, e o ser da vida volta para reivindicar o que sempre lhe pertenceu. O próprio mecanismo da ocultação torna-se inviável. Os espaços de autoengano, ilusão e criação de valores vão se estreitando mais e mais. Os momentos até então utilizados para adiar a terminalidade, agora a manifestam inadiavelmente.

Em segundo lugar, como já mostrou a "fenomenologia negativa" (no capítulo 2), as diversas fugas se incomodam mutuamente, geram conflitos. Na cotidianidade, estamos sempre na presença de *uma luta mortal entre* ocultações. Fugindo do ser-terminal, nos atropelamos uns aos outros. Em terceiro lugar, a invenção de valores positivos não está garantida para todos; devemos ter a sorte de nascer com os meios sociais, econômicos e intelectuais mínimos para conseguir criar valores poderosos. Entretanto, se aceitarmos a descrição da situação humana antes apresentada, a totalidade da vida pertenceria ao registro da ocultação do ser. Parece muito difícil viver na terminalidade do ser sem ocultá-la, sem proteger-se dela. Esse é o grande desafio para uma ética negativa, que pretende, precisamente, imaginar caminhos diferentes da ocultação.

### *Ocultação e ações residuais*

Dentro do escopo da questão da ocultação, quero falar aqui sobre *ações residuais*. Introduzo essa questão como tentativa de obter pela reflexão alguns retalhos de uma particular vivência do cotidiano e explicar algumas das suas

relações com a reflexão protoética proposta nesta seção. Não estranhe, pois, o leitor que este trabalho comece por experiências totalmente triviais.[6]

Uma primeira percepção do que chamo uma "ação residual" se apresenta, por exemplo, quando tomamos nosso café da manhã. "Tomar café da manhã" pressupõe algumas ações que já foram feitas (ter comprado comida em algum lugar, tê-la colocado na geladeira, etc. Antes disso, ter pegado o carro, ido ao supermercado, etc.). Uma vez feito tudo isso (nas vésperas ou em algum momento anterior), "tomar café da manhã" se compõe de várias ações: levantar-se da cama, tirar a preguiça, lavar o rosto, *preparar o próprio corpo para o café da manhã*. A primeira condição para tomar café da manhã somos nós mesmos, nossa corporalidade e nossa disposição de humor (a "gana" de sair do jejum, que pode não coincidir com a "gana" de, literalmente, *tomar café*). Essas parecem ser algumas condições prévias para a realização do ato de tomar café da manhã (que é a ação que realmente queremos fazer, a "ação literal"), mas não constituem ainda o próprio tomar café da manhã. Para isso temos antes que realizar uma série de outras tarefas preparatórias.

Os preparativos prévios (ter comprado na véspera as coisas no supermercado, ter levantado da cama, lavado o rosto, colocado as coisas na mesa, etc.) não compõem a ação literal de tomar café da manhã, mas são coisas que devo fazer para poder realizar o que realmente quero fazer, a ação literal. Todas essas outras ações eu não queria, a rigor, fazer, não é isso o cerne do que eu me dispunha a fazer. Eu as faço somente em função de meu desejo

[6] Heidegger apresenta explicitamente e talvez pela primeira vez na filosofia europeia um estudo da vida cotidiana do existente humano. (*Ser e tempo*, especialmente seção I, capítulos 3 e 5, e seção II, capítulo 4). Mas a cotidianidade heideggeriana é demasiado asséptica. Já Sartre aponta que *Dasein* não tem sexo, um corpo erótico (*Ser e nada*, parte III, capítulo 3, seção II, p. 477). Mas *Dasein* tampouco tem corpo assimilante-expelente. Na verdade, nunca teve ao longo de toda a história da filosofia europeia, mas era de esperar que o tivesse numa filosofia que tenta focar o cotidiano, aquilo que *Dasein* tem que fazer todos os dias.

de tomar café da manhã, que é o que realmente me interessa, mas que ainda não consigo fazer, perdido em preparativos.

Há dezenas de outros detalhes prévios: disposição das cadeiras, arrumação de coisas que ficaram sujas ou fora de lugar na véspera, retirar algum lixo que incomoda, abrir janelas, ligar um ventilador, remover obstáculos que não estão ligados estritamente com a cerimônia do café da manhã, etc. Ou seja, uma série de ações que não têm relação direta com o preparo do que pretendo comer e beber, mas das quais me vejo obrigado imperiosamente a ocupar-me para poder realizar a ação literal que realmente me interessa.

Eu vou chamar de *ações preparatórias* a todas essas ações prévias, condições necessárias ou facilitadoras para realizar a ação literal. Note que posso igualmente desempenhar muitas outras ações durante a espera de meu café da manhã (durante, por exemplo, a espera do aquecimento do que me proponho a consumir), mas que não são condições necessárias da ação literal: dar uma olhadela em algum jornal, dar de comer ao canário, fazer um telefonema, ou simplesmente assomar-me pela janela, espreguiçar-me, etc. Estas não são ações preparatórias da ação literal de tomar café da manhã, mas são como "ações atenuantes" que desempenhamos para amenizar o impacto (o incômodo, a irritação, a impaciência) da duração inerte das ações preparatórias.

Finalmente, o café da manhã está pronto para ser consumido e faço então todas as ações específicas de tomar café da manhã, de usufrui-lo, degustá-lo, fazer, enfim, o que realmente queria fazer, após tantos e tantos preparativos. Posso demorar mais ou menos tempo nessa ação de tomar café da manhã (posso ler atentamente o jornal enquanto consumo meu café da manhã, ou posso tomá-lo às pressas e sair correndo para o trabalho).

Mas quando termino de tomar meu café da manhã, enfrento agora outra enorme série de ações: tenho que tampar as caixas e vidros das coisas que consumi, guardar na geladeira os alimentos que sobraram, lavar a louça que utilizei, colocá-la a secar para guardar depois, ou secar as coisas e guardá-las

em seus lugares adequados. Tenho que jogar coisas no lixo, limpar a mesa, e, em geral, tentar deixar as coisas como estavam antes da ação literal de tomar café da manhã. Não sou obrigado, em geral, a fazer todas essas coisas logo depois de ter tomado café da manhã, mas em algum momento terei que enfrentá-las. Se não o fizer, os restos dos sucessivos cafés da manhã de uma semana inteira irão se amontoar até compor uma matéria apelativa e agressiva que não mais poderei ignorar. Chegará um momento em que o próximo café da manhã simplesmente não poderá acontecer.

Chamarei de *"ações residuais"*, numa primeira aproximação, todas as ações posteriores à ação literal, todas aquelas ações que não servem para nada positivo, nem mesmo para nada preparatório de alguma coisa positiva, mas que são ações puramente restauradoras, de limpeza e arrumação, de devolução dos objetos a seus lugares, ações que somos obrigados a fazer mesmo que nada tenham a ver com as ações que queríamos realmente realizar, nem mesmo com seus preparativos. (Como máximo, as ações residuais poderiam entender-se como condições de possibilidade de futuros preparativos: se não tampar os vidros e não guardar os alimentos perecíveis na geladeira, isso poderá alterar ou prejudicar uma próxima ação literal, tomar café ou outras).

Note que a ação literal ficou como estrangulada entre ações preparatórias e ações residuais. Aquilo que realmente queríamos fazer, que concentrava nosso interesse e nos proporcionava prazer, o que realmente tínhamos a "gana" de fazer, ocupa um tempo e uma preocupação mínima de nosso cotidiano, enquanto que as outras ações, que não nos interessavam, e para as quais não temos nenhuma "gana", ocupam uma enorme porção de tempo. Na verdade, as ações positivas ficam como perdidas entre o preparativo e o residual. Tanto as ações preparatórias como as residuais são inertes, não literais, mas as preparatórias são de tipo "ascendente", enquanto as residuais são "descendentes" ou "cadentes". Nossas ações, aquelas que realmente queremos fazer, aparecem como rodeadas de banalidades por todos os lados, como acuadas por ações descartáveis.

Os seres humanos, em geral, não gostam de realizar ações residuais. Isso se deixa ver em como eles preferem que as coisas já estejam prontas e dispostas quando chegam, e, sobretudo em como deixam as coisas abandonadas depois de usá-las: não tampam a caixa de margarina, não lavam a louça, não limpam a mesa, não retiram o lixo, etc., e sempre estão fugindo dessas tarefas, tanto das preparatórias quanto, sobretudo, das residuais, tentando que algum outro as faça. Grande parte das brigas, às vezes violentas, nas chamadas "repúblicas" de estudantes, estão concentradas no fato espantoso de ninguém querer lidar com ações preparatórias e, especialmente, com as residuais. Isso leva a estabelecer rodízios ou turnos para cada um passar, com grandes sacrifícios, pelo exercício dessas tarefas desagradáveis, antigamente reservadas aos escravos, atualmente às empregadas domésticas, aos garçons, etc., ou seja, às populações sociais e econômicas mais baixas. Estas ficam sonhando, enquanto limpam, no dia em que também poderão fazer tarefas mais nobres. Não percebem (como iremos vendo) que toda e qualquer ação literal, seja tomar café da manhã ou fechar um grande negócio com o Banco Central, estará sempre estrangulada entre ações preparatórias e ações residuais que tomarão uma grande parte do tempo, tarefas desagradáveis das quais ninguém quer se ocupar. (Assim como ninguém gosta de lavar a louça depois do almoço, ninguém gosta de enfrentar longas esperas de *check-in* nos aeroportos após encerramento de um grande negócio com o Banco Central).

Quem tiver dinheiro para pagar funcionários fará com que eles lidem com as ações residuais (por exemplo, que alguém lhes avise "quando o café da manhã estiver pronto", sabendo que esses empregados darão também conta dos restos depois de o café ter sido consumido). Outras ações aparecerão nas quais funcionários serão necessários (assessores, funcionários que levem documentos de um lado para outro, etc.), que podem ser muito bem pagos, mas que continuarão encarregados das tarefas preparatórias – como arrumar a documentação que os patrões terão simplesmente que assinar – ou residuais – como levar de

novo os carros para as garagens após os executivos terem sido conduzidos ao aeroporto. Mas mesmo quando consigam funcionários, os empregadores serão inevitavelmente salpicados por ações preparatórias e residuais. Pois haverá que fazer certas ações para que os funcionários disponham de todos os elementos para preparar o café da manhã (dar instruções, delinear esquemas de ação, fazer listas de preferências de comidas e bebidas, etc.). Quanto mais empregados e subalternos alguém tiver, mais e mais preparativos serão necessários para que esses funcionários desempenhem a contento suas tarefas.

Clientes e patrões desenvolvem, em geral, atitudes e ações que visam ignorar o máximo possível a mera presença daqueles que os estão servindo, como querendo que desapareça tudo aquilo que poderia ligá-los ao preparatório ou ao residual. Mas essa estratégia se torna mais e mais difícil quanto maior for o número de funcionários de que dispomos, como se o caráter inócuo de suas ações se tornasse crescentemente apelativo e impossível de não ser notado.

O contratar outros para lidarem com as ações não literais, especialmente com as residuais, é uma das estratégias cotidianas utilizadas para ocultar o fato espantoso da maior parte do tempo de nossas vidas ser gasto nessas "ações--lixo", nessas coisas que não queremos fazer, mas que devemos enfrentar como condições prévias ou como arranjos posteriores das ações literais que realmente nos interessam. Nisso vemos uma sistemática ocultação das ações não literais, como num tipo de dispensa cotidiana de algo que profundamente desagrada.

Quem não tem condições econômicas para contratar funcionários que se ocupem com as ações não literais, habitualmente tenta incluir as ações não literais dentro das literais, alargando-as até incluírem também seus preparativos e suas desagradáveis consequências residuais. Assim, passa a chamar de "tomar café da manhã" também os preparativos e também as coisas que devem ser feitas após tomá-lo. Passa a chamar de "viagem de férias" não apenas aos deslocamentos literais (de carro, de avião, etc.), mas a todos os incômodos e exigentes preparativos da viagem e também a, por vezes, árdua e tediosa viagem de retorno

a casa. O caso muito comum dos turistas cansados e desanimados que, durante a longa viagem de regresso, cantam e contam piadas e aplaudem para "passar o tempo" da ação residual desagradável, incorporando-a existencialmente à viagem, como se essas atividades compensatórias (cantar, etc.) fizessem parte da viagem literal, como uma maneira de melhor suportar o peso da lida com os preparativos e com a arrematada final da ação, que começou promissora e se tornou agora cansativa ou mesmo insuportável.

Mas note aqui um detalhe importante: no exemplo do café da manhã, eram apenas objetos os que estavam submetidos à ação residual (alimentos que devem voltar à geladeira, copos que devem ser lavados), enquanto que, no exemplo da viagem, são seres humanos os afetados (humanos que devem ser devolvidos para seus lugares de origem – para seus lares, hotéis ou pensões – assim como os pratos tinham que voltar para seus armários após terem sido usados). Aqui o caráter residual das ações abandona o plano das coisas e invade os corpos humanos.

Esse segundo tipo de "ocultação" do caráter desagradável das ações não literais, e especialmente das residuais (tentar incorporar o preparatório e o residual ao literal) é bem mais interessante do que o primeiro (utilizar outros humanos para fazerem essas ações) por ser uma tentativa de incorporar o residual ao útil, numa tentativa de existencializar o que aparentemente "sobra" e incluí-lo na parte útil e aproveitável da existência. Os humanos se tornam particularmente animosos e bem dispostos quando se trata de fazer isso. Quando os preparativos incomodam muito, pela demora ou trabalho que demandam, podem ser realizadas atividades curtas e agradáveis para tornar menos sensível o peso dos preparativos, e considerar tudo isso como sendo "o café da manhã".

As agruras da existência, o tédio das esperas, etc., são incorporados na existência e vividos junto com o resto. As ações residuais, pelo seu caráter descendente, costumam ser menos fáceis de existencializar e de tornar toleráveis. Afinal das contas, os preparativos para o café podem ser gostosos, pois estão como estimulados pela expectativa do que ainda irá ser usufruído; porém, tampar

os vidros, guardar as coisas, limpar a mesa, fazer o lixo, etc., são tarefas muito mais difíceis de incorporar ao fluxo aceitável (não digamos gostoso) da existência.

Nesta reflexão, devemos pensar profundamente *por que essas coisas nos desgostam tanto, de onde nos vêm seu desagrado*; por que nos cansam, nos entediam e buscamos evitá-las. Isso é assim vivido, mas não se pensa sobre os motivos dessa assinalada vivência. As ações residuais são "intrinsecamente desgostosas", ou seu desagrado é, de alguma forma, constituído? Pois, por que "residuais"? *Residuais a respeito de quê*? Qual é a referência a respeito da qual as ações residuais são residuais? Num primeiro olhar, responderíamos: daquilo que queremos fazer (tomar café da manhã, viajar). Mas, o que é que torna literais essas ações e residuais as outras? Por que o caráter dessas ações não poderia inverter-se? Por que o tomar café da manhã não seria o residual, e seus preparativos o literal?

João Costa, de Brasília, me faz notar – em comunicação particular – que o residual pode ser relativo a humanos, e inclusive, a diferentes momentos da vida de um mesmo ser humano. Por exemplo, uma cozinheira pode gostar de todos os preparativos da comida, mais do que da comida em si mesma (que talvez ela nem coma). E alguém para quem dirigir é, em geral, residual, poderá considerar como literal dirigir na beira do lago num dia de folga. Mas as ações humanas parecem inócuas (preparatórias ou residuais) na maioria de seus momentos, de uma maneira ou outra. Não há ações que sejam sempre residuais para todos os humanos, mas *todos vivem existências acuadas por algo residual relativo a algo posto como literal (como o que realmente interessa)*. A cozinheira que sente prazer no que é desagradável preparativo para outros, talvez sinta como profundamente residual o longo período que passa entre um jantar e outro na agenda social de seus patrões. Talvez essa espera seja vivida por ela apenas como preparativo de um próximo jantar. E nada impede que o condutor que está desfrutando de seu mero dirigir se veja obrigado a deter-se em quatro ou cinco pedágios que o obrigarão a viver momentos residuais, tão mais desagradáveis quanto maior for seu puro prazer de dirigir.

Jorge Alam Pereira faz notar – também em comunicação particular – que sempre é possível perverter ou desviar o caráter literal das ações para seu preparo, como se o desvio para o virtual aliviasse das agruras do literal ("O melhor da festa é esperar por ela", ou a satisfação do conquistador pelo processo da conquista mais do que pela mulher já conquistada). Deixando de lado o que isso pode ter de simplesmente ocultador (e meu ponto é, precisamente, esse caráter "rejectivo" do residual), creio, novamente, que mesmo na vida do perverso, *alguma outra ação se tornará inevitavelmente residual*, mesmo que ele consiga desfrutar do preparatório em certos setores da existência. Quem desfrutou da espera da festa mais do que da festa mesma poderá transformar a própria festa em residual, assim como o conquistador viverá como resíduo a convivência com a mulher que foi tão bom seduzir. É como se o residual pudesse, assim, redistribuir-se, mas sem jamais poder ser eliminado do âmago de qualquer vida humana.

Qualquer filme narrativo que pretenda ser "interessante" faz uma montagem para escolher com cuidado todos os momentos não residuais dos personagens. Todo o residual fica excluído (salvo que queira propositalmente que seja mostrado, como em filmes de John Cassavetes). Se o realmente interessante, marcante, trágico, de nossas vidas é excepcional, podemos supor que essa parte não residual de nossas vidas caiba comodamente num filme de 2 horas de duração. De qualquer uma das nossas vidas insignificantes poderia ser extraído um interessante filme de 2 horas (em certos casos, no máximo, um curta-metragem) mediante adequada edição.

Poderia pensar-se que as assim chamadas "diversões" estariam livres de ações residuais, já que não dependem de necessidades naturais prementes. Elas apostam na gratuidade e inutilidade do que se faz (por exemplo, dançar não responde a uma necessidade natural premente, no sentido de um ser humano poder perfeitamente desenvolver sua vida sem nunca dançar). Mas isso não é assim: quando divertir-se se apresenta como o desejo crucial, como a ação literal a ser feita, o momento da diversão está precedido e seguido por dezenas de ações preparatórias e residuais.

Pense, por exemplo, em todos os preparativos e em todas as arrumações requeridas para um passeio à praia de automóvel, ou para um fim de semana numa cabana com um amigo ou amiga. Duas horas de praia podem ser precedidas e seguidas por compras trabalhosas, deixar as crianças seguras, não esquecer de avisar os vizinhos para cuidarem das plantas, preparação do automóvel, engarrafamentos de horas, etc. Salvo que disponha de vários secretários e funcionários a seu serviço, o "paquerador" sabe perfeitamente quantas despesas e preocupações lhe tomará organizar uma simples saída de poucas horas com uma amiga, preparar tudo para viver um prazer talvez de curta duração. Os preparativos de um piquenique, ou de um almoço que se consome em poucos minutos, poderão tomar semanas, considerando o número de pessoas envolvidas. De maneira que a questão do residual perpassa a diferença entre ações laborais e ações de lazer: o lazer é tão trabalhoso quanto o trabalho.

Em geral, o "deslocar-se", seja a pé ou em veículos, é o próprio feudo da ação residual. Pois se existe algo *per se* residual é o trânsito, o mero deslocar-se de um lado para o outro, seja para chegar ao lugar onde reside a ação literal (necessidade natural ou "lazer"), seja para afastar-se dele no regresso. A irritação no trânsito automotor nas grandes cidades é produzida, em grande medida, porque os humanos sentem que não estão fazendo nada de positivo dirigindo, nada que realmente *queiram* fazer, mas apenas deslocando seus corpos de um lugar a outro para tentar fazer o que realmente desejam. Irritam-nos particularmente as paradas em faixas de pedestres, semáforos, quebra-molas e demais obstáculos da circulação (e tentamos ocultar a irritação escutando rádio ou falando) precisamente porque ceder a passagem a outros humanos é o cúmulo e a apoteose do residual: seguro as minhas ações somente para permitir que outros desenvolvam as suas, e meus próprios projetos ficam suspensos ou adiados durante valiosos minutos em que nenhuma ação literal de meu interesse pode ser realizada (parados diante de um sinal vermelho, não fazemos outra coisa a não ser viver o residual).

Quando somos obrigados a frear, quando estamos parados apenas aguardando que a passagem nos seja novamente concedida, estamos protelando nossos projetos de existência em benefício dos projetos de outros, e nossas vidas estão em suspense como roupas penduradas em cabides. Pois quando saímos de casa, não o fazemos para ficar parados na frente de sinais, ou para deter-nos em faixas de pedestres. Não é para isso que pegamos nosso carro e saímos. Mesmo que a maioria dos humanos nem se dê conta disso, ou absorva os tempos mortos como algo "natural", vive-se o mal-estar do que está sendo adiado, seja na impaciência explícita, seja na apatia resignada.

As viagens de regresso são particularmente cansativas e frustrantes porque a diversão ou a necessidade já foi usufruída, e a viagem de regresso é apenas o deslocamento para deixar as pessoas nos lugares onde primitivamente se encontravam. A experiência passada e já vivida descarrega a sua sombra gasta sobre viajantes exaustos, cansados, sujos e sem dinheiro, loucos por chegar a casa como os farrapos do que foi talvez (com sorte) um bom passeio. Certamente, como já apontado, as pessoas fazem de tudo para ocultar o tédio, o incômodo e o desagrado das ações residuais. Cantam, jogam jogos, contam piadas, escutam rádio; mas, de todas as formas, nada disso queria, na verdade, ser feito. Ninguém faz uma longa viagem de férias para escutar rádio no carro ou contar piadas; esses são atenuantes de algo que nos incomoda, mas que é condição para fazer o que realmente interessa, e que fica estrangulado pelas ações residuais.

Aqui vemos uma característica típica dessas ações: a sua profusão, a sua obscena abundância. As ações literais estão literalmente acuadas por uma enorme, interminável série de ações residuais. Para gozar de um curto momento de lazer ou de descanso, ou de satisfação de alguma necessidade, somos obrigados a desenvolver uma impressionante quantidade de ações inócuas, deslocamentos, preparativos e arrumações.

Nos exemplos estudados focamos experiências das classes mais abastadas (viajar, contratar funcionários), mas não se pense por isso que o residual é pri-

vilégio de classe. Na verdade, os mais pobres estão literalmente mergulhados no incômodo e irritação das ações residuais nas quais sua condição econômica os coloca brutalmente sem perspectivas de defesa. Um jovem que trabalha de garçom num restaurante de Brasília, mas que mora, como quase todos eles, na periferia, acorda às 4h30 da manhã para ir trabalhar. Só come alguma coisa se sobrou dinheiro do mês, se a sua geladeira não pifou ou seu gás não acabou. Com ou sem fome, caminha na manhã escura e fria até a parada do ônibus, que quando aparece vem lotado de dezenas de outros trabalhadores como ele. Viaja durante uma hora ou hora e meia, talvez de pé, com sono, chega a seu emprego já cansado, tendo ainda que suportar as queixas do patrão pelo seu atraso. Ele faz isso todos os dias da sua vida para ganhar pouco dinheiro. A imensa maioria da vida dos proletários é residual, e as suas parcas condições econômicas fazem com que eles sofram diretamente todo o desagrado do residual.

Antes de refletir sobre aquilo que as ações residuais nos dizem sobre a situação humana, apresento outros exemplos instigantes. Por que esquecemos guarda-chuvas? (Se Heidegger passa um artigo inteiro falando de uma jarra, por que não uma fenomenologia do guarda-chuva?). Por que o guarda-chuva se tornou o objeto de esquecimento por excelência? Isso se esclarece quando se estudam as relações entre o acontecer da chuva e o guarda-chuva. Tendemos a esquecer do guarda-chuva quando não está chovendo, ou seja, quando "não faz falta", quando se tornou residual (e nada nos incomoda tanto como carregá-lo a pleno sol por uma falha das previsões atmosféricas, ou mesmo carregá-lo molhado depois de a chuva passar). "Fazer falta" o guarda-chuva tem a ver com uma ação literal: ele serve quando está chovendo. Agrada-nos ver que fomos precavidos, que não nos molharemos. Mas quando não o levamos e a chuva chega, corremos, gritamos, rimos, transformamos aquela moléstia em algo divertido, mesmo que nos custe uma gripe.

Quando a chuva passa, o guarda-chuva se transforma em peso morto, puro resíduo, numa espécie de cadáver. Ele é estritamente funcional, depende

da volubilidade do tempo. Sua existência é perfeitamente dependente de sua função e morre quando aquilo que o motiva cessa. Mas o tempo é tão volúvel que a funcionalidade do guarda-chuva quase que se confunde com o puro residual; o guarda-chuva é, durante quase todo o tempo de sua duração, dispensável. Até tal ponto que o ditado popular diz: "É para isso mesmo que ele serve; só para esquecer", como se a função do guarda-chuva não fosse proteger da chuva, mas ser esquecido. O guarda-chuva é o objeto de esquecimento por excelência precisamente porque tendemos a esquecer do residual (o residual nos desagrada profundamente, mesmo que ainda não saibamos o porquê).

Também podemos captar ações residuais na escrita. Dificilmente alguém se esquece de abrir aspas numa citação ou abrir parênteses numa observação lateral (embora às vezes aconteça!). Muito mais frequentemente os humanos se esquecem de fechá-los. Isso é uma típica ação residual da escrita. O fato de existir um fenômeno bastante corriqueiro consistente em abrir aspas e parênteses e esquecer de fechá-los, e o fato de não existir um fenômeno igualmente frequente (embora, às vezes, aconteça) de somente fechar aspas e parênteses sem nunca tê-los aberto, diz algo de importante sobre a situação humana. Esquecemo-nos de fechar aspas e parênteses, e raramente de abri-los, pois quando os abrimos estamos vivendo as vésperas auspiciosas de uma informação (talvez sigilosa, reveladora, especial), o brilho de algo que queremos mencionar ou destacar, enquanto fechar aspas ou parênteses uma vez que a excitação já foi vivida, torna-se apenas uma tarefa burocrática, pesada e obrigatória, como tampar os vidros das geleias que consumimos ou fechar as portas que abrimos para chegar a algum lugar. Fechar aspas ou parênteses não era o que verdadeiramente queríamos fazer, mas apenas o que fomos obrigados a fazer por obediência forçada às leis do idioma, como fechar torneiras, voltar de viagem ou carregar o guarda-chuva quando parou de chover. Trata-se sempre do mesmo ato penoso: carregar resíduos.

Poderíamos fazer uma tipologia de humanos de acordo com as suas atitudes diante das ações residuais. A imensa maioria detesta ações residuais, mas existem humanos muito especiais que são particularmente cuidadosos com elas, que nunca deixam as coisas atiradas no chão, nem os alimentos fora da geladeira, nem as portas ou janelas abertas, e que são, em geral, extraordinariamente cuidadosos nessas pequenas ações, inclusive por um sentimento profundo de respeito pelos outros usuários que poderão vir depois. Em geral, são detalhistas, cuidadosos, moralistas e um pouco neuróticos, frequentemente rejeitados e abusados pelos outros, aqueles que, normalmente, detestam o residual e fazem de tudo para adiá-lo ou deixá-lo para os outros. (É aquele estudante da república que acaba lavando a louça que os outros sujam, e que seus colegas consideram em parte um cara legal e em parte um idiota).

O contraste entre esses humanos cuidadosos, escrupulosos, um pouco moralistas e finos e as pessoas comuns (aquelas que consomem o que há para consumir e saem correndo, deixando tudo na mesa, as portas abertas, os resíduos nos pratos, etc.) está bem ilustrado no caso de duas pessoas que vão viajar de avião e que, por algum motivo, desistem. Uma delas, a pessoa especial, faz questão de ligar para o aeroporto avisando que não vão mais viajar, enquanto a outra, a pessoa comum, não vê o menor sentido nisso: "De todas as formas (ela diz), vão perceber que não estamos ali na hora da partida". (Essa situação aparece no filme de Fassbinder, *As lágrimas amargas de Petra Von Kant*).

Agora tentemos entender a relevância do residual dentro da descrição da situação humana, tão importante nesta obra, na tentativa de pensar as condições de uma ética que leve realmente em conta essa situação, em lugar de simplesmente ocultá-la. Aqui temos que tentar explicar *o que é isso de profundamente desagradável que os humanos encontram nas ações residuais*.

Não é o residual das ações humanas uma ressonância do próprio caráter residual do ser? Elas não põem de manifesto o caráter terminal de nossos projetos, o fato de tudo o que conseguirmos construir de positivo estar como

carcomido por todos os lados pelo terminal e a cadência? O desagrado da ação residual é o desagrado da própria terminalidade (não apenas da morte). Uma longa viagem de regresso, a arrumação depois de um jantar, são *ações mortuárias*, cadentes, terminais, finantes, definhantes. Mas os preparativos não o são menos, são como o nascimento mortal de nossas ações. Na verdade, *nos preparativos já está como guardado e à espreita o cansaço decepcionado do regresso.* O incansável trabalho da ocultação, que faz com que consigamos suportar a vida, faz com que os humanos não acentuem os momentos terminais de seus projetos, mas apenas os positivos, aqueles poucos momentos estrangulados entre ações inócuas, preparatórias e, sobretudo, residuais.

Quando se planeja uma viagem, se ocultam as ações residuais. Só se planeja a parte ascendente do projeto, mas se escamoteia a descendente, a parte cadente, falecente, aquela que existe apenas para deixar as coisas como estavam, num movimento tipicamente mortal, a "*reposição*" daquilo que foi gasto e deve ser devolvido a seu lugar de origem, como todos nós seremos. Pois morrer é ser "reposto" no estoque, "devolvido" ao descartável e reciclável, num típico percurso residual. Nossos corpos envelhecidos e inúteis estão como em viagens de volta, prontos para o detrito final que não queremos ser. As ações residuais são uma mímica da morte, do nosso próprio ser residual. Não querer tampar a caixa da margarina, não querer regressar, não é apenas "não querer morrer", mas não querer ter nascido mortais.

Recusar-se ao momento cadente das ações: esse é um dos aspectos mais conhecidos do pensamento ético-negativo. Que a vida humana tem menos objetivos do que "*rejectivos*", que ela funciona muito mais reativa do que ativamente, como fuga mais que como busca. (Assim, os humanos se atormentam procurando sentidos para suas vidas, objetivos, coisas a serem perseguidas com afinco, quando seria muito mais apropriado perguntar-se por *rejectivos*, por coisas que devem ser *evitadas* com afinco, por *antiobjetivos*). As ações residuais constituem um lugar do pensamento onde essa substituição de

objetivos por rejectivos pode ser captada e refletida. Nunca os humanos pensam que suas vidas envolvem um momento terminal. Há uma forte aposta num afirmativo literalmente perdido entre resíduos, entre tempo morto e dispensado. Nas teorias éticas, especialmente nas éticas de bens, sempre se foca o humano em seu momento florescente, na aquisição das virtudes, no planejamento de uma "vida boa", sem nunca lembrar que aquela forma de vida, por mais virtuosa que seja, acabará desabando, se tornará residual.

Em cada resíduo (a margarina que ficou sem tampar, a mesa que ficou suja, o tédio da viagem de volta, o guarda-chuva esquecido) fugimos do resíduo que já somos, do fato insuportável de sermos diariamente expelidos, de sermos residuais, resíduos da natureza e da sociedade, deixados de lado e jogados fora após sermos usados. Fugimos do fato de natureza e sociedade desfazerem-se de nós e desfazerem-nos. E depois de nosso desaparecimento, "deixar tudo como estava", numa arrumação final já sem nós, assim como fazemos com os restos de comida nos infindáveis cafés da manhã das nossas vidas. A natureza e a sociedade fazem sem problemas as tarefas residuais após o fugaz uso que fizeram do nosso ser. Fugir da ação residual é fugir da terminalidade do ser.

*Esperar* é a típica ação residual, aquela na qual somos mais residuais, mais deixados à deriva, suspensos, adiados e esquecidos. Esperar é estar mortos, e por isso nada odiamos mais do que esperar (e por isso soa tão cínica a frase da funcionária que, após tomar nossos dados, declara: "Agora, é só aguardar", como se isso não fosse, precisamente, o mais difícil). Esperar é a inaceitável aceitação da terminalidade. Quando esperamos sem atividade, sentindo o mero tempo passar, sentimos nosso desgaste sem mediações. No residual há sempre algo de morto. A espera é, precisamente, "tempo morto". É por isso que a pior tortura do prisioneiro consiste em esperar: esperar pelo seu processo, pelo seu advogado, pelo dia em que será mudado de cela, pelo dia em que será liberado ou executado.

Quando esperamos, entramos em contato com o mero ser, temos todo o tempo do mundo para perceber que nascemos, que estamos vivos, sem a habi-

tual proteção dos estantes que colocamos entre o ser e nós, para ele não nos machucar. Numa sala de espera, esses recursos ficam reduzidos a revistas ou à TV ligada que os pacientes olham distraída e angustiadamente, numa espécie de ambiente irreal e insípido. Temos sempre que esperar. Existir é, desde sempre, uma espera, e o tempo da espera rouba quase todo o tempo da existência. E, sem embargo, esperar nunca é o que realmente queríamos, nunca é uma ação literal.

As esperas são como bônus, como vales, antecipações do pagamento final, pequenas cotas mortuárias, promissórias da grande espera final, amortizações prévias à nossa própria transformação em pura espera eterna, momento no qual o residual se apodera de tudo e nós mesmos passamos a ser des-esperados pelos outros. Quando não há mais nada para esperar, já somos parte do resíduo, *somos* aquilo que durante tanto tempo apenas *esperamos*.

Quando alguém (inclusive os filósofos) defende a pretensa beleza de "ter filhos" (na usual concepção "patrimonial" da paternidade que teremos oportunidade de criticar), eles referem-se ao prazer de "vê-los crescer", primeiro crianças, depois adolescentes, depois adultos formados e bem encaminhados (isso acontece nas classes sociais mais abastadas, mas também, em parte, nas mais modestas). Entretanto, é estranho que eles, quando falam em filhos, param inexplicavelmente nesse ponto e nunca se referem a seu declínio, seu envelhecimento, sua decadência, talvez porque pensam que não vão estar ali para contemplar esse declínio. Os progenitores preferem não ver o final desse processo, como se o filho dissolvesse no ar. O aspecto residual da paternidade é omitido; se visualiza o filho apenas como florescimento. A morte do filho é omitida, o filho-resíduo se recusa a qualquer visibilidade. O acabamento dos processos é escamoteado como algo sujo e indecente, não digno de ser mostrado.

Toda a nossa vida é vivida no registro da ocultação; mas a ocultação é, sempre, fracasso da ocultação; ela mostra ao tempo que oculta (na verdade, mostra ao ocultar, num único gesto malogrado). O residual não se deixa eliminar e insiste em voltar para a superfície depois de todos os nossos

esforços por despejá-lo, como os detritos de uma privada entupida. A nossa infelicidade consiste em sermos seres terminais que não fazem a menor ideia de como terminar. Só sabemos começar processos, não sabemos acabá-los. Somos "ultimados" pelo não ser que somos antes de conseguir aprender a terminar nós mesmos. Somos ultimados pelo ser que não conseguimos ultimar. Morremos sempre atropelados pela morte, sem ter aprendido a morrer. Como nos filmes, na vida, o que mais importa é "como termina", "que fim levou". (Curioso que os humanos não gostam de filmes – como "Titanic" – em que o herói morre no final, mas dizem gostar das suas vidas, que são sistematicamente histórias em cujo final morre o herói: nós mesmos).

Há milhares de lugares onde a ocultação do residual se exerce e se malogra. Um dos mais interessantes é o da comida (explorado pelo "gastrocinema", o cinema de comida, como *O cozinheiro, o ladrão, sua esposa, e o amante dela*, de Peter Greenaway, *A comilança*, de Marco Ferreri, *A festa de Babette*, de Gabriel Axel, e muitos outros). Da mesma forma que o crescimento dos filhos, o processo completo do comer só é visualizado em seus começos, mas a sua culminação, a formação e expulsão do resíduo pelo corpo, é fortemente ocultada como indecente e grosseira. Da comida é acentuado apenas seu nascimento (a obtenção dos ingredientes, o processo culinário), sua adolescência e juventude (o cozinhar, o degustar) e a sua maturidade (o momento máximo do deglutir e saborear). A narrativa habitual para nesse ponto. Assim como os filhos, também a comida desaparece no ar. Assim como as esperas são tempo morto e os empregados que nos servem são justiça social morta, o defecado é comida morta. Por isso ela não pode ser exposta ou mencionada e o fim do processo não poder nunca vir à tona em conversas bem comportadas.

Tudo o que fazemos, mesmo o mais sublime, deixa resíduos, despeja restos, assim como a fabricação de uma bela mobília deixa o chão cheio de serragem. Qualquer coisa vista em seu ciclo completo é dolorosa, porque assistimos seu final, sua consumação, sua indecente "ultimidade". *Nossas vidas são*

*começos perpétuos com desfechos escamoteados*. Quem deixa os alimentos fora da geladeira e as portas sem fechar, foge da terminalidade do seu ser, prefere fechar os olhos para não ver o final de seu próprio prazo de validade. Todo e qualquer resíduo é cenificação cotidiana da morte, e dizer a alguém que tem que guardar as coisas depois de usá-las é como evocar-lhe o *memento mori*!

O tema das ações residuais é importante para a ética não apenas por promover uma reflexão sobre as relações entre ações e finitude, da maneira como foi apontada, mas também em questões mais específicas. Num viés utilitarista e virtuoso, se apresenta sempre a vida humana como um conjunto de "coisas boas" e "coisas más" (a visão que chamei antes de "vai e vem"), visão que se coloca, em geral, em oposição às posturas pessimistas. A reflexão sobre ações residuais mostra que todos os prazeres e bens que conseguimos criar, estão como estrangulados entre ações inócuas e mortuárias. Esses prazeres e benesses têm que ser arrancados da árdua estrutura do mundo, e sempre de maneira efêmera e mortal. Isso pode levar a derrubar a visão vai e vem em benefício de uma assimetria negativa e pessimista: não há "bens" e "males" separados e colocados em situação simétrica, mas males preparatórios e residuais e bens arduamente construídos lutando sem cessar contra aqueles, para ser finalmente derrotados.

Os "bens", além de serem trabalhosamente construídos (contra um mundo que, fundamentalmente, resiste a eles), podem gerar novas ações residuais: os prazeres do comer e do beber, de viajar e fazer sexo poderão agredir nosso organismo de tal forma que teremos de nos ocupar com nossos corpos doentes, ter de parar as nossas existências (as nossas viagens de lazer) apenas para "nos cuidar". Dessa maneira, a imagem da vida como conjunto equilibrado de "bens" e de "males", poderá ser contestada pela reflexão sobre ações residuais.

A fenomenologia das ações residuais pode mostrar, melhor que as outras fenomenologias deste livro, de que forma a descrição da cotidianidade nas fenomenologias europeias está sublimada, como perpassada pelo anúncio de uma grande revelação, com o qual se oculta o caráter humilhante e patético

do cotidiano. A descrição da cotidianidade europeia está marcada por sentimentos nobres e reveladores, como a angústia. A essa sublime "abertura ao ser" oponho aqui o mero resíduo do existir como fechamento, clausura e desistência. Tento mostrar os humanos como "sobras de ser", mais do que entes com assinalados privilégios ôntico-ontológicos. O residual se mantém oculto no elegante pensamento europeu do ser. Os resultados dessa investigação, entretanto, se forem sólidos, não serão apenas latino-americanos.

### 3.2 O argumento da radical assimetria do nascimento e seu impacto na questão da "liberdade"

Nos longos textos anteriores, eu não fiz qualquer esforço por evitar o uso do termo "liberdade". O exercício natural de meu pensamento dispensou essa noção como pertencente a uma família de termos metafísicos (tais como "mal" e "pessoa"), que não "fazem falta" para a presente reflexão. Antes tentei fazer uma desconstrução da noção de "mal" trocando-a por "mal-estar", ou "mal-estar-no-mundo". Nesse caso, a reconstrução era necessária e desejável, porque nos fazia falta uma noção que pudesse dar conta de fenômenos reais – captados pelas fenomenologias negativas – que a tradição vinha chamando de "mal": a desconsideração dos seres humanos uns pelos outros, as condutas de perseguição e destruição do outro, as injustiças, todas elas realidades efetivas e aflitivas. No caso da noção de "mal", havia, pois, um fenômeno que tinha que ser abordado com um novo jogo de categorias.

No caso do termo "liberdade", esse não é o caso, porque – contra as intuições habituais – não há aqui, na presente linha de argumento, nenhum fenômeno que seria útil e desejável salvar e substituir por um conceito novo. De imediato, o filósofo tradicional vai dizer: "Ah, você sustenta então que todos os nossos atos estão pré-determinados; você é então um determinista". Mas isso continua colocando a questão em termos da dicotomia

tradicional liberdade-determinismo. Deve ser evidente que se houver problemas com "liberdade", haverá também problemas com "determinismo". Precisamos entender isso melhor no presente ponto da nossa investigação.

As éticas afirmativas declaram frequentemente que sem liberdade não pode haver moralidade nem responsabilidade nem imputação. Se os humanos são pré-determinados nas suas ações – como no fatalismo turco, na expressão de Leibniz – então não é possível falar em bem e mal, correto ou incorreto; há apenas um cego fatalismo que determina tudo de maneira prévia. Não há decisões, tudo responde a um plano já traçado; devemos admitir a liberdade para poder ainda falar em moralidade. Entre as éticas tradicionais, o marco cristão de pensamento apresenta a narrativa de que o ser humano foi feito "livre" por Deus, e portanto "responsável pelas suas ações". Por elas, os humanos introduziram o "mal" no mundo, foram punidos por Deus e agora correm atrás da salvação.

A filosofia do século XX se gaba de ter abandonado a referência religiosa de pensamento em favor de um marco secular e leigo. Mas o que esse pensamento moderno fez com aquele esquema foi prescindir, pelo menos em aparência, da noção de Deus. Em lugar de se dizer que um deus criou o humano livre, apresenta-se a liberdade como algo de originário ao humano, algo que o torna radicalmente responsável pelas suas ações. Já não se trata de "salvá-lo", mas de colocá-lo na trilha de uma "vida boa" que ele mesmo "livremente" escolhe. Embora sem Deus, preserva-se o mesmo esquema básico: os humanos são livres e responsáveis, eles trouxeram o "mal" ao mundo e a ética seria um dispositivo para enfrentar os problemas introduzidos pela liberdade humana.

Aos "deterministas" ou céticos que pretendessem "negar a liberdade", o argumento já padronizado consiste em dizer: "A liberdade humana é um fato primário que não pode ser negado. É totalmente evidente que, se neste preciso instante decido levantar meu braço ou sair deste quarto ou expulsar você, posso perfeitamente fazê-lo; como também posso não fazê-lo, se assim o decidir. Então sou responsável por essas ações, sejam quais forem; e posso

ser punido ou premiado por fazê-las ou não. Se eu tivesse obrigatoriamente que fazê-las, compelido por algum tipo de força, eu não seria livre nem responsável nem imputável". Esse é o discurso habitual sempre repetido.

A noção de "liberdade" faz parte de uma família de noções nas quais estão também o "valor intrínseco" e a "dignidade da pessoa humana", assim como a "comunicação" entre humanos, etc., noções que em geral são consideradas como garantidas. Considera-se contraditório negar os "fatos" do valor, da liberdade ou da comunicação, pois eles já estariam acontecendo neste preciso instante, em que já somos livres, nos comunicamos, temos valor, etc., de maneira que qualquer tentativa de negar essas instâncias cometeria uma flagrante autocontradição performativa.

Mas, como Nietzsche mostrou, a liberdade é também uma arma poderosa. Quando te declaro livre, posso me defender de você, posso te castigar e ainda te matar, na medida em que você é imputável. Isso, inicialmente, torna suspeita a noção de "liberdade" (e noções correlatas). Temos que apartar da sua defesa o fato bruto de essas noções "fazerem falta" e ver de maneira nua os argumentos e intuições sobre os quais repousam, deixando de lado o fato de serem noções das quais precisamos para continuar vivendo, para lidar com os outros e mesmo para dominá-los. (Liberdade seria um valor que, se não existisse, teríamos que criar no intramundo). A mera utilização dessas noções como se fossem "evidentes" pode fazer parte dos mecanismos de ocultação e serem noções filosoficamente fracas e duvidosas, apesar da sua evidente – e às vezes sinistra – utilidade existencial (muitas maldades – e mesmo atrocidades – podem ser feitas a um ser humano livre, que não seriam possíveis se provado fosse que "não agiu livremente").

É claro que posso neste momento decidir erguer meu braço, sair do quarto ou expulsar você; isso é inegável. O que é controverso é que isso mostre que somos "livres" num sentido radical. Esses fatos parecem mostrar apenas que permanentemente fazemos *escolhas*. E é verdade que, muitas vezes, fazemos as escolhas que queremos fazer. Mas as nossas ações não

são feitas apenas porque queremos fazê-las, já que essas escolhas são feitas, como foi visto, dentro de uma complicada rede holística de ações, e nunca de maneira isolada. Atenção: não me encaminho em absoluto a dizer que a rede "determina" nossas escolhas, porque aqui voltaríamos para o linguajar metafísico que queremos superar. Apenas quero dizer que a nossa vontade de fazer essas escolhas e não outras é apenas *um* elemento dentro da rede de ações ao lado de outros. Nela também estão as vontades dos outros, os acasos e as circunstâncias. Fazemos, muitas vezes, as escolhas que queremos fazer, *mas o que queremos "de própria vontade"* é uma função *complexa da rede na qual fazemos escolhas*. A rede não nega o que queremos, nem muito menos o determina, mas *o constitui*. É dentro da rede que o nosso querer se define e se exerce. *Fazemos o que podemos querer dentro do que conseguimos entender da complexidade da rede*. Há escolha, sem sermos somente *nós* os que escolhemos.

Até aqui, não vamos demasiado à frente do que Sartre nos ensina sobre a noção de "situação", que ele declara ser – ainda usando o linguajar tradicional da metafísica – não aquilo que "determina" nossas ações, mas aquilo que as possibilita. Poderíamos ver a situação sartriana em termos da rede holística de ações, mas, apesar de Sartre ter desenvolvido ricas e cruas análises existenciais da situação humana, ele fica num estudo meramente estante dessa situação. Por exemplo, no momento de falar da morte como um elemento estrutural da situação humana, ele a considera apenas – contra Heidegger – como limite extremo e externo da "liberdade", vendo a morte apenas como MP, morte pontual, não conseguindo vê-la a não ser como mero limite do nosso fazer escolhas. Da sua ontologia nitidamente negativa, Sartre ainda pretende extrair uma moral afirmativa (e não é gratuito o fato de ele, após escrever *O ser e o nada*, ter-se voltado para uma ética afirmativa de viés marxista).

O que a ética negativa se propõe é colocar as escolhas dentro do marco da situação humana tal como fora apresentada no capítulo primeiro desta obra, não apenas em relação à morte pontual, ou morte-estar, *mas sobretudo em relação*

*à morte estrutural, ou morte-ser*; ou, dito em outros termos, *em relação ao nascimento*, fato primordial e origem da nossa própria inserção na rede holística de ações. As reflexões éticas costumam começar pelo meio, com um ser humano já constituído, adulto, consciente, lúcido e ilustrado, mas esse ser humano de quem agora se exige uma moralidade não apareceu no ar num instante súbito. *Ele veio a ser*; e as éticas negativas preferem encontrá-lo em sua gênese.

Para isso, é necessário começar pelo princípio, e o princípio não é outro que o nascimento. *O paciente moral é um nascido, e o será sempre, mesmo adulto, mesmo velho, mesmo moribundo*. Ele poderá tornar-se adulto, poderá fazer muitas coisas, assumir muitos projetos, mas jamais poderá tornar-se um não nascido. Qualquer transformação ulterior estará sempre dentro do limite intransponível do seu ter surgido, e as escolhas que fizer serão as escolhas de um *nascido*, de um ser que não se deu o ser, que foi manufaturado para vir a ser e, em grande medida (como veremos), a ser como ele agora tem que escolher ser. "Nascer" não é nem pode ser uma ação nossa; não podemos dizer: nós nos nascemos, nos fizemos nascer. Nascer é forçosamente uma ação que fazem conosco: *somos nascidos*. E a respeito desse fato primordial, somos radicalmente passivos; portanto, nem "livres" nem "responsáveis", embora tampouco "determinados".

Precisamente, Sartre faz um esforço gigantesco – seguindo pegadas, em parte, hegelianas – para que a "liberdade" humana "recupere" posteriormente o nascimento, como se o adulto consciente e lúcido pudesse colocar em tela seu próprio nascimento puramente biológico e aceitá-lo ou não, agora, em bases existenciais "livres" (ou "biográficas", nos termos de Ortega y Gasset). Sartre (2003, p. 680) escreve:

> Pode-se me retorquir, com efeito, que "não pedi para nascer", o que é uma maneira ingênua de enfatizar nossa facticidade. Sou responsável por tudo, de fato, exceto por minha responsabilidade mesmo, pois não sou o fundamento de meu ser. Portanto, tudo se passa como se eu estivesse coagido a ser responsável. [...] encontro uma

> responsabilidade absoluta, devido ao fato de que minha facticidade, ou seja, neste caso, o fato de meu nascimento, é inapreensível diretamente e até mesmo inconcebível, pois esse fato do meu nascimento jamais me aparece em bruto, mas sempre através de uma reconstrução projetiva de meu para-si; tenho vergonha de ter nascido, ou me assombro ou me regozijo com isso, ou, tentando livrar-me da vida, afirmo que vivo e assumo esta vida como sendo má. Assim, em certo sentido, escolho ter nascido.

E continua:

> Essa escolha, em si mesma, acha-se impregnada integralmente de facticidade, já que não posso não escolher; mas, por sua vez, esta facticidade só irá aparecer na medida em que eu vier a transcendê-la rumo a meus fins. Assim, a facticidade está por toda parte, porém inapreensível; jamais encontro senão a minha responsabilidade, daí por que não posso indagar "por que nasci?", maldizer o dia de meu nascimento ou declarar que não pedi para nascer, pois essas diferentes atitudes com relação ao meu nascimento, ou seja, com relação ao fato de que realizo uma presença no mundo, nada mais são, precisamente, do que maneiras de assumir com plena responsabilidade este nascimento e fazê-lo meu... (SARTRE, 2003, p. 680-81).

Aqui predomina a ideia hegeliana de que o trabalho do espírito "recupera" a situação natural e a transforma culturalmente. Comer, acasalar-se, fazer sexo ou morrer são questões naturais, mas os humanos as transfiguram e transformam em elementos com um valor cultural e espiritual. Assim, o mero fato natural biológico do nascimento é transfigurado por meio de

escolhas posteriores e ressituado num universo de significações simbólicas. Trata-se do triunfo do espírito sobre a matéria. Essas teses estão perpassadas por pensamento afirmativo em que o performático toma o lugar do descritivo, o dever-ser se apossa do ser em pleno movimento veleidoso (*wishful*).

Na perspectiva "negativa", por contraste, a natureza (como natu-mortaleza) oferece um referencial insuperável, e todo o "trabalho do espírito" existe sempre como interno à natureza, não a abala nem a supera, a não ser metafórica ou poeticamente. Toda a atividade do espírito é uma poderosa construção simbólica *interna à natureza*. Enquanto essa construção é edificada, o trabalho incessante da natureza não para, e acaba carcomendo o trabalho do espírito (não apenas seu autor, mas também o que ele fez; em longo prazo, a natureza destruirá *tudo* – quando o universo esfriar ou antes – e todo o trabalho de "transcendência" espiritual (Hegel) ou existencial (Sartre) terá sido uma breve vicissitude no trabalho imortal, construtivo e destrutivo, da natu-mortaleza).

Que a natureza é uma instância literalmente insuperável é reconhecido pelo próprio Sartre quando se refere à "facticidade", ao fato de nós não sermos fundamento do nosso ser, de sermos coagidos a sermos responsáveis ou "condenados a ser livres". Isso já mostra que não somos radicalmente donos das nossas escolhas, na medida em que somos obrigados *formalmente* a escolher, por mais que sejamos, parcialmente, nós que escolhemos estes ou aqueles conteúdos. Seja: meu nascimento só me aparece numa escolha atual do meu ser-para-si, mas eu fui posto na situação de ter de me posicionar diante do meu nascimento por já ter nascido. Posso escolher – em parte ao menos – os conteúdos do meu ter-nascido, *mas não a sua forma*. A "facticidade" é objetiva, está fora de meus projetos e escolhas, é aquilo que me compele a escolher e a fazer projetos, a me posicionar. Assim, a expressão "escolho ter nascido" não significa escolher a facticidade, mas poder adotar diante dela a atitude que quisermos (supondo que tenhamos as condições sociais e econômicas para fazê-lo). Mas não escolho ter que me posicionar diante do meu ter nascido.

Toda "transcendência" é só espiritual ou existencial, no sentido de uma poderosa construção simbólica e imaginativa intramundana; mas não é nem poderá ser nunca uma transcendência fatual. A "condenação a ser livre" é o fundamento da radical falta de liberdade de ser ou de não ser. Será apenas, no máximo, liberdade de agir ou de não agir dentro do intramundo. Posso erguer meu braço, sair do quarto ou expulsar você, mas não posso não ter nascido para não ter de fazer essas escolhas. Sartre tem razão: no momento presente, eu só consigo visualizar as minhas escolhas; mas, ao mesmo tempo, *sei que fui nascido*. Não consigo agora apreender meu nascimento, mas estou aqui e sei que nasci e como nasci. E não preciso, realmente, apreender meu nascimento para saber que sou "condenado a ter (sido) nascido", *e que toda liberdade é interna a esse fato fundamental insuperável*. Sim, usando o linguajar tradicional, podemos dizer que somos efetivamente "livres", inclusive ir contra as determinações biológicas, mas sempre dentro de uma fundamental "falta de liberdade". A natureza da qual me declaro livre é a mesma que me obriga a sê-lo.

A questão ética deve ser colocada dentro do âmbito da nua e crua situação humana. Não apenas no nascimento terminal, mas dentro de toda a situação humana primordial (nascimento passivo e terminal, sofrimento estrutural nas três dimensões – dor, desânimo, inabilitação – criação compulsiva, reativa e onerosa de valores). As éticas europeias colocam a moralidade como se fosse já exercida dentro de um ambiente racional e livre. Mas a moralidade nasce dentro de uma situação inicialmente terminal e dentro da imperiosa precisão de criar valores (entre outros, morais) para os humanos poderem sobreviver. A moralidade nasce como uma exigência da mais pura sobrevivência, não é filha da "liberdade". Precisamos criar valores para respirar (e o irônico e o cruel é que os mesmos valores que inventamos para poder respirar podem também nos asfixiar). Ou criamos valores ou desaparecemos (e, tarde ou cedo, desapareceremos mesmo assim).

A situação inicial ou primordial em que nos encontramos desde o nascimento em diante, não é de "liberdade", mas de sujeição, subordinação e

manipulação. Isso significa que se, como alegado, somos seres livres e, portanto, morais, a rigor deveremos começar a ser "livres" em algum momento posterior, e não no momento de sermos nascidos, fato basicamente passivo e assimétrico. *A liberdade não seria, pois, algo original, mas algo que deverá ser feito ou construído reativamente a uma situação, ela sim, original*. A questão filosófica primordial é se, em algum momento, podemos viver em outra situação a não ser naquela em que fomos colocados ao sermos nascidos, *se é possível transcender alguma vez essa situação inicial-terminal de dependência*. A tese corriqueira é que, no momento fatual de nascer, não somos livres nem responsáveis, mas que *depois*, quando adultos, racionais e lúcidos, "nos tornamos livres". (Para Kant, Hegel e Sartre, entre outros muitos pensadores europeus, se não para todos, é como se a razão, o espírito ou a existência, "recuperassem" a necessidade fatual do nascimento e a transfigurassem em liberdade).

No contexto da filosofia naturalista (não transcendental, nem espiritualista, nem existencialista) que apresento neste livro, a noção de "liberdade" não é utilizada; mas se a utilizássemos apenas em prol da discussão, a pergunta fundamental deveria ser: *como é que um ser originariamente não livre pode alguma vez tornar-se livre?* O que tem que acontecer "no futuro" para que alguém que veio ao mundo inconsulto e como objeto de um projeto alheio,[7] se transforme agora, de repente e como por milagre, num ser "livre"? Como se opera essa curiosa metamorfose?

Essa ideia é muito mais estrafalária do que imaginam seus enunciadores. As éticas europeias postulam que a ética depende da "liberdade" e da "responsabilidade", da faculdade de escolher entre "o bem" e "o mal", entre "o certo" e "o errado", mas isso é exigido de um ser que, primordialmente, foi gerado na total falta de liberdade. Falando em terminologia tradicional, se lhe exige a esse ser gerado na mais radical não liberdade, que seja livre. Isso supõe que a liberdade possa surgir "depois". Então, a pergunta fundamental é: *o que tem que acontecer nesse*

[7] Ainda terá que ser lido com atenção o capítulo 4, sobre procriação.

*percurso para que a não liberdade se transforme em liberdade?* (Continuarei usando esta terminologia obsoleta para poder expressar a questão, que, por ser eminentemente polêmica, tem de ser argumentada nos próprios termos da tradição).

Eu quero mostrar aqui que esse momento de liberdade (e responsabilidade, imputabilidade, dignidade e demais termos correlatos) *não pode acontecer nunca de maneira plena* dentro de uma situação humana marcada pelo "ter-sido-nascido". A liberdade só pode ser inventada no intramundo como um valor ao lado de outros, na incansável tarefa de criação de valores positivos contra o avanço da estrutura terminal do ser. A minha ideia é que *aquela origem formal dependente perpassa a totalidade da vida humana* a despeito de seus eventuais conteúdos "libertários"; que a nossa origem dependente é moralmente insuperável no plano estrutural dentro do qual se movimentam as nossas escolhas livres intramundanas. Isso não significa que sejamos "determinados" pela nossa origem; significa que seremos livres dentro do escopo da nossa origem, ou "livres em segundo grau".

A minha arguição é a seguinte: todas as minhas ações futuras, por mais livres que sejam intramundanamente, serão já atitudes e posicionamentos a respeito do ser que eu tenho que me propor a ser e do valor que tenho que pretender me dar. Isso acontece dentro da situação inevitável de ser obrigado a me propor alguma coisa (qualquer), e a estabelecer alguma atitude a respeito do ser que me foi dado, no qual tenho agora que investir. (É extremamente curioso que eu agora fique fortemente "interessado" e "envolvido" num projeto de ser [e de valer] que fui obrigado a assumir para poder continuar sendo. Ver um ser humano correndo de um lado para o outro, sem tempo para nada, profundamente "interessado" em algo que não escolheu, que lhe foi imposto, e no qual teve que fazer esforços para "se interessar", é no mínimo intrigante). Sou obrigado a livremente me "interessar" num projeto *de ser* (qualquer) que fui formalmente obrigado a escolher, sejam quais forem os conteúdos específicos com os quais preencho esse projeto.

Todos os meus atos livres – e que realmente o são; sou eu que, por exemplo, escolho morar no Brasil e não na Argentina – estão formalmente penhorados por essa empreitada *formalmente* irrecusável; pois estou obrigado a ter de ser alguma coisa e dar-lhe certo valor, com independência de conteúdos. Assim como os prazeres eram sentidos somente dentro do grande atrito da estrutura terminal do ser, assim os atos livres são realizados dentro da grande sujeição dessa mesma estrutura. A liberdade com a qual me envolvo num projeto de ser é forçosa e inevitavelmente uma liberdade "de segundo grau", inventada no intramundo na criação compulsiva de valores, *porque supõe já violentada a capacidade radical de poder não ter projeto algum* (de não ter nascido, de não ter, portanto, que me dar valor algum nem inventar valores positivos tais como a liberdade).

Mas, em segundo lugar, a minha liberdade foi radicalmente negada não apenas na forma (em meu não poder recusar a colocar-me *algum* projeto de ser, seja qual for), mas também, em certo sentido, nos conteúdos (em meu colocar-me especificamente *este* projeto de ser e não aquele outro). Pois somos nascidos-assim e não assado, nos são fornecidas as circunstâncias específicas (de lugar, família, nação, situação social, etc.) a respeito das quais teremos que ser livres, que reagir e construir valores reativamente para poder ser contra elas, para poder contestá-las. Dito no linguajar tradicional, essas circunstâncias não me impedem de ser livre, *mas me fazem ser livre numa determinada direção*.

Ser-nascido é ter sido colocado em circunstâncias específicas a serem negadas ou recusadas. Negar circunstâncias dadas é o que temos forçosamente que fazer para meramente *ser*. E é inevitável que eu negue ou recuse as circunstâncias do meu país (Argentina), da minha família (classe média modesta do interior), da minha situação social (humilde, em ascensão, estudante, etc.). Não está ao meu alcance reagir contra a circunstância de um cossaco ou de um lituano. Kant e Sartre afirmam que essas circunstâncias não nos determinam, e realmente elas não nos dizem como devemos ser; mas sim nos indicam *contra o quê* devemos nos opor para poder ser livremente isto ou aquilo. As circunstâncias iniciais de

oposição se alastram e fornecem um fio de conteúdo para toda uma vida que é livre nos gestos exteriores, não na sua motivação profunda.

O menino Billy Elliot pode ser posto como exemplo de liberdade – no sentido sartriano – pois ele rompe com as suas condições dadas e se transforma em algo que seu meio aparentemente lhe proibia ser: bailarino numa sociedade de mineiros. Mas isso é uma visão demasiado estreita e pouco holística da situação. Billy Elliot não teve condições deterministas dadas, *mas sim teve as suas condições de liberdade dadas*. Ele foi obrigado a recusar uma sociedade de mineiros do carvão para ser livremente um dançarino, e não recusar, por exemplo, uma sociedade de bandidos, ou de burocratas ou de professores de filosofia para ser um comerciante honesto, um jornalista crítico ou um filósofo autoral. A sua liberdade estava impregnada do específico obstáculo que teve que rejeitar para ser e dar-se valor de certa forma e não de outra. *Ele só foi livre numa certa direção, livre em segundo grau*. Todo o roteiro da sua "libertação" estava dado. Talvez nascido numa sociedade de bailarinos, lutasse por ser mineiro de carvão.

Não somos apenas obrigados a ser livres, mas também a sermos livres de determinadas maneiras muito específicas (e perfeitamente absurdas ou "sem fundamento"). Dessa forma, não apenas não podemos recusar o fato radical de termos que nos colocar algum projeto, mas tampouco podemos recusar o fato de ter este ou aquele projeto quando poderíamos ter tido outro. Somos objetos absurdos das circunstâncias que nos obrigam a ser livres em certas direções e não em outras.

Acerca do engano de pensar que nos contradizemos ao negar a liberdade porque se quisermos levantar o braço, o levantamos, devemos dizer que, visto num ponto, somos livres, por exemplo, de comprar um livro de Kant e não um livro de história do cinema. Essa liberdade não é ilusória, é efetiva. Mas o sentido das nossas ações, aquelas que desenham nosso rosto, aquelas que nos fazem ser o que somos e valer o que valemos, nunca se concentram num ponto só, mas apontam para setores mais amplos da rede (embora nunca

a rede toda). Nunca tive a chance de ser livre renunciando a uma imensa fortuna paterna; nunca tive a chance de ser livre de não estudar em Viena; tampouco tive a chance de ser livre me transformando em chefe de gangue. Somente sou livre numa certa direção bastante restrita, o que não será visualizado se concentro o "fato da liberdade" no meu mero erguer o braço, ou no meu sair do quarto, ou no meu expulsar alguém, atos perfeitamente isolados e abstraídos da rede holística de ações.

As negações que me constituem como ser livre já estão dadas e não posso negar em outras direções. *A rede mais ampla não impede a liberdade, mas a permite de maneiras muito específicas, como um desdobramento da falta de liberdade radical do nascimento*, estabelecendo-a como liberdade de segundo grau, no sentido de liberdade obrigada a se exercer em circunstâncias muito específicas. Não fui simplesmente nascido-aí, mas também nascido-assim. Sou um absurdo cuja espantosa aleatoriedade está direcionada.

Quando pequeno, sou constantemente referido a meus pais, a minha origem. Mesmo quando, já sendo um jovem, aparentemente "me liberto", por exemplo, economicamente, vou me libertar economicamente nos termos da economia de meus pais. Se meus pais eram pobres, a minha independência me permitirá ajudá-los. Se eles eram apenas "bem de vida", me permitirá não continuar sendo uma carga para eles, ou mesmo deixar de vê-los para sempre. Se forem de fortuna, me permitirá anexar minha fortuna à deles. A condição econômica de meus pais durante a minha infância e a minha educação não vai mudar; ela já foi. É *dela* que vou me tornar independente, é *dela* que serei livre. Não apenas dela, mas da particular maneira em que meus pais assumiam a sua pobreza ou a sua fortuna; tudo isso marcado de maneiras indeléveis e irreversíveis.

Há uma assimetria que perpassa toda e qualquer vida de lado a lado, assimetria insuperável porque já aconteceu e nada do que fizermos fará com que não tenha acontecido. A liberdade acontecerá em pontos empíricos isolados, mas se vistas holisticamente, *embora as ações não deixem de ser "livres" nesse sen-*

*tido trivial, ser*ão *visualizadas na direção assimétrica de uma liberdade sempre de segundo grau, eternamente tributária da sua origem tirânica e insuperável.* E essa "liberdade de segundo grau" terá que ser inventada no intramundo, porque precisamos dela, assim como precisamos de outros valores positivos. Ela não é originária, mas derivada. Faz parte do equipamento ontológico-existencial com o qual contamos para tentar lutar contra o mal-estar profundo da vida que, finalmente, nos destruirá, e contra a qual a nossa "liberdade" nada poderá fazer, por ser reflexo da radical falta de liberdade do nascimento.

Meus progenitores não são a minha necessidade inalterável, *mas são a minha liberdade inalterável,* a referência necessária da minha liberdade meramente pontual. *A minha liberdade jamais poderá sacudir-se do estigma de ser uma liberdade que outros me permitiram realizar, tanto na sua forma quanto em seus conteúdos primordiais. Mas uma liberdade genuína nunca é dada, e sim conquistada; e quando nascemos,* já é tarde para conquistá-la. (Por isso deve soar pelo menos irônica a costumeira asserção dos pais, "por enquanto você está sob meus cuidados; depois, quando maior, poderá fazer o que quiser". Nossos pais nos dão um ser e depois uma liberdade dentro desse mesmo ser imposto; mas uma liberdade dada é uma contradição nos termos).

As éticas europeias operam uma espécie de recorte no qual a liberdade aparece. Essa liberdade não é uma ilusão, como o "determinismo" sustenta, mas uma realidade; só que uma realidade de segundo grau, uma liberdade estante que só poderá operar dentro de uma estrutura assimétrica não livre. Nas exposições habituais sobre ética, sempre se trata de um ser que escolhe sem que as condições estruturais da sua escolha sejam focadas, *aquelas condições que não proíbem a liberdade, mas a permitem de uma maneira irrecusável.*

Não há nada, portanto, nenhum acontecimento futuro, que possa mudar isso. A liberdade, mesmo que grávida de projetos futuros, estará sempre referida ao passado. Estamos inexoravelmente ligados à nossa origem. Somos infinitamente dependentes dos nossos pais, da circunstância de ter sido nascidos-aí e

nascidos-assim, sem nenhuma chance de nos "libertar-nos", por mais "crítica" que seja a nossa atitude ou a "educação" imposta por nossos genitores (bons leitores de Paulo Freire). *O nascimento "amarra" todos os acontecimentos futuros na medida em que os transforma em elaborações do nascimento*, e desse nascimento em particular, em algo que os humanos fazem com o ser-terminal que receberam ao nascer, e que se diversifica em circunstâncias a serem negadas livremente. A minha liberdade pontual – de levantar o braço, sair do quarto ou expulsar alguém – não é nenhuma prova da minha liberdade radical e efetiva, mas, pelo contrário, dimensão e sinal da minha radical falta de liberdade, no sentido de liberdade de primeiro grau, precisamente aquela que perdemos no nascimento.[8]

Do ponto de vista negativo, como vimos, a vida humana não tem nenhum valor positivo próprio, todos os valores positivos são reativos. Por não termos valor positivo, ao estarmos colocados numa situação basicamente desvantajosa, somos literalmente obrigados a gerar valores positivos para ser, para existir, para sermos humanos. Não, reitero, como um ato "livre": ou criamos valores ou perecemos. Não "escolhemos" criar valores, temos necessariamente que criá-los. E não podemos criá-los a não ser reativamente, ou seja, quebrando as circunstâncias dadas. O ter de criar valores ansiosamente não é sinal de liberdade, mas de dependência.

As diversas situações prementes nas quais somos obrigados a criar valores fazem com que os valores que criamos não sejam aqueles que livremente escolheríamos. Tampouco são as melhores opções. Não somos, pois, plenamente responsáveis pelo que escolhemos, dada a situação de premência em que fazemos escolhas e somos livres. É impossível sermos plenamente responsáveis de uma liberdade de segundo grau. Paradoxalmente, um dos valores positivos que somos forçados a inventar contra a estrutura terminal do

[8] Note que o nosso estar sujeitos ao nascimento não mudaria mesmo que fôssemos nascidos por meios artificiais, por meio de modernas técnicas científicas, etc.

ser, é a liberdade.[9] Mas isso significa que não é que uma liberdade originária crie os valores, mas que uma premência originária de criação de valores – dramaticamente motivada pelo nosso radical desvalor – cria a liberdade.

Nesse viés negativo, "liberdade" e "responsabilidade", não são, pois, valores básicos, mas parte dos valores positivos constituídos, inventados, intra e contraestruturalmente. São reativos, reivindicativos, prementes e moralmente onerosos. Não somos radicalmente livres nem podemos ser, *mas nos inventamos a nós mesmos como intramundanamente livres* contra o originário estar sujeitos ao nascimento terminal, sem jamais poder superá-lo (pelo argumento da falta de acesso à estrutura). Mas a liberdade entra em conflito inglório (perdido de antemão) contra a premência da estrutura terminal do ser. Não sou livre de não terminar, embora o finja em religiões e metafísicas. Liberdade e responsabilidade existem como valores positivos inventados *a posteriori*, secundários, derivados, reativos e moralmente inabilitados (já que a "liberdade" também pode ser utilizada de maneira agressiva e mortal contra os outros, no terreno da atribuição de imputabilidades).

Pela impossibilidade radical de nascer ativamente, de sempre já termos sido nascidos passivamente, nascemos dentro de um ato compulsivo e assimétrico, antiético, doloroso e absurdo (ver capítulo 4). A grande esperança afirmativa é que a liberdade possa ser mais tarde inventada, culturalmente constituída. Pelo que argui, creio que essa recuperação está interditada para sempre no plano do ser. Só podemos ser livres pontualmente no plano do

[9] Falo aqui sempre do ponto de vista ético. É claro que, de uma perspectiva jurídica, a atribuição de "liberdade" aos agentes é uma operação fundamental para montar o sistema da "justiça", da atribuição de penas para "infratores" que devem ser considerados "responsáveis" e imputáveis. Mas isso não tem a ver diretamente com ética e sim com a organização jurídica e penal das sociedades humanas, que tem que ser constituída mesmo diante de todas as dúvidas filosóficas acerca da liberdade, já que, no plano social, trata-se de agir e de decidir, e não apenas de pensar. (Essa é uma das tragédias patéticas da vida humana: o fato de sermos obrigados a agir na prática com conceitos teoricamente problemáticos, pela própria premência tirânica da vida).

fazer e do ter (dentro da rede de ações). Também nascemos não livres nos planos do fazer e do ter, mas vamos adquirindo alguma liberdade nesses dois planos; mas no plano do ser, ficamos para sempre dependentes.

*O nascimento nunca fica para trás*, porque o nascimento é a própria terminalidade do ser. Não um puro iniciar, mas um iniciar terminando; portanto, algo que perpassa a totalidade da vida, que nunca fica só "no início". A terminalidade não está nem no passado nem no fim, mas em todo momento. Aquilo mesmo que não pode ser esquecido do nascimento é o que nos espera no futuro. A nossa "liberdade" decorre então dentro de um ser sempre dependente e dentro de um fazer e ter sempre inscritos numa complexa rede de ações, internamente vinculados à servidão radical do ter-sido-nascidos-terminais.

Um segundo imperativo moral, decorrente da questão da "liberdade", poderia ser o seguinte: *Aja de tal modo a sempre levar em conta a assimetria insuperável de seu nascimento e o caráter inevitavelmente secundário de sua responsabilidade e da responsabilidade dos outros, tentando inserir suas escolhas dentro dessa radical assimetria e sem nunca considerar o outro como totalmente livre, responsável e punível.* Esse imperativo, contrariamente ao habitual, conta com a não liberdade radical do outro, e tira as consequências éticas disso. Em lugar de considerar o outro como livre e responsável de fazer o que faz – inclusive quando me prejudica – aqui se considera ao outro como tendo sido jogado aí e tendo que se dar um valor, e eu igual a ele. *Esse reconhecimento da não liberdade estrutural do outro é parte do reconhecimento da sua inabilitação moral, em alguma de suas modalidades*. É essa situação de não liberdade estrutural que partilhamos tragicamente, nessa situação de invenção intramundana da liberdade, na qual nos enfrentamos com o outro e temos que decidir *o que fazer com ele*. O que fazer com o outro é, precisamente, a questão fundamental da ética.[10]

[10] Nesta seção tenho arguido utilizando ainda o linguajar metafísico da "liberdade", concluindo que os humanos só podem ser "livres" em segundo grau, não radicalmente. Mas seria melhor dispensar totalmente esse linguajar e dizer, pura e simplesmente, que fomos nascidos assimetricamente, que somos

### 3.3 Possibilidades de uma "ética negativa" dentro do âmbito da desvalia do ser e da assimetria radical. Tanatização da ética

Diante do mal-estar estrutural da vida humana em seus desdobramentos sensíveis (dor e desânimo) e ético (inabilitação moral), e do caráter reativo dos valores positivos, além de esforçados e inglórios – finalmente derrotados pelo avanço do ser-terminal do ser – a primeira atitude seria pensar que o melhor seria cessar de viver de imediato, se remover do mundo quanto antes para não continuar desconsiderando aos outros e sofrendo sensível e moralmente. Talvez uma antropologia negativa interdite qualquer ética; ou, mais ainda, que desses resultados negativos possa decorrer que o ato mais ético possível seria sair do mundo de imediato.

Entretanto, isso não é tão simples assim.[11] Em primeiro lugar, quem está pensando em sair da vida é um ser no mundo que já criou inevitavelmente uma série de relações e de influências que, ao mesmo tempo, o afirmam na sua persistência de viver e o ligam de maneiras estreitas com outros humanos e coisas. (Já foi suficientemente mostrado que esse "agarrar-se à vida" não está conectado, como habitualmente se coloca, com um "valor" da vida, mas com um poderoso instinto e com o temor às alternativas). Ele terá agora, se assumir a sério o ponto de vista ético, que ponderar de que maneiras a sua saída não poderá provocar aos outros e a si mesmo (mesmo tratando-se do último ato, caso for bem sucedido) mais mal-estares, incômodos e mágoas

obrigados a criar valores positivos acuados pela estrutura terminal do ser. Não precisamos comprar a terminologia da "liberdade", mas apenas descrever o que os humanos podem fazer e o que não podem. Novamente somos aqui obrigados a utilizar um vocabulário efêmero.

[11] Essa é uma crítica muito usual, vulgar e apressada, decorrente de uma leitura não atenta dos meus escritos, e que chamo de "leitura mórbida" da ética negativa: dado que a vida não tem valor estrutural ou intrínseco, então deveríamos suicidar-nos de imediato. A presença da terminalidade do ser numa vida humana deve ainda ser ponderada com paciência de um ponto de vista ético, à luz do qual matar-se pode não ser a melhor opção ética, mesmo que seja o mais rápido caminho para evitar nosso próprio sofrimento moral e sensível. Herdamos um problema ético de outros humanos que não foram éticos e agora temos que enfrentá-lo.

do que permanecendo vivo, já que o caminho que leva ao ato final é árduo e sempre problemático, tanto materialmente quanto animicamente.

Em particular, se quem está pensando em sair da vida já teve filhos, não poderá decidir sobre a sua própria morte impunemente. Procriar, do ponto de vista ético, deveria tentar ser um ato responsável – o que em geral não é. Não sabemos ainda como seria uma procriação responsável, nem mesmo se tal coisa é possível (esse é o nosso próximo e último tema, no capítulo final desta obra); mas, certamente, ter pelo menos um filho e depois matar-se é, do ponto de vista ético-negativo, um ato agressivo e desconsiderado (visto que procriar é, de certa forma, uma aposta em favor da continuidade da vida; há incongruência entre uma vida que pareceria valer a pena para o filho, mas não para o progenitor). Em todo caso, nesses preliminares, seria a abstenção de procriar que se perfilaria como uma primeiríssima atitude ética diante do fato insuperável da terminalidade do ser, e não o suicídio, inclusive como uma condição ética de possibilidade de futura autossupressão que pudesse ter algum suporte moral.[12]

O ato de suprimir-se também será inevitavelmente executado dentro da rede holística de ações e terá impacto em outros humanos e em si mesmo como qualquer outro ato. Se considerarmos a questão ética do permanecer ou não na vida, e não apenas o alívio de uma situação de penúria, quem quiser se suicidar em virtude do ser-terminal do ser terá que ponderar até que ponto seu continuar é ou não agora mais prejudicial aos outros e a si mesmo do que seu acabar. De maneira que *do estudo do desvalor estrutural da vida não decorre o suicídio de maneira direta e imediata como, forçosamente, a conduta eticamente mais correta e adequada*. Já fomos colocados por nossos genitores numa situação eticamente difícil que agora não se pode resolver simplesmente

[12] Nesse sentido, é sempre curioso que as pessoas perguntem ao negativo: "Se a vida é tão ruim, por que não te suicidas?", mas ninguém pergunta: "Se a vida é tão ruim, por que não te recusas a ter filhos?". Pois suicidar-se após ter procriado anularia qualquer eticidade do ato final.

matando-se, como se fosse um ato isolado, disponível e eticamente isento. Já estamos aqui, e as considerações éticas que devem ser feitas em primeiro lugar não podem ser, sem mais, as do nosso próprio desaparecimento imediato, sem pelo menos uma adequada ponderação.

Tento fornecer aqui algumas primeiras indicações acerca das considerações éticas que deveriam ser feitas em primeiro lugar – sem deixar definitivamente o suicídio de lado como possibilidade[13] – para um ser que ainda quer viver uma vida humana o mais eticamente possível, levando em conta, sem ocultações, as circunstâncias adversas da sua situação estrutural. Essas considerações giram em torno de três eixos fundamentais: a) a tentação de colocar o outro como motivo da terminalidade do ser, b) a disponibilidade para a morte e c) o minimalismo vital de um (sobre-)viver ético.

### *3.3.1 O outro que incomoda*

A busca de suspeitos e os imperativos negativos

O desvalor terminal do ser, com seus três desdobramentos (dor, desânimo, inabilitação moral), além da radical "falta de liberdade", provocam mal-estar. Nossa vida é regularmente incômoda, e nossos esforços tentam torná-la mais leve. A nossa aparente calma é breve, efêmera, acuada por dificuldades, inconvenientes, obstáculos, esforços inglórios e fracassos. Quando feliz e gratificante para nós, muitas vezes ou sempre, é conseguida à custa do desconforto de outros, em geral fora do nosso círculo mais estreito de relações e de afetos.

O primeiro movimento decorrente desse mal-estar profundo, após o natural sentimento de ansiedade e impotência, é *descarregar algum tipo de culpa ou de responsabilidade sobre si mesmo ou sobre os outros*, como pretensos "motivos" ou

[13] Cfr. Cabrera (2008, p. 501-503).

"provocadores" do mal-estar. Sentimos que devemos matar-nos ou tirar outros do caminho para liberar-nos do ser-terminal do ser. Em sociedades afirmativas não tem sido o suicídio a primeira opção diante do mal-estar profundo do ser-terminal, mas o *heterocídio*, a morte dos outros que incomodam, e que, aparentemente, provocam mal-estar. A sangrenta história da humanidade tem sido atravessada pela ideia do outro ser "culpado" do mal-estar do ser, de nações, raças, sociedades e impérios; o outro como obstáculo a ser removido para que o ser seja finalmente possível e assim plenamente vivido.[14]

Vimos que uma exigência ético-negativa muito básica era: *Aja de tal forma a não ocultar a desvalia da vida humana e todos seus desdobramentos, em particular a inabilitação moral*. Poderíamos acrescentar agora: não colocar a si mesmo no lugar da moralidade e aos outros sistematicamente no lugar do moralmente incorreto e incabível. Uma atitude ética negativa seria especificamente a de compreender que nem eu nem os outros (e sobretudo os outros) tem culpa ou responsabilidade radical e originária pelo ser-terminal do ser, com todas as suas ressonâncias de mal-estar sensível e moral para nós. Que os outros são inocentes do mal-estar profundo do nosso ser fornece a matéria para o terceiro imperativo fundamental: *Aja de tal modo a não culpar os outros como responsáveis originários, mas apenas derivados ou intramundanos, pelos atritos e mal-estares do ser-terminal do ser*.

É claro que os outros podem ser pontualmente culpados, no intramundo, de algo que nos prejudica (na forma de agressões, discriminações, etc.), mas nunca *radicalmente* culpados. Eles agem dentro de cenários que são desdobramentos específicos e mediados da situação estrutural, e estão tentando lidar, às vezes de maneiras atrozes, com seus atritos. Se suas ações forem vistas dentro

[14] Lembrar as assertivas de Zizek sobre a construção do judeu como sublime objeto de gozo no Fascismo, e que, por isso, devia ser destruído: "Toda a ideologia fascista está estruturada como uma luta contra o elemento que detém o lugar da impossibilidade imanente do projeto fascista: o 'judeu' não é outra coisa a não ser uma encarnação fetichista do bloqueio fundamental" (ZIZEK, 2001, p. 174, tradução minha do espanhol).

da rede holística de ações, chegaremos a seu desamparo primordial, a sua necessidade imperiosa de dar-se um valor e de abrir espaços para simplesmente continuar sendo. Deles poderemos nos defender, inclusive matando-os (e com isso saindo tragicamente fora da moralidade, como será explicado), caso as suas agressões atinjam um grau que julgamos insuportável; mas nunca o faremos em nome do "bem" e sem que o outro ocupe o lugar do "mal" ou do "monstruoso".

Inocência radical do outro

Num pensamento ético-negativo, culpabilizar ou penalizar o outro pela negatividade do ser, pela impossibilidade de viver uma vida não terminal, é um erro epistemológico, ao mesmo tempo que uma falha ética. O outro nada tem a ver radicalmente com o que nos acontece. A terminalidade do ser na qual fomos ambos colocados nos prega aqui uma peça, nos volta uns contra os outros como se fôssemos inimigos mortais, sem ver que somos todos covítimas do tropeço fundamental de simplesmente estar-aí na circunstância inescapável da tríade dor-desânimo-inabilitação. Pois fomos colocados numa vida que nos ensinam a considerar como "muito boa", e que temos que viver "intensamente" e "aproveitar ao máximo", o que nos coloca facilmente na trilha de pensar que, se esta vida não aparece com todo o brilho esperado, isso é provocado, sem qualquer dúvida, pelo obstáculo do outro que, uma vez removido, permitirá viver com plenitude.

Do ponto de vista do senso comum moral, fortemente alimentado pelo viés afirmativo, parece absurdo declarar que os outros não são causa de nosso mal-estar, em casos, por exemplo, em que outro humano levanta uma calúnia contra nós ou nos rouba dinheiro ou nos persegue ou nos explora. Pode-se ser extremamente cético a respeito dessa "inocência radical" dos outros, mas sempre se pode ver aquele que nos prejudica efetivamente – vencendo a reação imediata de ira e revolta perfeitamente compreensíveis – como um ser frágil

e desamparado que está tentando construir um valor que não tem, dentro do mesmo âmbito em que estou tentando fazer o mesmo, construir um valor de mim mesmo que não existiria sem tal esforço. Ambos somos seres assimetricamente lançados no mundo e obrigados, no melhor dos casos, a assumir apenas uma ética de segundo grau, acuados pelas necessidades e premências da vida.

O que esse outro humano fez realmente pode ter me prejudicado e ser eticamente errado, mas ele não escolheu radicalmente estar na situação na qual teve que decidir livremente, contra específicas circunstâncias, me prejudicar por calúnia, roubo, perseguição ou exploração. Poderei me defender dele e inclusive matá-lo (saindo da moralidade ética), sem nunca colocá-lo no lugar da terminalidade do ser, que ele ocupa tanto quanto eu de maneira eventual e derivada. Cada um de nós encena a terminalidade do ser para o outro. O outro nem mesmo escolheu ter me encontrado na sua vida, encontro acontecido por uma série de acasos que me colocaram em seu caminho. Essa maneira de ver as coisas não é, como se diz, angelical, mas simplesmente holística. Todo anjo possivelmente tenha uma visão holística do humano, mas a inversa não é verdadeira.

A questão ética inicial fundamental é, pois, antes de pensar, de maneira compulsiva e mórbida, em suicídio imediato, organizar a nossa sobrevida atual de tal maneira de prejudicar aos outros minimamente. (O próprio suicídio imediato poderia não cumprir essa condição). Essa organização ética da própria vida passa pelo seguinte pensamento: *como fazer para que o nosso mal-estar profundo dentro da estrutura terminal do ser não prejudique os outros, não os torne vítimas desse mal-estar, e inclusive culpados por ele.* Ou também: como nós, estando mal (mal-estando no mundo), podemos fazer para não transmitir esse mal-estar aos outros por pura reivindicação existencial-simbólica.

Todo o imenso dano que os humanos fizeram e continuam fazendo a outros humanos – por discriminações, perseguições e extermínios sem fim – provém do fato primordial de mal-estarem no mundo, sentirem-se mal na sua inserção no mundo, não compensados, frustrados, acuados, doloridos, não

reconhecidos, não aceitos, marginalizados, segregados, desprezados, ignorados (ainda os aparentemente mais reconhecidos e celebrados carregam seu desamparo primordial, uma radical falta de compensação, além de recompensas estantes). Trata-se de não se destruir mutuamente em virtude da situação gratuita em que fomos todos colocados, *e de nos insurgirmos juntos e solidariamente contra o ser-terminal do ser* do qual nenhum de nós é realmente culpado.

Outro imperativo negativo seria, pois, o seguinte: *aja de tal modo que o alvo de sua revolta seja o ser-terminal do ser que afeta aos outros tanto quanto a você mesmo*. Isso significa desenvolver uma capacidade de visualizar a situação em que todos nos encontramos, os motivos estruturais que pairam por cima dos comportamentos e atitudes deste ou daquele ser humano; nunca permanecer apenas no terreno estante, mas *desenvolver uma sensibilidade estrutural para os problemas humanos*, para inclusive colocar-se além deles, numa atitude distanciada e não puramente defensiva dos próprios interesses imediatos.

## O que faz com que os outros sejam meu inferno

Corriqueiramente, tudo acontece como se cada ser humano nunca estivesse conformado com a sua própria quota de sofrimento, como se achasse que têm mais sofrimento do que mereceria ter. O outro aparece então como principal suspeito dessa *inflação de mal-estar*, acompanhada paradoxalmente do sentimento de algo que "falta", como se a minha vida nunca fosse tão boa como fora prometida ou quanto poderia ser. E isso sempre por causa do outro que está na minha frente e que estaria impedindo o acesso a minha plenitude, a meu bem-estar (meus irmãos, meus professores, meus colegas, mas também meu emprego, minha casa, minha forma atual de vida, meus vícios, meus hábitos, os livros que leio, os outros que me entediam, que me estorvam e "não me deixam progredir", "ser eu mesmo", etc.).

Os outros estão sempre no meu caminho, são meu inferno (Sartre), mas, na verdade, o inferno é a situação em que os humanos foram colocados e que os obriga a lançar-se uns contra os outros, e não eles mesmos como tais. (Com a sua ideia dos outros como inferno, o ateu Sartre, curiosamente, deu continuidade à concepção cristã do mundo, dos humanos como culpados do "mal" que infligem uns aos outros em virtude da sua radical liberdade e responsabilidade).

Mas a vida vai continuar sendo mal-estar profundo mesmo depois de eu matar todos os outros que parecia necessário matar, pois não havia nada a "ganhar" com essa eliminação. Tratava-se de uma falsa competição e de uma falsa recompensa. O outro foi apenas um objeto de sacrifício, como a queima de um pano ou o acender de uma vela. Não terá servido de nada porque não existia nada que o outro estivesse bloqueando. O que era visto como obstrução era o ser mesmo "detrás do qual" nunca houve nada "melhor", algo que o outro estivesse impedindo atingir. Depois de destruir ao outro, dou-me conta que ele não é real e radicalmente meu inferno. *Uma contribuição fundamental de uma moralidade ética negativa seria a de tentar deixar clara a ideia de que a vida é estruturalmente mal-estar e que ninguém é radicalmente culpado disso*. Não existem culpados da terminalidade do ser, embora constantemente os humanos estejam manufaturando a distribuição de terminalidade do ser entre seus inimigos e desafetos.

Tudo acontece como se a natu-mortaleza perpassasse a vida humana e suas complexas relações, como se a terminalidade fosse agora magicamente empunhada e reposta no plano especificamente humano, como se os humanos se constituíssem em obstáculos uns para os outros numa espécie de *encenação humana da terminalidade do ser*. Como se o que na natu-mortaleza se dá em forma de doenças e cataclismos naturais, no plano humano se desse na forma de desentendimentos, incomunicações e agressões. Como se cada humano representasse e reapresentasse a terminalidade do ser para os outros, como se a terminalidade das relações humanas fosse uma mimese da finalização das coisas naturais. Como se o ser-terminal do ser fosse algo impedinte e

incomodante do qual não podemos nos desfazer, como se pensássemos que deslocando essa coisa incômoda para o plano das relações humanas, fôssemos então capazes de apropriar-nos dela ou de controlá-la.

É precisamente nas relações com os outros que temos a ilusão de podermos tentar, magicamente, acertar as nossas contas com o ser-*terminal do ser,* sendo claro que esse acerto de contas não pode ser feito diretamente com a doença ou as catástrofes naturais; e sem que os humanos percebam que esse acerto é tão impossível no plano humano quanto no plano natural (sem perceber que o plano humano é um plano natural como outro qualquer). Os outros não podem ser o lugar de um acerto de contas com o ser-terminal do ser. Na verdade, fomos colocados assimetricamente num espaço estreito que provoca mal-estar *e os outros são parte desse mal-estar sem ser a sua origem mais profunda.*

Os outros não constituem nem sustentam nem justificam o ser-terminal do ser, mas apenas o encenam ou reapresentam (somos todos uma *remake* do ser--terminal) em cenários particulares e específicos. Eles são apenas os rostos não essenciais do mesmo ser-terminal do qual tentamos constantemente nos afastar ou nos desfazer. O inicial problema de uma moralidade ética, na perspectiva "negativa", é precisamente este: se é possível neutralizar de alguma forma essa tendência a atribuir ao outro a culpa e responsabilidade do ser-terminal do ser; se será possível não acusá-lo ou condená-lo ou demonizá-lo por simplesmente reapresentar o mesmo ser-terminal que eu enceno para eles.

## Inviolabilidade negativa e impossibilidade da moral

Aqui é crucial lembrar que todo o presente pensamento transcorre entre a possibilidade de negativizar a moralidade e a própria impossibilidade dela. Pois a atitude de não colocar o outro no lugar da terminalidade que ameaça, de compreendê-lo e de poupá-lo, pode levar a uma espécie de quietismo político, de justificar as crueldades do colonizador, do escravagista, do explorador e do

tirano. Mas tratar-se-ia de lutar contra a discriminação ou contra as crueldades do colonialismo, do capitalismo global ou do totalitarismo sem colocá-los no lugar do ser; inserir as lutas políticas no terreno da terminalidade, finitizar a política. Haverá ainda que se averiguar se isso é possível. (Ver mais adiante, neste capítulo, a seção "Políticas negativas"). Deve-se notar, entretanto, que reagir violentamente contra coações mantém a humanidade em conflitos perpétuos e sem outra saída que a indefinida renovação da retaliação em salvaguarda do valor ferido de ambas as partes, o que leva a um estado de guerra permanente.

A impossibilidade da moral perfila-se aqui como a tensão entre duas opções desconfortantes: poupar o outro em sua crueldade ou entrar numa luta perpétua de reivindicações e violências contra ele. Deve-se achar um lugar para um tipo de "política negativa" que possa lutar contra os inabilitados consentidos sem ter de colocá-los no lugar do não ser; combatê-los de maneira finita, sabendo que os que combatemos apenas desempenham papéis eventuais numa grande tragédia ontológica. Tratar-se-ia de lutar contra as discriminações e crueldades dentro de uma política finitizada.[15]

Esse dar-se por conta da fragilidade e desamparo do outro, de que o outro está na mesma difícil situação na qual me encontro, deveria levar-nos, no ponto-limite e assumindo o ponto de vista ético negativo, a preservar a sua vida, não porque seja intrinsecamente "valiosa" (pois sabemos que não é, além do valor que ele mesmo e os outros lhe dão), mas precisamente por ser desprotegida, desamparada, dolorosa, desanimada e moralmente inabilitada. Dar-se por conta de não termos direito a decidir por ele o sobre o que ele vai poder ou não fazer para lidar com o ser-terminal do seu ser, do qual tampouco somos culpados.

[15] No antigo filme *O Álamo* (1960), de John Wayne, há um momento, já quase no final, em que os soldados norte-americanos, apostados em El Álamo, referem-se aos soldados contrários com admiração, como homens valentes dispostos a morrer pelo que acreditam. Aqui a luta emancipadora continua, mas sem demonização do outro como obstáculo, mas apenas como outro comparsa de um mesmo jogo trágico. Um filme mais recente que trata da terrível alternativa entre um pacifismo suicida e uma luta a morte de todos contra todos, é o filme dinamarquês *Por um mundo melhor* (2010), de Susanne Bier.

*A ética teria que ser uma espécie de solidariedade entre os humanos contra o ser-terminal do ser*, considerando os outros invioláveis não pelo seu valor, mas pela sua falta de valor, o que denomino *inviolabilidade negativa*. Mas trata-se de ver se essa atitude poderia ser sustentada numa forma de vida viável (pois poderia ocorrer que tal atitude fosse simplesmente destruída em pouco tempo, dentro do âmbito da inabilitação, ou promovesse uma vida simplesmente miserável). De todas as formas, se essa atitude parece irreal e impraticável,[16] deve-se pensar nos terrores das alternativas, em particular na destruição de todos em uma luta interminável.

*A ética negativa aceita ambas as coisas, a desvalia estrutural da vida humana e a sua inviolabilidade*. Para termos alguma noção de inviolabilidade, precisa-se apenas de uma ideia de *igualdade* entre os humanos. Mas não somos obrigados a conceber essa igualdade em termos afirmativos. *Podemos ser todos iguais (e, portanto, invioláveis) em nossa desvalia, e não em nosso valor*. Um mundo onde todos os humanos são iguais é compatível com um mundo onde nenhum humano tem valor além dos que ele mesmo e os outros consigam criar. É precisamente em virtude desse ser despojado de todo valor intrínseco que os humanos são negativamente iguais e invioláveis.

Isso significa que nenhum humano possui, a princípio, qualquer argumento para atribuir a si mesmo qualquer tipo de superioridade ou privilégio sobre outros humanos, que o habilite eticamente para prejudicar suas vidas. Assim, para respeitar a vida de alguém, não é indispensável atribuir-lhe algum valor positivo; bastam os negativos. *A própria desvalia é inviolável*; ela é um patrimônio que ninguém pode lesar ou ofender. Não defendemos a vida do outro porque seja "boa", mas porque é a sua, e porque não somos melhores do que ele para ameaçá-la ou suprimi-la.

[16] Isso é uma visão muito comum, apesar de que as duas figuras exemplares da civilização ocidental, quase seus pilares – Sócrates e Cristo – optaram por morrer em atitudes não agressivas, entendendo-as não como desistências, mas como partes de uma luta política que ambos ganharam.

Seguindo essa ideia, poderíamos formular o seguinte novo imperativo negativo: *Aja de tal forma a respeitar sempre a capacidade que os outros têm de lidar como possam ou como queiram com a própria desvalia, com o ser-terminal de seu ser e seus desdobramentos.* O grande obstáculo para a prática efetiva desse imperativo é que essa capacidade dos outros pode ser eticamente desconsiderada (os judeus, comunistas e norte-americanos que pretendemos respeitar podem ter intenções imperialistas e ditatoriais), de tal forma que se deveria acrescentar: "*sempre que essa autonomia não seja, por sua vez, desconsiderante de outras autonomias*". (Isso já estava assim formulado na AEF desde o começo). Mas é precisamente a necessidade desse acréscimo o que pode inviabilizar, pura e simplesmente, a aplicação dos imperativos éticos negativos (e impossibilitar a moralidade ética em geral, afirmativa ou negativa), como ainda veremos.

Solidariedade negativa

A ideia de um *patrimônio terminal "negativo" comum* que une a todos os humanos é extremamente valiosa para a edificação de uma ética. No atual estado de coisas, estamos muito longe desse espírito, cada vez mais envolvidos no imenso orgulho de um pretenso "valor" que possuiríamos de maneira inalienável, e que os humanos acabam jogando uns contra os outros em lutas infindáveis; um valor proclamado "universal" mas que os humanos, paradoxalmente, utilizam para excluir outros humanos. Em sociedades afirmativas, ficamos chocados quando vemos imensas massas de humanos tendo de pagar preços tão elevados para conseguir afastar-se do ser-terminal em benefício dos mais poderosos, e pensamos que a conta negativa deveria ser paga mais equitativamente (pois ela terá, de todas as formas, que ser paga).

Podemos aceitar que cada um de nós tenha a sua parcela de sofrimento, mas não que alguém tenha que ficar na rede de ações exposto a uma situação tão desvantajosa, de modo a ter de pagar, ele sozinho, a conta pela totali-

dade do ser-terminal do ser (como na situação do escravo, do trabalhador proletário, e da vítima em geral). Não que acreditemos que exista uma "vida boa" para a qual deveríamos nos encaminhar levando todo mundo junto (um gigantesco objetivo afirmativo), *mas que deveríamos tentar distribuir o mal-estar profundo do ser de maneiras mais equilibradas e justas*.

Para isso, seria melhor renunciar à duvidosa ideia de que "o ser é bom". Não temos nenhum paraíso a prometer, mas apenas a tarefa de tentar proteger os outros do inferno em lugar de intensificá-lo, como os humanos têm feito regularmente com suas caças de bruxas, campos de concentração e discriminações sem fim. Não que a vida seja "boa" e, portanto, deva ser distribuída para seu prazer e usufruto, *mas a vida é tão penosa que não deveria ser sofrida desproporcionalmente por alguns em aviltante benefício de outros*: não dar aos humanos algo como a "felicidade", mas apenas não obstruir-lhes seus caminhos de fuga e simbolização aos que deveriam ter pleno direito.

Os escravos e oprimidos não devem ser liberados para "desfrutarem da vida", mas apenas para que possam ter a sua cota normal do sofrimento, viver a sua finitude e seus incômodos com as indispensáveis coberturas estantes que lhes são negadas pelos seus algozes. Assim livra-se o escravo ou o assalariado da ideia de que, sem a escravidão ou sem a submissão, a vida seria "bela" (na verdade, a abolição da escravatura e o nascimento do trabalhador moderno são figuras diversas da mesma distribuição desigual do "patrimônio terminal negativo").

Uma ética negativa deveria consistir num conjunto de indicações mínimas acerca do que poderia ser feito com a estrutura terminal do ser que não seja a sua mera ocultação, e a conseguinte culpabilização do outro pelo seu mal-estar profundo. A atitude ética, vista num registro negativo, deveria ser aquela que tentasse que a estrutura terminal do ser não prejudicasse, ou prejudicasse o menos possível, os outros humanos (enquanto sejam eles mesmos considerantes). O que as éticas afirmativas têm habitualmente feito com a estrutura terminal do ser é ocultá-la. E uma forma da ocultação é

a distribuição injusta do patrimônio negativo de forma tal que alguns o absorvam "naturalmente" em suas vidas. (O escravo não era visualizado pelos dominantes – e, portanto, pela sociedade em geral – como sofredor e vítima durante a escravatura, exatamente como hoje se prefere não ver como sofredores e vítimas os proletários que nos servem em troca de salários ridiculamente insuficientes, mas apenas como *o que* é, de forma "natural").[17]

Na medida em que as éticas negativas proponham outras atitudes diferentes da ocultação afirmativa diante do ser-terminal do ser, daí sairão também formas diferentes de viver e de morrer do que as aconselhadas pelas éticas tradicionais. As éticas negativas se perguntam se é possível viver *na direção da* estrutura terminal do ser *e não contra ela; uma vida que caminhe eticamente na direção do ser-terminal do ser em benefício ou proteção dos outros, e não na trilha da sua destruição como culpados da terminalidade que a todos nos afeta.*

A terminalidade do ser já nos impele a nos autopreservar, a cuidar de nós mesmos, a dar-nos enorme valor e importância e a nos reservar âmbitos de privilégio, colocando os outros em posições desvantajosas. *Então, decididamente, não precisamos de uma ética para nos cuidar; já* est*amos vitalmente protegidos*. Pelo contrário, talvez precisemos de uma ética *para nos cuidar menos*, para trabalhar menos na mera continuidade das nossas vidas, para nos expor mais à

[17] "[...] o escravo não é senão a resultante de um processo evolutivo natural cujas raízes se prendem a um passado remoto; e ele se entrosa por isso perfeitamente na estrutura material e na fisionomia moral da sociedade antiga. Figura nela de modo tão espontâneo, aparece mesmo tão necessário e justificável como qualquer outro elemento constituinte daquela sociedade. [...] A escravidão na Grécia ou em Roma seria como o assalariado em nossos dias; embora discutida e seriamente contestada na sua legitimidade por alguns, aparece, contudo, aos olhos do conjunto como qualquer coisa de fatal, necessário e insubstituível" (PRADO JR., 2011, p. 286). Tudo acontece como se cada época tolerasse certos tipos e quantidades de inabilitações morais – que serão vistas como atrozes pelas gerações futuras. A isso tenho chamado, em outros escritos, a "inocência do presente", o fenômeno da impossibilidade que cada geração de humanos manifesta de visualizar seus próprios horrores fundantes, no específico estágio da "civilização" que lhes tocou viver. O horror está sempre no passado, nunca no presente, porque o presente naturalizou totalmente o que anos depois será descortinado, visto com espanto e denunciado.

terminalidade do nosso ser, não pela mera fuga do sofrimento, ou em atitude mórbida, mas em benefício (ou, pelo menos, não malefício) ético dos outros.

O ser humano, ao assumir o ponto de vista ético sobre o mundo, tem que se esforçar para sair da ilusão fácil e imediata de ser o outro o obstáculo que o separa de uma pretensa "plenitude do ser", essa plenitude que lhe fora prometida na ideologia de "o ser é bom" (mesmo depois da morte de Deus), plenitude para a qual, por uma série de enganos psicológicos (reforçados por categorias metafísicas), pensa estar destinado necessariamente, sendo os outros os que o impediriam de atingi-la e realizá-la. O ponto de vista ético deve conseguir que os humanos se deem conta de estarem compelidos a reapresentar uns para os outros o ser-terminal do ser, em lugar de mutuamente destruir-se pela pretensa responsabilidade de ter "perdido" um ser pleno que jamais existiu.

Nunca tivemos qualquer direito a outro tipo de ser que não o ser-terminal ganho no nascimento, provocador de mal-estar profundo; e jamais o outro teve a menor responsabilidade nessa nossa falta de direito (com a possível exceção de nossos progenitores, como veremos); ele nunca nos "roubou" nada. Não há nada que o outro me "impeça" de fazer ou de ser. O verdadeiro obstáculo não está no outro, não é o outro. O outro é um mero companheiro de infortúnio que o ser-terminal lança contra mim ao obrigá-lo a uma fuga na qual vai coligir forçosamente com a minha própria fuga.

Assim, quando ficamos irados, quando reagimos e nos defendemos, não é estritamente *com os outros* com que nos estranhamos. Igualmente quando entediamos os outros, não somos nós os que propriamente entediamos, mas o próprio ser que não conseguimos ocultar com sucesso para o outro. A tendência dos humanos é – como Schopenhauer mostrou – buscar explicações intramundanas para dores e desânimos, como se estes fossem provocados diretamente por outros humanos, ou por lugares ou livros ou pertences que se recusam a ocultar com sucesso a dor e o desânimo estruturais. Tudo parece incomodar ou entediar quando, na verdade, é o próprio ser que incomoda

e entedia. A única "culpa" do outro terá sido não ser suficientemente competente em servir de parapeito contra os incômodos do ser-terminal do ser.

Visão ética sempre como visão panorâmica

Adotar o ponto de vista ético é ser capaz de ver a vida humana em panorâmica, de ver os conflitos humanos em toda sua falta de sentido intrínseco e de resistir à tentação de destruir ao outro. (Como dois prisioneiros que, dentro de uma cela insuportavelmente estreita, se dão conta – após incontáveis lutas e conflitos entre eles – que os verdadeiros culpados dessa situação são os que os colocaram nessa cela, e não eles). De alguma forma, trata-se de cultivar a capacidade de "sair da própria pele", de operar uma espécie de ascensão existencial, em lugar de apenas defender ferrenhamente o próprio ponto de vista (e, nesse sentido, ética negativa e lógica negativa vão pelo mesmo caminho). O envolvimento em conflitos e a tendência a ignorar ou destruir a perspectiva dos outros é tipicamente um movimento da vida natural. Um novo imperativo ético-negativo seria, então: *Aja de tal forma que sua fuga do ser-terminal do ser não atropele os outros, tentando adotar uma visão distanciada dos conflitos nos quais você mesmo está envolvido.*[18]

A ética deveria caminhar na direção da atenuação de conflitos mutuamente destrutivos, mas este é precisamente um movimento profundamente antivital. Os animais humanos não gostam de ver as coisas em panorâmica, gostam de se envolver, de entusiasmar-se, de abraçar causas ardentemente, de viver intensamente uma convicção, de atacar o outro, de vencê-lo e destruí-lo, de "sentir-se viver" vendo o outro ser humilhado e morto. No plano dos argumentos, é o que chamei, no prefácio, a "parte animal da argumentação", o desejo do arguidor de

[18] Uma versão desse imperativo para a lógica seria algo como: "Aja de tal forma que com seus argumentos não procure destruir a posição contrária, ou mostrar a sua total insustentabilidade, absurdo e desonestidade, mas apenas mostrar que você tem uma linha de argumentação alternativa que também é sustentável".

"ganhar" a discussão, de destruir o adversário, de inviabilizar o ponto de vista do outro. Ver em panorâmica os conflitos aproximaria demasiado os humanos do ser-terminal do ser, da sua simplicidade e trivialidade.

Aqui assoma novamente o risco da impossibilidade da moral, pois haverá que se averiguar se seres como os humanos são capazes de achar ainda algum atrativo (alguma "graça") numa vida não agressiva e, sobretudo, se serão capazes de suportar indefinidamente as agressões de outros sem que as suas próprias vidas se tornem miseráveis, de uma humilhação e descompensação insuportáveis pela ferida sofrida pelos seus mecanismos de autovalorização. Eles seriam considerados tolos, pobres de espírito ou covardes, e seriam destruídos pelos outros em avanço. Por meio de intermináveis conflitos, do culpar aos outros pelo seu próprio mal-estar, os humanos, habitualmente, procuram afastar-se da abissal simplicidade do ser numa forma de vida. Seria ainda possível uma vida humana, um continuar vivendo, que não colocasse o outro no lugar do não ser? Isso já nos leva naturalmente para uma segunda atitude fundamental de uma ética negativa.

*3.3.2. Disponibilidade para a morte*

Não "como podemos viver eticamente" mas se podemos viver eticamente.

Após a primeira atitude ética primordial – poupar os outros da culpa do ser-terminal do ser – a busca por uma observância rigorosa da exigência ética pede um posicionamento diferente da ocultação a respeito desse ser-terminal. Deve-se pensar numa ética que se desenvolva na direção da terminalidade, e não contra ela. Na ética negativa – mas eu creio que isso deveria ser aceito por toda e qualquer ética – não pode haver um imperativo básico de: "Deve-se viver" ou "Deve-se continuar vivendo", pois *a mera continuação da própria vida, sem condições, não pode ser preceito moral de nenhuma ética, nem*

*mesmo afirmativa*. As "éticas da vida", que pregam a produção e continuação "da vida", devem esclarecer de que vida se trata, sob quais condições éticas a "vida" pode ser legitimamente produzida e continuada. Do ponto de vista ético-negativo, nós, decididamente, não "temos que viver"; a ética poderia nos exigir morrer (e *in extremis*, talvez só possa exigir-nos isso).

Não é, pois, primeira tarefa da ética indagar *como* devemos viver eticamente, mas *se* é ético continuar vivendo. Se estivermos ainda interessados em ética, talvez o próximo passo não seja a construção de mais uma ética normativa do *como viver* ("porque, de todos os modos, *temos* que viver"), mas algum tipo de *resistência* ao viver e inclusive de *desistência* ética *do mero viver*.

A questão é: como se pode levar uma vida ética – considerando os interesses dos outros e não os manipulando – sendo nascidos (não "livres" nem "responsáveis" no nível estrutural, mas apenas contando com a liberdade como invenção intramundana) sem valor positivo (dentro de uma estrutura terminal dolorosa, desanimadora e moralmente inabilitante), e com a imperiosa necessidade de dar-nos um valor? Essa é a pergunta sobre a possibilidade de uma ética negativa; ou seja, de uma ética que aceite plenamente a situação humana tal como foi apresentada.

Os imperativos anteriores e os que ainda serão apresentados visam todos nos encaminhar para *esse* tipo de moralidade. Todos eles estão norteados, dentro de uma ética negativa, por um princípio de natureza *tanática*. Na ética negativa não se trata de *como* viver eticamente (porque talvez isso não seja possível), mas de *se* devemos, em nome das exigências éticas, continuar vivendo.

Portanto, nenhum dos imperativos anteriores: "*Aja de tal forma a não ocultar a desvalia da vida humana...*"; "*aja de tal modo a sempre levar em conta a assimetria insuperável de teu nascimento... [...] sem nunca considerar ao outro totalmente livre, responsável e punível*"; "*aja de tal modo a* não culpar os outros pelo ser-terminal do ser"; "*aja de tal modo que o alvo de sua revolta seja o ser-terminal do ser que afeta os outros tanto quanto a você mesmo*"; "*aja de tal forma*

*a respeitar sempre a capacidade que os outros têm de lidar como possam ou como queiram com própria desvalia [...]"; "aja de tal maneira que sua fuga do ser-terminal não atropele os outros..."*, nenhum deles foi estabelecido para um ser que pretende continuar a viver indefinidamente, mas para um ser constante e regularmente *disposto a morrer na observância desses imperativos*, em qualquer lugar e em qualquer momento, hoje mesmo se for preciso.

## Morrer ético

Dada a presença opressiva da inabilitação moral na rede de ações, viver eticamente não parece possível de maneira radical. Tratar-se-ia então de disponibilizar-se para a morte enquanto se vai vivendo, mas para uma morte endereçada ao ético (o que sugere que o nosso morrer precisa ser cuidadosamente ponderado). O suicídio literal é apenas uma forma entre outras do "disponibilizar-se para a morte", talvez a maneira mais brutal e direta e a menos cuidadosa em relação aos outros e a si mesmo. Outra forma poderia ser, por exemplo, o pôr-se em risco por uma causa ou protesto (mas não, por exemplo, a prática de esportes radicais, cujo dispor-se para a morte não tem nada de ético *per se*).

A descrição da situação humana mostrou o ser-terminal do ser como a estrutura mesma da vida, e *todas as atitudes antiéticas aparecem vinculadas, de uma forma ou outra, a uma intenção de preservação incondicional da própria vida*. Mas a vida é estruturalmente terminal, de maneira que se trata, no fluxo natural das coisas, não de *continuar* a qualquer custo, mas de se apropriar, de alguma forma ética, desse movimento tanático da própria vida.

Aqui parece colocar-se um imperativo muito fundamental: morrer pela exigência ética, morrer antes de atropelar os outros, morrer antes de desconsiderá-los; pôr em risco a própria vida sem valor num projeto ético que a torne valiosa, que invente seu valor no intramundo. Dessa maneira, todos os imperativos anteriores e todos os que virão a seguir estão a serviço de um imperativo

tanático fundamental: *tente morrer eticamente!* (o contrário de uma "vida boa", sempre eticamente onerosa). Não se trata, em absoluto, de imperativos que levem a um indefinido continuar, nem tampouco a um suicídio pontual e imediato, mas apenas para aquele continuar que, numa ponderação cabível, seja menos prejudicial aos outros que o próprio desaparecer. *Aja de tal forma que você prefira desaparecer quando seus cuidados com seu próprio ser-terminal provoquem mais desconsideração nos outros do que seu continuar vivendo.*[19]

A tese da inabilitação moral impede de viver eticamente de modo radical. Mas, nesse caso – se poderia arguir – se estamos eticamente inabilitados, seja o que for o que fizermos prejudicará e manipulará os outros, mesmo o nosso desaparecer. Essa objeção radical deveria conduzir à tese da impossibilidade de toda moralidade (afirmativa ou negativa). Essa alternativa, como vimos, permanece aberta e serve de horizonte da reflexão. Mas, antes de adotá-la tão rapidamente, a ética negativa – nesse viés tanático – tenta percorrer uma mediação anterior na seguinte linha: habitualmente, uma ética tem sido formulada para nos ensinar "como levar uma vida ética", o que significa: "como *continuar vivendo* de maneira ética". Mas, o que aconteceria se abríssemos mão dessa maneira de conceber a moralidade ética e deixássemos de pensar nela como tendo a obrigação de nos manter vivos? Por que deveríamos adotar das éticas afirmativas a ideia da ética como algo que contribui para *continuar vivendo*?[20] Por que não a ética como um tipo de atitude e de comportamento *que nos põe em risco*? (A isso chamo "tanatizar" a ética).

---

[19] Note que esse "suicídio ético" não acontece porque consideramos que, ao não serem os outros culpados pelo ser-terminal do ser, então eu devo ser culpado por ele (suicídio "por ódio a si mesmo"). Não; ninguém é "culpado", nem eu nem os outros; não se trata de suicídio por culpa ou expiação.

[20] É verdade que, já nas éticas afirmativas, também se admite um morrer pela ética. Mas, em primeiro lugar, essa disposição para a morte, nessas éticas, é algo de muito excepcional e heroico. Em éticas negativas, essa disposição à morte atua numa temporalidade diferente, tornando-se habitual e constante, "iminente". Dispor-se para a morte não é algo heroico, mas simplesmente o correto. Em segundo lugar, nas éticas afirmativas o herói morre matando, em atitude heterocida (típica das éticas afirmativas); em éticas negativas, o paciente moral morre se matando (como Sócrates, Cristo, Gandhi, Frei Caneca e Martin Luther King).

Dito de outra forma: o que garante que ética e vida devam ser compatíveis? Este é um caminho que ainda deveria ser percorrido antes de se aceitar docilmente a impossibilidade da ética. A ética pareceria perfilar-se como impossível se concebida como reflexão acerca de *como viver,* como tem sido regularmente apresentada. Mas poderíamos talvez reencontrar a sua possibilidade se a concebermos como uma maneira acerca de *como morrer*, como uma *eutanásica* (uma eutanásica ética, é claro, não uma atitude simplesmente autodestrutiva; uma morte moralmente boa, ou meritória).

## Morrer afirmativo, morrer negativo

As éticas afirmativas têm sido éticas do *como* (como ser feliz, como ser virtuoso, como ter uma "vida boa", como viver, como ser bom pai). As éticas negativas seriam éticas do *quê* (podemos ser felizes, ser virtuosos, ter uma vida boa, viver e ainda ser morais? É bom ser pai?). *As éticas afirmativas se perguntam como viver a vida eticamente; as éticas negativas se perguntam se é possível viver eticamente*, se não haverá uma incompatibilidade profunda entre continuar vivendo e comportar-se eticamente. Pergunta-se não como viver eticamente, mas se devemos viver uma vez tendo decidido sermos éticos, se há motivos éticos para continuar vivendo. Não mais: "como viver eticamente?", mas "pode-se eticamente continuar vivendo?".

As éticas afirmativas gregas e romanas já tinham formulado um "aprender a morrer" como forma de vida ética; mas nas éticas negativas não se trata de um "viver aprendendo a morrer", senão de um "não viver", de uma recusa, de um efetivo "dispor-se para a morte", norteado por um motivo ético. Nesse sentido, Sócrates viveu uma moral negativa no momento de defender-se (muito mal) diante de seus acusadores e dispor-se ironicamente a beber cicuta.

É um preconceito geral das éticas europeias, com raras exceções, supor que a continuação da vida humana deva ser compatível com as exigências

éticas. Precisamente, a ética negativa sugere que a estrutura da vida humana (terminal, atritada, dolorosa, estreita, reativa, onerosa) poderia contrariar originariamente as exigências éticas. Isso nos leva a suspeitar que o movimento ético se vincule a uma plausível despreocupação com a própria sobrevivência a qualquer custo, e com uma máxima preocupação pela vida do outro, na medida em que esse outro seja considerante.[21]

Nas éticas afirmativas houve uma sistemática primazia da vida sobre a moralidade; tratava-se de ser o mais ético possível dentro do projeto de "continuar vivendo intensa e indefinidamente". Aqui a ética não é o primordial, mas a vida. As éticas negativas invertem essa ordem: trata-se de viver o mais intensamente possível dentro de um projeto de ser ético. Aqui a ética é o fundamental, e não a continuação da vida. (Nos póstumos de Kant está também presente esse momento negativo: não temos forçosamente que viver, mas sim devemos forçosamente viver com dignidade.[22] Aqui a ética tem prioridade sobre a vida. Mas Kant continua afirmativo na ideia de um conflito entre vida e moralidade dar-se só excepcionalmente, enquanto que a ética negativa pensa nesse conflito como sendo algo permanente).

Trata-se da diferença entre ser o mais ético possível que a vida permitir (éticas afirmativas) e viver o mais intensamente possível que a ética permitir (éticas negativas). A ética que uma vida intensa permite é muito pouca e, em último caso, nenhuma ética (o nosso atual mundo afirmativo). A vida que uma ética estrita permite é muito pouca e, em último caso, nenhuma vida (dispor-se para a morte).

Dada a tese da estrutura terminal do ser e da inabilitação moral como um de seus desdobramentos, uma moral de primeiro grau não parece possível, pois quando se começa a praticar uma moral qualquer, mesmo negativa, ela já

[21] É por isso plausível pensar que as éticas negativas sejam éticas afirmativas radicalizadas, mas esse ponto ainda merece ser estudado.

[22] "Viver não é algo necessário, mas sim o é viver dignamente; quem não pode viver dignamente, não é digno da vida". Kant, "Do suicídio", incluído em Kant (2002, p. 192, tradução minha do espanhol).

transgrediu básicas exigências éticas (aproveitar-se da própria posição social sem tentar modificar a situação que nos privilegia, prejudicar os outros dentro da rede de ações, etc.). Se transgredirmos permanente e inevitavelmente as normas éticas continuando vivos, talvez as respeitemos deixando de viver, disponibilizando-nos para a morte.[23]

Até agora, os valores afirmativos vigentes nos incutiram a ideia de que existe vida num sentido pleno, de que é *per se* ético querer continuar vivendo, e de que a ética tem que dar-nos subsídios para isso (isso está ligado à persistente condenação do suicídio ao longo de toda a filosofia europeia). Mas não há "vida" nesse sentido. A vida é inicialmente terminal, de maneira que a ética em registro negativo não tem que ensinar-nos a viver afastando-nos da morte, mas, em todo caso, a *aprender a viver terminalmente, viver morrendo num sentido ético, considerante e não manipulador*.

Então, temos agora uma indicação muito importante acerca de como conduzir uma vida moral negativa. Trata-se não de puras "formas de vida", mas de formas de vida tanática que incluem "formas de morte". Numa ética negativa, parte-se primordialmente da plena, assumida e não ocultada consciência da desvalia estrutural da vida humana e do caráter secundário e terminal dos valores positivos, tanto dos agrados e realizações da vida, quanto da "liberdade", da dignidade, etc. Há plena ciência de todo agrado ser obtido dentro de um mal-estar profundo; toda realização, dentro do fracasso; toda liberdade, dentro da dependência; toda dignidade, dentro de uma indignidade fundamental.

[23] Como foi mencionado de passagem no capítulo anterior, entre outubro de 1941 a março de 1942, o soldado alemão Anton Schmidt ajudou judeus poloneses a fugirem, foi descoberto pelos nazistas e sumariamente executado. Ele não poderia ter sido ético se amasse a sua vida acima de qualquer coisa. Nesse desapego à vida se manifesta uma forte disposição ao heroísmo e à moralidade. O que Schmidt fez não é algo só para anjos, mas o que qualquer ser humano teria que estar disposto a fazer.

Outras relações com Tânatos

As primeiras atitudes e comportamentos ético-negativos ou tanáticos de um "bom morrer", de uma boa "forma de morte", partem de um ser ainda vivo. A ética negativa permite que esse ser preserve seu ser apenas enquanto seu morrer efetivo não trouxer mais benefícios aos outros do que já o faria permanecendo. Pois há algo do qual o humano negativo se dá conta rapidamente: que, dentro do contexto da inabilitação, também seu morrer pode prejudicar (e isso é antecipadamente uma boa linha argumentativa em favor da tese da impossibilidade de qualquer moralidade ética, mesmo negativa). De tal forma, já estando vivos, prejudicamos tanto morrendo quanto continuando vivos. Dever-se-á, pois, fazer uma ponderação de benefícios e prejuízos e estar plenamente dispostos a morrer quando os inevitáveis prejuízos de nosso morrer sejam superados pelos seus benefícios.[24]

Mas para que os prejuízos sensíveis e morais do continuar vivo sejam os menores possíveis, pareceria recomendável uma vida muito austera, o que chamarei *uma vida mínima*, uma espécie de morte vivida, ou um morrer intensamente assumido (de tal forma que, como pregava o padre Vieira, quando a morte chegar, já estarmos mortos). Ou seja, o contrário de uma "vida intensamente vivida", apregoada com veemência pelas éticas afirmativas.

Para uma vida-morte eticamente valiosa realmente florescer, deveria alterar-se profundamente a nossa relação habitual com o morrer e com o nosso morrer. No contexto afirmativo, vida e morte estão nitidamente separadas, de tal forma que "vida" é entendida apenas como tudo o que fazemos e somos enquanto não morrermos efetivamente, enquanto não sofremos a MP, a morte pontual, a morte-estar. A "vida" nesse sentido é habitualmente

[24] A presença de um cálculo de custos e benefícios não torna "utilitarista" uma ética negativa. Embora o utilitarismo lance mão de cálculos, a inversa não é verdadeira. O utilitarismo ético é uma postura mais complexa e com teses substantivas que impedem defini-la apenas pelo recurso ao cálculo.

louvada e até mistificada. Os humanos mostram a tendência a preservá-la sem condições, a estarem dispostos a tudo para continuar, mesmo de maneiras humilhantes, indignas ou eticamente duvidosas.

Um passo importante na direção de uma ética negativa seria a indiferença pela vida (o que não significa ódio, nem mesmo desprezo). Haveria que se considerar seriamente o imenso potencial ético e político dessa indiferença, pois o que se pode fazer contra alguém que não se importa em morrer?

Tratar-se-ia de mudar as habituais relações subservientes com a mera vida. Pois, como foi dito antes, o nosso "amor pela vida" é sempre, de alguma forma, amor não correspondido. A vida nos desgasta e elimina a qualquer tempo. Não temos realmente "vida" num sentido plenamente afirmativo. Nesse viés, somos sempre os eternos mendigos da vida. A vida humana pode ser tão dura, injusta e desamparada que mais parece uma esmola que uma dádiva. Vive-se como se pode, nas frestas. Não há realmente espaço para nós. Nós mesmos nos abrimos os espaços que não nos foram dados, como intrusos no ser. A vida não se importa conosco, nem sabe que ainda andamos por aí. Contrariamente ao que se diz, ela não dá nada de graça, tudo o que conseguimos é arrebatado. A vida não precisa de nós, nós a perseguimos, nos humilhamos, suplicamos, aceitamos tudo dela, os maiores sofrimentos. Muitos são capazes das piores atitudes morais apenas para conservá-la mais um pouco. Essa relação tem que se modificar para que uma atitude genuinamente ética diante da vida possa realmente surgir.

(Aos que perguntem "Mas, não amas a vida?", deveríamos responder, num viés mais poético: "É claro que a amo; sempre a amei. Eu sempre quis viver, mas é a vida que não me deixa viver, que me limita, machuca, me faz adoecer e me destrói. Não sou eu quem não quer viver, pois vida é tudo o que eu queria. Eu quis construir e a vida derrubou tudo o que eu ergui; quis amar

e a vida matou tudo o que amei. Não me digam que não amo a vida; é ela que não me ama, que não ama ninguém).[25]

A vida sempre como meio, nunca como fim

Quando se fala de uma "ética da vida", a confusão provém do fato de os humanos já falarem de algum tipo de vida ética, sem perceber não estarem mais falando da "vida" nua e crua, que não pode ser ética *per se*. Não pode haver uma "ética da vida" sem que antes tenha sido embutido algum elemento ético na vida, transformando-a em "vida ética". A vida nua e crua não pode ser ética, enquanto a exigência ética coloca em risco a vida nua e crua. Não se trata do "morrer pela vida" dos heróis afirmativos, pois não é pela vida que lutamos quando aceitamos morrer, mas pela ética. Lutamos por um tipo de vida cuja defesa nos leve a deixar de viver; uma vida já qualificada, adjetivada eticamente, *e não a mera vida*. Não é, pois, pela vida que morremos, senão por uma vida que já se submeteu a alguma convicção ética que não se importa mais com a própria vida. A vida sempre como meio, nunca como fim.

Na ética negativa, o continuar vivendo está numa dívida ética permanente, mesmo que não exista total garantia de que o nosso morrer possa vir a ser ético. Na *Crítica da moral afirmativa*, essa dívida era enfrentada, primeiro, assumindo-se plenamente que o nosso sobreviver é eticamente problemático, sem qualquer ocultação desse fato primário; segundo, admitindo o próprio sobreviver como escorregando permanentemente para o morrer, não de maneira "natural", mas como uma "disposição" própria, como uma morte ética sempre "à mão" quando as circunstâncias o exigirem. Assim, a sobrevida é sempre arriscada e perigosa, e os imperativos negativos não estão ali para nos proteger ou nos manter vivos, mas para disponibilizar-nos eticamente

[25] Ver *Contra Comte-Sponville* no apêndice "Conversas com afirmativos", no final do livro.

para a morte. Não algum dia, mas sempre e em todo momento; hoje mesmo, se for preciso. Viver de malas prontas.

### *3.3.3 Minimalismo vital*

Repensando o encontro com os outros: ao mesmo tempo afastados e disponíveis

Dentro do "disponibilizar-se para a morte", podemos tentar formular imperativos também para esse cauteloso e provisório "continuar negativo", para aquela sobrevida que continua a ser, por enquanto, menos prejudicial aos outros do que a própria morte, de acordo com uma ponderação falível (e que pode ser de má-fé, ou de pura covardia). O suicídio, em sentido largo, incluindo o pôr-se em risco, é sempre um fato traumático para os que o praticam e para os que nos rodeiam, e teríamos, numa ética negativa, que gerar estratégias de atenuação desse impacto para poder disponibilizar-nos para a morte com a menor lesão sensível e moral para os outros e para nós mesmos.

É por isso tão importante para o ser humano negativo não ter projetos maximais; especificamente (e isso será profundamente chocante para os valores vigentes) não formar família, não ter filhos, não manter demasiadas relações, viver num distanciamento atento e disponível, ou envolvido em militâncias que possam afastar do sofrimento mais humanos dos que os concentrados numa família ou num grupo restrito de amigos; mais interessado na humanidade do que nos humanos.[26] Pode-se replicar que uma militância é um projeto maxima-

[26] No antigo filme *A hora do diabo*, de Melvyn Le Roy, o padre do povoado (Spencer Tracy) procura desesperadamente voluntários para ajudá-lo a resgatar um grupo de crianças leprosas que ficaram ilhadas depois da erupção de um vulcão. Todos os "bons cidadãos" se recusam a ajudá-lo, sempre alegando que têm família e filhos para cuidar. Inclusive acusam o padre de imoralidade por pedir-lhes que abandonem as suas famílias para tentar esse resgate heroico, quase suicida. Finalmente, são três delinquentes da pior espécie, que estão sendo levados para a prisão, que se oferecem para ajudá-lo. Eles podem ser heróis porque não tem família nem compromissos, nada podem perder (pelo contrário, poderão até ganhar

lista tanto quanto formar uma família. Mas a diferença reside em que, enquanto a formação de uma família é tendencialmente uma aposta na continuidade e na adaptação, com uma preocupação muito concentrada, numa militância fica-se em risco permanente numa luta por mudanças benéficas para muitos.

Uma ética negativa propõe uma nova reflexão acerca dos motivos éticos pelos quais devemos buscar os outros, encontrar-nos com eles; pergunta-se pelos lugares éticos de encontro numa situação como a humana, tal como foi descrita. Nos tipos de vida que atualmente levamos, os humanos se buscam mutuamente e estabelecem contatos fortes e íntimos. Segundo os valores vigentes, esse tipo de "vida social" é uma dimensão fundamental de uma vida humana plena. Mas os humanos se procuram, regularmente, de maneiras instrumentais, não apenas em sentido material, mas, sobretudo, em terreno afetivo, para fugir da solidão, do vazio, da própria pobreza existencial, do peso da vida. Os encontros frequentes são manipuladores e estratégicos. Os humanos estão juntos quando "estão bem", em relações monológicas e vazias, e fogem quando o outro está mal e precisa deles. A fuga e ocultação da terminalidade do ser tem uma manifestação clara no "desaparecimento" de amigos e conhecidos nos momentos de doença e penúria, quando seriam mais necessários.

Precisamente porque as relações humanas são estabelecidas nesse âmbito ansioso, fugidio e utilitário, elas carregam a sua própria terminalidade na forma de fragilidade, agonia, insegurança e agressividade, algo que se incrementa à medida que nos aproximamos mais e mais do mundo do outro. As relações têm um desgaste natural, e se algumas parecem durar décadas – como, no mundo do cinema, os casamentos milagrosos de Paul Newman e Joanne Woodward,

indulto). E, especialmente, não se preocupam em morrer. Em geral os militantes engajados em causas políticas universais não formam família ou as abandonam por sua militância. Um filme que mostra esse caráter aparentemente "desumanizado" do militante universal é *Os companheiros*, de Mario Monicelli, em que o professor Sinigaglia (Marcello Mastroiani) fica insensível diante da morte de pessoas singulares, tendo em vista em todo momento apenas a luta política em que estão todos envolvidos.

Jessica Tandy e Hume Cronyn, Fellini e Giulietta Massina – é porque não temos informações precisas e suficientes acerca de todas as nuanças e arestas dessas relações, focadas apenas em seus momentos privilegiados; e porque ambos os membros do casal, ou pelo menos um deles (historicamente, esse papel resignado coube mais às mulheres), pode estar se esforçando para abafar os efeitos inevitáveis da terminalidade da relação, o que constitui um mérito ético delas ou deles, que não abate o fato profundo que o motiva.

De acordo com uma ética negativa, é melhor se manter, ao mesmo tempo, distanciado (jamais entrar numa relação íntima), mas, ao mesmo tempo, acessível e disponível aos outros nas situações de necessidade (estar disposto, dia e noite, a auxiliar ou pelo menos não atrapalhar os que precisam de nós). Mas isso não exige que devamos ter com os outros que assistimos relações constantes e, muito menos, íntimas. *O ideal é estarmos perto quando o outro está mal e precisa de nós, mas estarmos o mais longe possível quando o outro está bem*, quando, sem demanda concreta, o outro nos quer apenas para "jogar conversa fora" ou "se divertir". Nesses casos, possivelmente acabaremos incomodando alguém ou nos entediando juntos, ou, pior ainda, nos desentendendo e estranhando.

Um encontro pode ser proveitoso utilitariamente (por exemplo, o outro pode me fornecer alguma informação importante da qual preciso), ou agradável num sentido vago; mas isso pode não ser eticamente irrelevante. *O que importa do ponto de vista ético é a nossa disponibilidade para o outro quando necessita de nós. Mas a assistência ao outro não precisa de uma convivência permanente nem de uma aproximação extrema.* Posso estar atento ao outro nas agruras da vida sem por isso dever ter com ele uma relação próxima. Tampouco se precisa do apoio do afeto. Se precisarmos de afeto para ajudar ou não prejudicar, poderemos deixar sem assistência a maior parte dos humanos. As próprias relações afetivas são inclusive mais intensas e interessantes quando os que se gostam se encontram pouco e se falam só de vez em quando. Isso diminui enormemente as chances de desentendimento, agressividade, ciúmes, inveja e invasão que caracterizam a

maioria das relações humanas, se as vermos sem hipocrisia. Uma administração da própria presença é fundamental num viver minimalista ético-negativo.

Uma nova atitude perante a vida: desapegada, distante, e também disposta a ajudar, sacrificada e até destemida; curiosamente, mais parecida, em parte, com a atitude das classes sociais menos favorecidas (em geral, consideradas moralmente mais fracas). Afinal de contas, talvez o tal "valor da vida" possa ser uma invenção pequeno-burguesa, uma ideologia médica ou um mecanismo de poder. Aqui se perfila outro imperativo negativo: *Aja de tal forma que as suas relações sejam as mínimas possíveis, de tal forma a possibilitar sua disposição ética para os outros e ao mesmo tempo atenuar para eles o impacto da sua presença e mesmo de seu desaparecimento*.

Não procriar como primeira exigência de um viver minimalista

A primeiríssima estratégia de uma vida minimalista é, obviamente, a recusa a procriar (uma questão crucial na ética negativa à qual está dedicado um capítulo inteiro desta obra), uma prescrição que, dentro do usual ambiente afirmativo, soa como absurda e cruel, mas que está muito profundamente motivada na preocupação diante de quem vai nascer, na sensibilidade para evitar-lhe as agruras do mundo, e também na nossa falta de direito de gerar uma vida apenas para nosso próprio prazer e benefício, para aliviar as agruras do nosso próprio ser-terminal. Um estar disponível para quem já está vivo, sem qualquer ansiedade por aumentar o número de padecentes.

Ter pelo menos um filho é um comportamento já maximalista (não há diferença filosófica – embora sim econômica! – entre um filho e dez). A diferença filosoficamente relevante é entre um e zero. Quem teve pelo menos um filho já não poderá assumir uma ética negativa; terá que viver segundo algum tipo de utilitarismo ou de ética das virtudes, se ainda quiser viver eticamente. Um motivo disso é que a criação de um filho poderá indisponibilizá-lo para a

morte quando a ética assim o exigir. O prejuízo ao filho que fez nascer poderá impedir-lhe de escolher morrer em observância da exigência ética (por exemplo, numa militância política arriscada). Essas questões devem ser profundamente pensadas em lugar de sumariamente rejeitadas, como habitualmente acontece.

Este é, pois, um imperativo ou subimperativo fundamental na ética negativa, menos formal que os anteriores, de conteúdo mais específico: "*Não procriar*". (A diferença entre este imperativo e os outros seria como a diferença entre "Aja de tal forma que sua máxima possa ser universalizada" e "Não mentir").

Educação negativa da humanidade.

Todo "viver intenso" terá que ser erradicado, todo exagero, toda expansão ilimitada, qualquer tipo de maximalismo consumista e depredador. Tentando reduzir ao máximo as condições para ações antiéticas, ser o mais comedidos e o mais austeros possível. Supondo que não se reproduza, quem ficar na vida deveria tentar reeducar-se numa certa sensibilidade negativa para a qual não "viver intensamente" não fosse sentido como "perda", penitência ou "renúncia". Melhorar os humanos num sentido ético-negativo seria convencê-los de que a vida não tem valor intrínseco, que todo o seu valor deriva do nosso enorme esforço, de que somos insignificantes (e frequentemente miseráveis). Reconhecer-nos como inseridos numa indignidade fundamental que nos iguala a todos os humanos. A moralidade ética tem de surgir de um orgulho ferido; mostrar que não temos de que nos orgulhar.

Pareceria que a ética seria possível se os humanos estivessem dispostos a diminuir significativamente a sua ansiedade por viver "intensamente", atenuando seu proclamado "amor pela vida", já que este parece um elemento de inevitável desconsideração (quanto mais "intensamente" nos propomos

viver, mais perigosos nos tornamos para os outros).[27] Recomendar um estilo de vida mínimo e austero, renunciante, distante, silencioso, pensativo e tolerante. Educar os humanos no sentido de torná-los mais melancólicos, menos exuberantes, menos esperançosos, menos ansiosos e com menos "vontade de viver", mais preocupados com o triunfo da ética que com o triunfo da vontade.

Como Schiller pensara, a saída terá que se produzir pela educação, mas por uma educação negativa da humanidade (*Über die Negative Erziehung des Menschen*), que não exclui a dimensão estética schilleriana. Convencer os humanos de que a vida não é um bem (e menos ainda uma dádiva!), que não é bom se reproduzir nem viver muito tempo, que é absurdo lutar contra os outros considerantes (os inabilitados dissentidos) por coisas que desejamos ter, fazer ou ser. Deixar os humanos mais distantes e indiferentes, apagar a sua euforia agressiva e destrutiva baseada na muito estranha ideia de a vida humana ser valiosa e de valer a pena lutar arduamente por ela. Uma poderosa vitalidade tem estado presente em todos os grandes e pequenos crimes da humanidade, uma grande ansiedade, um enorme desespero por viver, por "não deixar a vida passar", por "aproveitá-la a fundo".

Para poder ser éticos num sentido negativo, os humanos deveriam mudar a sua relação com a terminalidade e com a falta de valor de seu ser, tentando atenuar sua ansiosa busca por felicidade, bem-estar, realização e reconhecimento. Para ser éticos, os humanos teriam que ser despojados, indiferentes, temerários, heroicos, melancólicos, displicentes, em lugar de soberbamente ansiosos e quererem tudo para si, "viver intensamente",

[27] Os totalitarismos do século XX não se movimentaram como habitualmente se diz, em virtude de forças "negativas", mas, antes pelo contrário, por poderosas forças afirmativas da vida. (Não surpreende a admiração de seus líderes por escritores como Nietzsche, mesmo lido às pressas). Em todos esses movimentos houve sempre uma imensa intensidade vital, uma fé inquebrantável em certos valores, e a enorme vontade de expandi-los e instalá-los por milênios no coração da humanidade. (Veja o documentário *Triunfo da vontade*, de Leni Riefensthal, e verá ao vivo uma amostra de poderosa afirmação da vida do nazismo, com toda a sua periculosidade).

"aproveitar ao máximo", levar uma "vida boa". Aqui o imperativo poderia ser: *Diminua drasticamente os níveis de intensidade vital dos teus projetos.*

(Até que ponto a exigência minimalista da ética negativa abrange também as atividades de escrever, filmar, fazer obras de arte, escrever obras filosóficas, montar peças de teatro, etc.? Pois se poderia pensar que, se o melhor teria sido não nascer, gastar tempo e esforços fazendo obras intelectuais parece tão irrelevante e imoral quanto ter filhos. Não se poderia dizer: "Melhor não procriar, melhor não criar, melhor não fazer nada"? [A ética negativa como justificativa filosófica da desistência total?]. Isso é uma objeção muito procedente, e prefiro respondê-la de maneira demorada mais adiante, depois de ter apresentado a arguição específica sobre procriação).[28]

A inflação da "felicidade" (rejectivos em vez de objetivos)

Há uma forte resistência contra o viver negativo aqui esboçado, pois se confunde persistentemente a dinâmica da ética com a dinâmica da vida; vê-se o "negativo" como "niilismo" e "depressão". Mas a transformação do "negativo" em "niilista" é um efeito das categorias afirmativas utilizadas para observar a situação humana. *"Niilismo" é uma noção afirmativa.* Padecentes do profundo mal-estar da terminalidade, e na atitude de não prejudicar os outros em decorrência desse mal-estar, a ética negativa se compõe fundamentalmente de atitudes e de comportamentos *mínimos*. Toda aspiração a grandes objetivos afirmativos como a "felicidade" ou a "plena realização de si mesmo" ou o "viver intensamente", são deixados de lado.

Visto com categorias afirmativas, esses comportamentos aparecem como "deprimentes", pois vivemos em sociedades que estimulam o excesso

[28] Na seção intitulada "Por que não filhos, mas sim, talvez, obras?", no capítulo 4 desta obra. Essa objeção foi apresentada por Ana Miriam Wuensch em 2011, e posteriormente reiterada e rearguida por Roberto Sobral, Marcus Valério XR e Jorge Alam Pereira, todos de Brasília.

e a "intensidade", mesmo com prejuízo dos outros. Entretanto, as éticas negativas não são forçosamente altruístas, éticas do ajudar, mas, minimamente, éticas do não prejudicar, ou do prejudicar menos (porque, de todos os modos, prejudicaremos). O altruísmo seria um comportamento maximalista, tão perigoso como outro qualquer.[29]

Na abordagem kantiana da ética, o prazer ou o agrado são apresentados como possuindo uma componente subjetiva difícil de definir. Kant notava que a noção de felicidade sensível era difícil de precisar, porque aquilo que fazia felizes alguns, podia não fazer felizes a outros. *Pelo contrário, no registro do desagrado, do mal-estar profundo, a indeterminação parece bem menor*; os espaços de escolha estreitam-se sensivelmente no caso daquelas coisas que devem ser evitadas por causa do sofrimento que provocam, e das quais devemos nos afastar por mera segurança ou sobrevivência (e não para obter algo tão luxuoso quanto a "felicidade").

No plano do sofrimento, a multiplicidade de reações e atitudes possíveis parece ser bem menor: humanos colocados numa situação de festa podem reagir de maneiras muito diversas, mas humanos colocados numa situação de tortura vão reagir de maneiras bastante similares.[30] (E se alguém disser que também perante o tormento os humanos podem ser muito diferentes, a questão é aumentar a pressão das cordas, a afiação dos pregos ou a voltagem dos eletrochoques, como em *1984*, de George Orwell. Não havia muitas maneiras de reagir dentro de um campo de concentração, inclusive porque parte da tortura consistia em suprimir as reações individuais).[31]

---

[29] O filme *Viridiana*, de Luis Buñuel, mostra extraordinariamente os excessos éticos do altruísmo.

[30] "[...] o reconhecimento do *malum* é infinitamente mais fácil do que o do *bonum*; é mais imediato, mais urgente, bem menos exposto a diferenças de opinião [...] o mal nos impõe a sua simples presença, enquanto o bem pode ficar discretamente ali e continuar desconhecido, destituído de reflexão [...] O que nós não queremos, sabemos muito antes do que aquilo que queremos. Por isso, para investigar o que realmente valorizamos, a filosofia da moral tem de consultar o nosso medo antes do nosso desejo" (JONAS, 2011, p. 71). Esta é uma reflexão tipicamente negativa, embora ainda expressa no jargão metafísico do "mal".

[31] Arendt (2012, p. 603 et seq.).

John Stuart Mill, em seu livro *Utilitarismo*, apresenta um único princípio sensível chamado às vezes de "Princípio de busca de prazer e de evitar a dor", tudo junto, como se tratando de dois aspectos de uma mesma questão. Mas seria melhor diferenciar nitidamente entre ambas as coisas, pois as considerações acerca do valor da vida humana são afetadas se nos referirmos ao que reporta "prazer" ou "felicidade" ou àquilo que meramente afasta de sofrimentos. Uma vida em que se pretende apenas *não sofrer* tem qualidades e características bem diferentes de outra em que se busca *ser feliz*. A primeira aponta, precisamente, para uma forma de vida minimalista.

Numa ética negativa, os humanos não têm objetivos a serem atingidos; objetivos são também categorias máximas; aqui os objetivos são substituídos por meros "rejectivos", na expressão antes mencionada de Fernando Bastos: rejeitamos os mal-estares sem por isso procurar um bem-estar, em geral oneroso para os outros. Não há nenhum "Bem Supremo" a ser atingido, mas apenas mal-estares a serem evitados. Não temos aqui grandes teleologias em forma de objetivos, mas *fugologias* em forma de rejectivos. Sobriedade, austeridade, silêncio, solidão, distância, são atitudes buscadas. Tentar andar pelo mundo de maneira sóbria e sem grandes ostentações ou expansões, lembrando que se trata sempre de viver a vida apenas da forma mais intensa possível permitida pelo exercício da consideração e não manipulação dos outros. (Isso deveria ser óbvio para qualquer humano: não temos direito à "felicidade" alguma ou a qualquer "vida boa" que precise da inabilitação consentida, ativa ou passiva).

A "vida boa" tem sido sempre concebida, nas éticas afirmativas, como a positivação de uma série de atitudes, comportamentos e objetivos visando à "felicidade" (e em muitas exposições não fica claro que se trata de uma felicidade ética; às vezes parece tratar-se apenas de um "sentir-se bem", de um "viver plenamente", sem importar que isso atropele exigências éticas). O "sumo bem" tem sido sempre algo muito difuso e árduo de ser definido e atingido nas éticas afirmativas; muito tem sido escrito acerca do caráter elu-

sivo e pouco claro do que é, simplesmente, "o bem";[32] pelo contrário, o "sumo mal" – na forma tripla do sofrimento: dor, desânimo, inabilitação – é sempre algo muito mais claro de ser entendido, detectado e rejeitado.

## Sobreviver intenso?

Na *Crítica de la moral afirmativa* (1996), essa ideia do "minimalismo vital" já tinha sido aventada. Chamou-se de "sobrevivência" a esse tipo de vida que está de regresso da reflexão radical sobre a vida humana e que, por motivos ainda compatíveis com a exigência ética, decide continuar. O termo "sobreviver" pretende captar a ideia de ser impossível simplesmente viver, no sentido de um "viver intenso", *se ainda pretendermos viver eticamente*. É precisamente *a exigência ética a que transforma o viver num sobreviver*. É a presença do outro e o respeito que inspira – não pelo seu "valor", mas pelo seu desamparo, sofrimento e inabilitação – o que transforma o viver mínimo e considerante num puro sobreviver. Após a reflexão negativa sobre a situação humana, já não será mais possível viver, mas apenas sobreviver, viver à beira do último ato ético.

A questão é até onde se pode mesmo sobreviver sem ferir as exigências éticas. Sabemos que o viver as transgride, mas, e o sobreviver não? As sobrevivências eram, naquele texto de 1996, definidas como vidas "ontologicamente mínimas, radicalmente responsáveis e, portanto, vidas trágicas, arriscadas e

[32] "Os estudiosos de Iris Murdoch sentem profundo desconforto para explanar a sua ideia de Bem. Para uns, a apresentação assistemática de sua filosofia é um obstáculo para entender a forma e o conteúdo do Bem. [...] Para outros, seu argumento sobre a existência necessária do Bem é uma evidente declaração de fé, com base na experiência, assim como o próprio argumento ontológico de Anselmo [...]. A falta de uma definição concreta é um elemento inerente ao bem, visto que está além da esfera do conhecimento humano" (SILVA PINTO, 2011, p. 94). O pensamento negativo aqui exposto oferece elementos para entender este caráter elusivo e fugidio do "bem", em contraposição à terrível nitidez do assim chamado "mal" (em meus termos, mal-estar). É curioso que desse fenômeno tenha se inferido o caráter sublime ou transcendente do bem, e não a sua inexistência efetiva, ou a sua existência parasitária e secundária, exatamente o que, tradicionalmente, se falou acerca do "mal".

frágeis. A sobriedade, a responsabilidade e o perigo definirão tais tipos de vida" (CABRERA, 1996, p. 152). (A responsabilidade da qual ali se falava deverá ser entendida, à luz da presente reflexão, como intramundana, sobre o fundo da radical falta de responsabilidade. Ver 3.2). Somente à luz do maximalismo afirmativo, "perdemos" alguma coisa levando esse tipo de vida. Na verdade, não perdemos nada, mas apenas nos colocamos, talvez pela primeira vez, no nível da nossa situação efetiva, sem inflações existenciais nem falsas expectativas. Não podemos "perder" algo que nunca tivemos.

Um sobreviver negativo, sóbrio e mínimo, deveria incluir uma habilidade para lidar com os muitos "buracos" da vida, com aquilo que não acaba de instaurar-se, com o que não é, que habitualmente os humanos evitam com desagrado. Além da solidão, o distanciamento e o silêncio, cultivar as saudades, as partidas oportunas, os sonhos que não se realizam, as expectativas que ficam no ar, as puras possibilidades, as relações não estabelecidas, as utopias, abstenções, omissões e desistências. Habilidades para investir no nunca feito. Que o indefinidamente adiado brilhe com a luz da sua não realização, dado que qualquer realização desaponta. (A frase final do filme *Decameron*, de Pasolini: "Para que fazer uma obra se é tão mais doce sonhá-la?"). A sobrevivência se aproveita do enorme poder do negativo, daquele que impede ter objetivos e só permite rejectivos, que nos impede de sermos agentes para sermos apenas *pacientes* ou *reagentes* morais.

A morte efetiva é o buraco extremo no qual o humano negativo está disposto, em qualquer momento da sua sobrevida, a cair (hoje mesmo, se for preciso). Suspendem-se os habituais mecanismos de indefinida autopreservação e de indefinida hetero-agressão, no habitual programa de continuar vivendo incondicional e indefinidamente. A constante e concreta disposição para a morte fica funcionando como uma ideia reguladora do sobreviver. Na *Crítica* se apontava também para certo esteticismo do sobreviver, no sentido de uma repetição agônica da impossibilidade de viver eticamente. (CABRERA, 2014, p. 164).

Outras estratégias de sobrevivência ética negativa (que soarão certamente absurdas para ouvidos afirmativos) seriam, por exemplo: desencorajar aqueles que começam a se apaixonar por nós, mostrando-nos a eles em todo nosso desamparo e penúria, desmontando os mecanismos de fascínio, impedindo decepções. Não aproveitar-se da obnubilação do apaixonado. Também, durante a vida, não ser demasiado agradável com os outros (mas mantendo-se disponíveis a eles) para que, quando morrermos, eles não sofram demasiado com a nossa falta. Deixar-lhes na memória algum momento desagradável para que não sintam saudades de nós, mas, pelo contrário, alegria pelo nosso desaparecimento. Pode ser uma derradeira providência ética para com eles, uma póstuma forma de consideração. Tratar-se-ia, em soma, de levar uma vida insatisfeita, inconformada, melancólica e ontologicamente preservadora (não suprimir ninguém, não procriar ninguém), mas talvez se envolvendo meritoriamente em ações emancipadoras (ver "Políticas negativas"), ou fabricando algo que fique no mundo de maneira inofensiva, como obras de arte, científicas ou filosóficas, que talvez possam ajudar outros sobreviventes. Guiar-se por uma espécie de manual de desvirtudes, de virtudes negativas de pura sobrevivência. (A desvalia do ser gera méritos, não deméritos: quem consegue enfrentá-la terá mérito, mas quem é esmagado por ela não comete falta). Aqui o imperativo seria: *Desenvolva uma sensibilidade para o não ser, para o não fazer, para o distanciar-se, para o ausentar-se, mas mantendo-se disponível.*

## Condições patológicas de um viver ético negativo

Aos filósofos da existência (especialmente Sartre) devemos as melhores e mais cruas descrições da situação humana. Creio que elas não devem ser "atenuadas", pois com isso perderíamos a radicalidade reflexiva que precisamos para pensar a ética sem mistificações. O problema é que quando os existencialistas mais contundentes foram atacados por cristãos e marxistas por serem quietistas

ou por não oferecerem opções éticas ou políticas concretas, eles caíram na armadilha e, desafiados pelas críticas, ainda aspiraram a formular algum tipo de ética ou de política afirmativas que fossem coerentes com sua ríspida descrição da situação humana. Dessa reação decorreram textos filosóficos lamentáveis como "O existencialismo é um humanismo". *Mas ontologias existencialistas e éticas afirmativas se dão mal. Depois de engolir uma ontologia existencialista, a ética dela decorrente só pode ser negativa.* Talvez seja este o motivo mais profundo de Sartre nunca ter conseguido formular uma ética: ele tentou edificar uma ética afirmativa numa ontologia negativa.

Deveriam ainda descobrir-se as forças políticas do nada, do ser-terminal, seu poderoso potencial de subversão. Trata-se de capitalizar a economia negativa do ser, de utilizar a exuberante riqueza terminal da vida humana cultivando atitudes que restabeleçam uma familiaridade intensa com o não ser. Nesse sentido, o *slogan* existencialista do "fazer o próprio ser" é um corpo afirmativo estranho no coração de uma ontologia negativa. Pois qualquer "fazer" o próprio ser será também, ao mesmo tempo, um "desfazê-lo". Enquanto a existência não se conjugue com a insistência, o fazer-se com o desfazer-se, o abrir-se ao ser com o fechar-se a ele, o transcender com o ficar (a "ficância"), etc., deixaremos a afirmatividade vigente apoderar-se da ontologia negativa, e o cuidadoso trabalho descritivo dos existencialistas terá sido em vão.

*Praticar* uma ética negativa, dada a sua radicalidade, pode gerar comportamentos vistos habitualmente como estranhos e anômalos. Em geral, os humanos "normais" são descontraídos e pouco cuidadosos com os outros, além de entediados e impontuais. São os humanos mais problemáticos os que costumam ser mais obsessivamente cuidadosos com os detalhes do outro. (Como Michkin, o príncipe idiota de Dostoiévski, cujo agudo senso moral e sua tremenda sensibilidade diante do sofrimento alheio tinham origem numa epilepsia!). Os humanos "normais" são mestres na arte da ocultação. Mas os filósofos não são humanos normais (embora os catedráticos de filosofia o

sejam), na medida em que o contato com verdades inconvenientes e insuportáveis tornam os filósofos seres estranhos, fugidios e hipersensíveis.

Ao mesmo tempo, filósofo é aquele que tem certa estranha familiaridade com o ser-terminal do ser (mais que com a mera "morte"). Se alguém não for filósofo nesse sentido, ideias radicais explodirão na sua cara como granadas. Aquilo que faz um filósofo viver poderá destruir um ser humano comum.

A filosofia e a psicopatologia são disciplinas que podem andar em sentidos contrários: talvez quanto mais neurótico, mais filósofo. O neurótico mantém com o que consegue pensar uma relação de padecimento; ainda se deixa afetar pelas verdades que descobre. O psicótico é aquele que conseguiu identificar-se totalmente com a verdade que o golpeou, oferecendo-lhe não apenas uma linguagem, mas seu próprio corpo. Ele transformou-se naquela verdade, a encena e dramatiza, perde-se nela, já não a vê como problema, mas como seu único ar respirável. Esse é, talvez, o filósofo mais autêntico.

Lendo Heidegger ou Wittgenstein, sente-se que a psicose pode ser o último e bem disfarçado ideal dos grandes pensadores, o ideal de perder-se totalmente numa ideia própria, de oferecer-lhe seu próprio corpo em sacrifício; de fugir de toda categoria compreensiva, de atingir um discurso inédito, de dizer o inaudito, de afundar-se no mais originário, de chegar aonde ninguém chegou, onde se está a sós com uma ideia que mataria qualquer um, mas que constitui para esses seres especiais o ar mais vivo e reparador, a única atmosfera onde conseguem viver. O neurótico pode apenas "ter razão", mas o psicótico transformou-se, ele mesmo, na razão.

*Observação 1. Acerca de uma pretensa "positivação do nada"*

A ética negativa já foi interpretada como uma espécie de "louvor do nada", de endeusamento do não ser, de glorificação das "forças negativas", como a criação de novas deidades, agora crepusculares e tenebrosas, uma espécie de regozijo nas trevas, um dar ao nada o que outrora deu-se ao ser. Como se a afirmação

crucial da ética negativa fosse algo como "O não ser é bom". Mas isso é absurdo. Trata-se, por um lado, de criticar morais afirmativas pela sua incapacidade de descrever e levar em conta a situação de seus agentes morais. Por outro, de descobrir as potencialidades éticas da negatividade. Os aspectos sombrios da terminalidade não são celebrados, mas trazidos à tona com esses dois austeros objetivos. A impressão de que o Nada é agora glorificado é inteiramente afirmativa, vista em contraste como um louvor ao Ser que nunca fora antes questionado.

## Amizades negativas

Muitos filósofos europeus, de Aristóteles a Foucault, têm falado da amizade como categoria moral. Mas a amizade é um afeto – em geral maximal e excessivo – dirigido a singulares, enquanto a ética é uma exigência mínima dirigida a todos por igual. Não preciso ser "amigo" de alguém para considerá-lo e respeitar seu desvalor. Pelo contrário, o beneficiar humanos pelo motivo, claramente afetivo, de serem nossos amigos, pode ser eticamente criticado. Se entendida em termos puramente afetivos, amizade não pode ser, de modo algum, categoria ética, pois o afeto não mede os limites entre amizade e "amiguismo". Somente a introdução de algum critério adicional permitiria fazer isso, em particular algum critério racional. Mas, tem sentido falar de uma "amizade racional"? Alguém que matou outro humano continuaria considerando-me seu amigo se eu deixasse de falar com ele por causa do que fez?

Por outro lado, a amizade é muito prezada entre bandidos, e muitos deles dão a vida por amigos. Os professores burgueses de ética não acreditam que possa existir amizade autêntica entre bandidos, porque para eles a amizade já deve conter um elemento racional. Mas falando em afetos, nada impede que bandidos e criminosos sejam amigos e vivam todas as experiências da amizade. Se colocarmos já alguma exigência racional para a amizade, ali já

não falamos mais de amizade nua e crua, mas de algum tipo de exigência ética (amizade virtuosa, amizade ética, amizade racional).

Mas a amizade como puro afeto vital não pode ser dirigida a todos, apenas a singulares muito específicos e destacados. Sou obrigado a respeitar o ser-terminal de todos, mas não posso ser obrigado a ser amigo de alguém. As atitudes éticas são aquelas que deveríamos ter diante daqueles que não são nossos amigos, inclusive daqueles que têm mais chance de ser nossos inimigos. (Em todo caso, a amizade não está mais perto da ética do que a inimizade). Com os amigos, dispomos de poderoso reforço afetivo; a ética nos faz falta quando nos debatemos no imenso abismo da indiferença.

Até aqui, não avançamos demasiado além do que Kant nos ensinara. Mas, o que significa, em termos negativos, "ser amigo" de alguém? Poderia haver uma amizade baseada no desamparo primordial do ser-terminal? Uma amizade negativa? Bom, também a inimizade se funda na terminalidade. O outro sempre fica de refém. Parece que não podemos fazer outra coisa com os outros a não ser "dar-lhes carona", mantê-los reféns para que nos auxiliem a levar adiante nossas próprias vidas terminais. Não podemos nos dar ao luxo de ter relações "desinteressadas" e sem condições, já que temos que viver e morrer uma vida terminal.

Apenas podemos ter companheiros de infortúnio, codesamparados. Amizades e inimizades funcionam como barganhas no sentido da administração partilhada do desamparo. Podemos imaginar – como por *flashes* – o que seria realmente algo como "amizade", mas não se entende como seres como os humanos teriam acesso a esse tipo de experiência. Não estamos em condições de ser amigos de ninguém a não ser sob condição.

Utiliza-se vulgarmente a noção de "amizade" para denominar essa mímica, frequentemente sem substância, à qual a sociedade condena, especialmente, aos membros do mesmo sexo ("Somos somente amigos"). Talvez os amigos constituam aquela parte intocada na qual colocamos os próprios valores, os baluartes da nossa sobrevivência, obrigados a deixar de

ser críticos em algum ponto, a sermos superficiais naquela parte de nossas sobrevidas nas quais estamos correndo mais riscos.

Veja esta situação cotidiana: vou dirigindo meu carro e outro carro bate na traseira do meu. Fico furioso, saio do carro disposto a dizer ao imbecil o que acredito que merece ouvir. Mas de repente vejo que quem bateu meu carro é um amigo. Que acontece? A minha ira acaba? Em certo sentido, sim. Certamente, não vou insultá-lo, vou tentar diminuir a força da minha reação, destinada a um desconhecido. Sentirei certamente constrangimento porque eu pensava poder desenvolver uma conduta anônima e impessoal, e vejo agora que não poderei fazê-lo, pois a pessoa-destino não é qualquer humano, mas um "amigo". Ao mesmo tempo, me envergonho do fato de alguém que conheço ter me visto naquele estado de exaltação que, habitualmente, disfarço diante de amigos.

Meus "amigos" ganharam certos direitos que não concedo a desconhecidos. Meu amigo me viu num momento pouco elegante de meu ser-terminal e sem valor, mas se ele for amigo não considerará isso como um problema. Meus amigos são, assim, os habitantes da minha falta, os que navegam em minha incompletude sem naufragar ou não se importando de naufragar comigo. São aqueles dolorosamente próximos diante dos quais posso mostrar toda a minha miséria de existir. Eles me fazem descansar da labuta cotidiana de uma comédia ontológica custosa. Diante dos desconhecidos, pelo contrário, devo ser extremamente forte e seguro de mim. Devo enfurecer-me, cobrar, exigir perfeição, não ter a menor piedade por sua incompletude, tão abissal quanto a minha. (Para dizê-lo num linguajar deôntico: odeio meus inimigos por não fazerem o impossível, mas perdoo meus amigos quando não fazem o necessário). Nada a ver, pois, com exigências éticas.

As melhores atitudes para com meus amigos podem estar tecidas com as minhas piores inclinações, com minhas ideias mais fracas e insustentáveis, com os lados mais repulsivos da minha personalidade. Mas meu amigo terá que compreender que não posso fazer mais. Ele tem que ver que a miséria

por trás de minha generosidade é uma componente fundamental de meu próprio mal-estar-no-mundo, desse não ser e não valer que me constitui, que não é meu "defeito" ou minha culpa, um ser-terminal em contato com o qual meu amigo está precisamente por sê-lo.

Ele deve saber que não tenho absolutamente nada para lhe oferecer, além de pagar-lhe de vez em quando algum almoço. *Meu amigo não pode exigir-me qualquer pureza de intenções; somente um inimigo pode fazer esse tipo de exigência, alguém que me odeie profundamente.* Podemos fazer terríveis esforços em direção à pureza e meus amigos têm que entender que a única diferença entre eles e meus inimigos consiste em que são eles, meus amigos, os que fazem aqueles esforços "valerem a pena". As agruras da existência, as injustiças que os que me odeiam fazem comigo, me levarão, no desespero, a procurar não apenas a amizade, mas também o amiguismo como refúgio diante do medo e do desprezo. Mesmo que eu saiba que o ser não é, que o ser é terminal, sentirei o sentimento da amizade, colocarei meu afeto nessa ruptura, desempenharei essa comédia. Nesse sentido, posso entregar-me ao sentimento de amizade como poderia entregar-me ao sentimento de total egoísmo. Sentimento por sentimento. Amigo é aquele com quem posso ser egoísta sem limites. Só quem me odeia pode me exigir generosidade, altruísmo e virtudes infindáveis, e mesmo apresentando-as não diminuirei em nada o ódio que lhe provoco. Pelo contrário, o ódio poderá aumentar.

*Observação 2. Moralidade, santidade, heroísmo. Acerca do estranho sem chão*

Muitas vezes a ética negativa foi acusada de "confundir" moralidade com santidade ou heroísmo, ao colocar para os humanos uma forma de vida tão despojada e arriscada que apenas os heróis ou os santos conseguiriam realizá-la. "*Se acaso existem, tais santos pertencem a outro mundo; não falam a língua moral e, por conseguinte não podemos entender o fenômeno moral a partir deles...*" (TUGENDHAT, 1966, p. 104). Como visto no prefácio, bons filósofos morais costumam ser péssimos metafilósofos. Tugendhat parece pensar que sua forma

de entender a moralidade ética é a única possível, em lugar de conseguir ver a própria perspectiva como uma perspectiva entre outras. É claro que, partindo de outros pressupostos, podemos, sim, aproximar a moralidade ética do heroísmo ou mesmo identificar ambas as coisas. Não há nada de errado nisso se tal postura consegue sustentar-se por argumentos. Seu único defeito imperdoável consistirá em não coincidir com a perspectiva de Tugendhat.

Numa ética negativa, a presença da inabilitação moral faz com que a moralidade ética esteja ausente mesmo do cotidiano. O caráter acuado e doloroso da situação humana torna a prática moral extremamente difícil, quase não disponível para homens comuns, sistematicamente derrotados pelos atritos da terminalidade do ser. *Num mundo tão profundamente abismado na inabilitação moral, é perfeitamente plausível pensar que o exercício da moralidade ética apenas possa acontecer nos atos heroicos de uma personalidade extraordinária, nas ações fulminantes de uma vida breve.* Numa vida longa, medíocre, acomodada, consumista e politicamente indiferente, que não se arrisca nem se compromete, a inabilitação moral tem muito tempo para se instalar nas diversas barganhas existenciais cotidianas.

Uma vida disposta a terminar em qualquer momento por uma ação arriscada eticamente norteada não terá todo esse tempo disponível. Numa situação como a humana, marcada pela tríade de atritos sensíveis e morais, a moralidade ética só pode ser heroica ou não será. Pois a moralidade está tão rebaixada que apenas ações extremas poderão trazê-la do fundo da existência onde está enterrada e instalá-la no mundo. Essa aproximação da moralidade ao heroísmo deve aparecer, num mundo como o nosso, como algo "de outro mundo", sobrenatural e mágico, só para anjos. Mas não parece razoável colocar as exigências éticas ao nível da fraqueza e mediocridade humanas.

Talvez uma ética negativa não seja praticável por intelectuais, de naturezas maximalistas e cautelosas. Pode ser que – embora isso provoque uma inicial surpresa – o protótipo de um viver minimalista negativo seja Shane,

o célebre personagem do filme homônimo de George Stevens, um típico herói despojado, solitário e melancólico, austero, de fala escassa, nômade e corajoso, mas a quem não poderíamos imaginar com família ou criando filhos (embora seja terno com crianças), sem amigos estáveis, mas que, quando chega num lugar, se coloca corajosamente à disposição de alguém com quem simpatiza ("Quem é você, forasteiro", lhe perguntam no início; "Um amigo de Starrett", responde ele, antes mesmo de o próprio Starrett saber disso) e por quem arrisca a vida enfrentando corajosamente os inabilitados consentidos, os vaqueiros que querem prejudicar os antigos lavradores.

Shane aparece do nada no início e afunda no nada no final, partindo quando o pequeno Joey estava se afeiçoando a ele, quando a mulher de Starrett estava se apaixonando e quando o próprio Starrett estava já pensando em colocar Shane em seu lugar, se fosse morto pelos pistoleiros. Shane recusa esse lugar fixo e estável e prefere enfrentar a morte numa situação na qual não se importaria em levar um tiro. Ele não se norteia pela ideologia do "valor" da vida humana; sente que todo valor surgirá de suas ações. Tampouco tem nada para perder. Sabe que a vida vale pouco e que seu valor brilha fugazmente em momentos de supremo risco, nos quais valeria a pena morrer para que algo realmente passasse a ter valor. Está disponível para ajudar até a morte aqueles com os quais jamais estabeleceria uma relação íntima permanente.

Pode parecer curioso que o modelo ético de uma ética negativa seja um simples vaqueiro; mas esse tipo de *persona* dramática reúne todos os elementos do distanciamento, melancolia, despojamento, nomadismo, austeridade, laconismo e coragem suicida de um viver minimalista negativo, desde sempre disposto para uma morte ética. (Todas essas características o tornam também uma figura "estranha"- e é assim como os inimigos o chamam, "estranho", "forasteiro" – o que não alude apenas ao fato de ele não ser do lugar, mas também ao caráter anômalo de seu comportamento inexplicavelmente

despojado, que leva um dos pistoleiros a suspeitar, mesquinhamente, que ele esteja interessado pela mulher de Starrett).

Valores heroicos deixaram de ter qualquer papel dentro de nossas medíocres e acomodadas sociedades afirmativas, guiadas pelas barganhas utilitaristas. Note-se que essa sobrevivência negativa – tal como exposta na vida-morte de Shane – pode ser de uma enorme intensidade – não um mero definhar, como habitualmente se pensa de formas de vida minimalistas.[33]

## Limites negativos da ética tradicional

Apesar de terem formulado a exigência ética (basicamente recolhida na AEF), as éticas afirmativas não são capazes de observá-la, precisamente pela sua atitude diante da "bondade do ser", a ocultação da terminalidade e o adiar indefinido da morte, além de seu conformismo político (na busca de uma "vida boa" sem se perguntar pelos seus custos sociais). A ética teria que se tanatizar e minimalizar, ou desaparecer.

Mas é claro que a impossibilidade da ética que aqui aparece como horizonte inescapável é a da ética tradicional, que colocou desde sempre um conflito muito forte entre vida e moralidade. Éticas contemporâneas que tentam seguir os fluxos da vida, éticas da vontade de potência, particularistas e narcisistas, éticas das multiplicidades, do desejo, da alegria, do corpo, éticas posteriores à "morte de Deus", sem culpas nem remorsos, que aceitam a crueldade da vida, que fogem imaginativamente das coações do princípio de realidade, éticas do desespero, éticas trágicas, cínicas, céticas, éticas fragmentárias e pós-morais que administram o egoísmo e o enfeitam e sublimam em lugar de combatê-lo, poderão ter chances de ir adiante.[34] O pensamento

[33] Devo a Léo Pimentel, de Brasília, a ideia de um "sobreviver intenso", ou de uma "sobrevivência intensa" (depois de descobrir que uma "vida intensa" seria, em termos negativos, antiética).

[34] Pode-se ter um bom panorama dessas novas "éticas" em Jacqueline Russ (1999).

negativo aqui desenvolvido levou ao extremo o ideal ético tal como exposto pelos clássicos europeus, de Aristóteles até Kant e Mill. É essa ética tradicional que se apresenta como impossível de ser realizada na situação humana na qual fomos assimetricamente despejados.

Relevância da tese da inabilitação moral numa ética negativa

Quero retomar neste ponto a objeção da pretensa irrelevância ou trivialidade da tese da inabilitação moral. Essa objeção insiste em confundir "moralmente inabilitado" com a noção tradicional de "imoral" (que eu preferiria ultrapassar) e interpreta apressadamente a tese da inabilitação como a afirmação de que "somos todos imorais". Sendo assim, a tese é tão radical que simplesmente inviabilizaria toda e qualquer discussão moral: seja o que for o que fizermos, seremos "imorais". Como vimos, essa objeção sugere que, nesse caso, a única conduta recomendável seria o suicídio.

O convite mórbido do afirmativo para que o negativo se suicide (sem entender que, se o negativo estiver certo, também o afirmativo deveria fazer o mesmo, pois, nesse caso, estamos *todos* moralmente inabilitados e não somente o negativo), tem um momento de verdade: permanecendo vivos estamos em risco permanente de prejudicar os outros. A vida humana tem certamente todas as agruras e sofrimentos sensíveis e, sobretudo, morais, que já foram apontados, dispondo apenas de mecanismos reativos de criação de valores. A própria morte deveria ser removida como ato efetivo imediato (pois, como vimos, não temos garantias do nosso suicídio ser menos imoral que a nossa permanência), mas não deveria ser descartada como horizonte moral regulativo de ações; colocar a própria vida em penhor moral, sob permanente condição, jamais garantida. (As atitudes antiéticas estão ligadas a um querer preservar a própria vida a qualquer custo, sem condições).

Suponhamos que conseguimos convencer o arguidor apressado de que a inabilitação moral não leva diretamente ao suicídio, mas que existem mediações. Concretamente, há várias modalidades de inabilitação: consentida ativa, consentida passiva, inabilitação dissentida, por negligência, etc., com as suas respectivas gradientes. Não é a mesma inabilitação a do contrabandista de órgãos, a do cidadão que via os horrores da escravidão sem fazer nada, a do motorista que mata um pedestre ou a daquele que chega impontualmente a todas as reuniões de trabalho. Segundo a tese da inabilitação, todos esses humanos estão moralmente inabilitados, mas de formas diferentes que deverão ser ponderadas e avaliadas.

Mas aqui a objeção volta ao ataque: já que se o que vai importar agora é essa ponderação, a tese "radical" de que todos somos moralmente inabilitados se trivializa, porque o que agora se torna relevante não é isso, mas, precisamente, as características das diferentes inabilitações.

Já respondi sumariamente, no momento de examinar essa objeção, que a utilidade e importância da tese da inabilitação moral consiste em que todas as ações humanas, mesmo as mais aparentemente "boas", são vistas como realizadas sempre sobre o pano de fundo da situação estrutural, que abrange não apenas a inabilitação moral, mas também a dor e o desânimo, e, além do mais, também todos os esforços intramundanos para criar valores positivos que se oponham a essa situação e a tornem suportável. Mesmo as "boas ações" são moralmente inabilitadas, não realizam plenamente um "bem", mas uma ação cuja bondade é sempre um recorte interno à inabilitação. As ações humanas não se entendem e resolvem apenas no intramundo (como o entendem as teorias éticas em geral), mas são sempre realizadas dentro das coações e atritos de uma situação estrutural insuperável. Não se trata de declarar que toda ação humana é imoral, mas que toda ação humana é ética ou antiética sobre o pano de fundo da situação estrutural inabilitante. Ou, dito de outra forma, que toda ação ética é sempre de segundo grau, ética dentro de uma transgressão anterior.

Depois da exposição dos três pontos fundamentais de uma ética negativa (não culpabilizar o outro pela terminalidade do ser, disponibilidade para a morte e levar uma vida minimal), estamos agora em condições de responder à objeção da irrelevância de uma maneira mais detalhada e precisa. Em primeiro lugar, não culpabilizamos o outro pela terminalidade do ser precisamente porque entendemos que ele está moralmente inabilitado, que foi assimetricamente despejado no mundo, e que ele faz o que faz para dar-se um valor do qual precisa imperiosamente para sobreviver. Sem a tese da inabilitação, o outro apareceria como um ser culpado que deveria ser atacado ou destruído, aparecendo nós mesmos como lugar da moral e a justiça, e o outro no lugar do "inimigo" a ser "recuperado" ou destruído.

Parece evidente – contra a objeção da irrelevância – que aceitar ou não a tese da inabilitação representa uma diferença crucial na maneira como vemos e julgamos as relações entre humanos. Sem a tese, vemos humanos maldosos e perversos que praticam ações "más" num fundo positivo e reconciliado, onde eu mesmo ocupo lugar de privilégio. Com a tese da inabilitação, vemos humanos provocando prejuízos em outros numa busca incessante e imperiosa de dar-se um valor, dentro de uma situação premente que assim o exige. A atitude diante do outro que nos ameaça e prejudica é totalmente diferente com e sem a tese da inabilitação. Ela não é, pois, irrelevante ou trivial.

Em segundo lugar, a ética negativa aconselha o dispor-se para a morte, a estar sempre pronto para desaparecer eticamente, precisamente porque tem plena consciência de que viver e persistir incondicionalmente em continuar vivendo está, em algum grau, sistematicamente afetado pela inabilitação moral, atitude que poderá ser levada adiante por algum tempo, mas não indefinidamente. Sem a tese da inabilitação, veríamos a vida humana como um âmbito em que podemos ser morais e honestos sem problemas básicos e sempre procurar viver o maior tempo possível, preservando a própria vida como o valor mais precioso.

Uma "longevidade negociada" – mediante médicos, dietistas e psiquiatras - é a atitude predominante em sociedades afirmativas: viver o mais intensamente possível e o maior número de anos, sem perguntar-se pelas condições éticas desse viver. Com a tese da inabilitação, vemos a vida humana como um âmbito em que, pelo fato de estarmos vivos, já colocamos os outros em risco, em pontos determinados da rede de ações, seja ativa, passiva ou negligentemente. Podemos, nesta visão, continuar vivendo por algum tempo enquanto esses prejuízos não sejam imensos, mas deixamos de ver a intensidade e a longevidade como ideais morais. A visão do mundo humano é totalmente diferente sem e com a tese da inabilitação moral, pela qual ela não é, obviamente, trivial ou irrelevante.

Por fim, viver minimalmente, austeramente e com parcimônia ontológica (sem procriar, sem matar), significa estar plenamente consciente de que, num mundo moralmente inabilitado, um sobreviver minimal terá mais chances de prejudicar menos aos outros (embora nunca garantias totais). Embora estejamos sempre moralmente inabilitados, as poucas relações e os comportamentos vazios estreitarão as possibilidades de manifestação da inabilitação. Assim vemos a vida humana quando assumimos a tese da inabilitação. Sem essa tese, pelo contrário, vemos a vida como algo a ser vivido sem nenhuma contenção, com a maior intensidade possível, com muitos filhos, estabelecendo muitas relações, desenvolvendo muitos projetos, e, se for o caso, matando para defender-nos e defender os que nos importam. (Ver mais adiante, seção 3.4).

Trata-se de duas maneiras radicalmente opostas de ver a vida humana, o que mostra a relevância da tese da inabilitação. Não se trata apenas de analisar ações concretas, mas de analisá-las agora sobre o fundo da inabilitação, e não como se elas pudessem ser avaliadas apenas intramundanamente. Podemos dizer que, com a tese da inabilitação, as relações humanas se tornam trágicas, porque essa tese visualiza a inabilitação dos dois lados em conflito, e reconhece que cada lado pode e deve defender a sua perspectiva, porém

tendo de reconhecer a sustentabilidade da outra parte. A visão afirmativa diminui, ou mesmo acaba, o caráter trágico da existência.

O paciente moral negativo, que segue os imperativos citados nas seções anteriores, age de maneira plenamente consciente de sua própria inabilitação moral, sem qualquer pretensão de transparência, pureza ou "boa intenção" plena. Sabe que seus atos são opacos e condicionados, renuncia a toda arrogância, orgulho e certeza de moralidade plena de suas ações, e é consciente de que seu agir – por mais bem intencionado que seja – estará sempre carregado de inconvenientes e prejuízos sensíveis e morais para os outros. Não assume, como tradicionalmente, nenhuma "imperfeição" ou "fraqueza" da sua natureza, mas a situação estrutural em que se encontra faz com que mesmo quando consiga realizar "boas ações", elas estarão sempre oneradas, nunca poderá ser considerante em todas as direções e com todos os envolvidos.

Ao defender ou ajudar alguém, terá que prejudicar outros humanos, os quais o paciente moral negativo nunca culpará pela negatividade do existir. Suas ações estarão perpassadas da convicção da inocência do outro, mesmo daqueles dos quais se vê obrigado a se defender ou mesmo a combater, sem nunca supor no outro um exercício pleno de liberdade e responsabilidade, vendo-os sempre imersos em sua própria opacidade e escassez de alternativas.

Isso muda totalmente a ideia racionalista e moralista habitual acerca dos agentes morais, habitualmente donos de si mesmos, plenamente responsáveis, e convictos de estar agindo em nome do "bem" e contra o "mal", invariavelmente representado pelas ações – excepcionais, pois já se sabe que a maioria dos humanos é boa – dos outros. A tese da inabilitação pode, pelo menos em parte, modificar algo da má consciência e insinceridade de muitas ações humanas, inclusive das explicitamente assistenciais, e mesmo que as ações negativas afetem o movimento rotineiro e indiferente das ações humanas e provoquem estranhezas.

Nas "fenomenologias negativas" já vimos suficiente número de exemplos de ações humanas entrelaçadas, estranguladas na rede de ações, que não conseguem

ser morais em todas as direções. O primeiro passo da ética negativa nesse terreno é conceber um paciente moral plenamente consciente dessa situação de agir dentro de uma complexa rede holística de ações, e que tenha perdido qualquer esperança de moralidade isenta e efetiva de sua parte. Que saiba, sem hipocrisias, que usualmente agirá prejudicando interesses e lesando exigências morais, mesmo quando tentar observá-las ou precisamente por observá-las.

A ideia fundamental é que, mesmo moralmente inabilitados, é possível – embora não indefinidamente – agir no sentido da inabilitação dissentida – não se aproveitando da inabilitação moral para exacerbá-la em próprio benefício, gerando moralidade conscientemente reconhecida como de segundo grau, sem qualquer tentativa de acobertamento, evitando nos apresentar a nós mesmos como representantes insuspeitos da moralidade e sem colocar os outros em situação de livre e responsável imoralidade.

A tese da inabilitação moral deve, igualmente, modificar a visão da ética usualmente transmitida pelos clássicos europeus e seus expositores, de um âmbito perfeitamente viável de realização humana, apesar de inconvenientes. Ela deve mostrar, sem impostações religiosas ou pensamentos veleidosos, como é impossível levar a cabo os projetos de uma "vida virtuosa", ou de uma "vida boa", ou a de uma vida "norteada pelo dever", ou pelo "bem-estar da maioria" ou pela "libertação dos povos", sem pagar preços, sem que alguém carregue o ônus desses ideais éticos. Todos esses projetos – virtuosos, deontológicos, utilitaristas, de liberação, etc. – passam a ser vistos como inseridos dentro da inabilitação moral; nunca como projetos plenamente morais, mas sempre como éticas de segundo grau que supõem já transgressões básicas. Isso pode parecer absurdo para muitos, e contra-argumentos aparecerão (como previsto pela lógica negativa), mas isso provará que ver as coisas dessa maneira supõe o caráter não trivial da tese da inabilitação.

Isso jamais aparece claramente exposto nas teorias éticas. Cada teoria vê problemas nas outras, mas se autossustenta convicta da sua própria moralidade

plena. Utilitaristas, deontológicos e contratualistas estão todos convictos de que as suas próprias éticas resolvem a contento os problemas que as suas rivais não conseguem enfrentar. Em cada teoria encontramos a convicção de ter conseguido definir adequadamente a moralidade, e determinar satisfatoriamente a distinção entre moral e imoral. A tese da inabilitação tenta mostrar como cada teoria tem uma particular cegueira para visualizar suas próprias dificuldades de formulação, todas elas permitindo que ações consideradas ilegítimas não sejam classificadas como imorais, dificuldades que são visualizadas somente pelas outras teorias, que terão especial prazer em destacá-las.

A tese da inabilitação parece, pois, aportar uma contribuição decisiva para os estudos morais, questões radicais completamente ausentes dos livros de ética. Tome, por exemplo, o conhecido livrinho de Bernard Williams, *Morality*. O livro começa com uma análise do "homem amoral" (que seria algo semelhante ao nosso "inabilitado ativo"), sem qualquer dúvida do autor acerca da existência, por oposição, do "homem moral" em sentido pleno. O "amoral" surge como um fenômeno humano raro, aquele que desconhece todo dever para com os outros e que se preocupa exclusivamente consigo mesmo. Não há nenhuma agudeza psicológica para ver como essa conduta não está ausente de humanos "normais", e que em cada humano há uma autocentralidade e uma atenção muito maior nos próprios interesses que nos dos outros.

O autor parece pensar que existe um padrão moral que alguns poucos, por "maldade" ou "fraqueza", transgridem. A "amoralidade" seria produto exclusivo desses seres, e não há nenhuma consciência da amoralidade daqueles que tentam seguir o padrão moral, os chamados "sensatos". Apresentam-se as coisas como se fosse um determinado tipo de ser humano que provoca a amoralidade, e não se visualiza a situação na qual o humano, em geral, se encontra, e a sua contribuição corriqueira para a "amoralidade".

O padrão moral, nessa visão tradicional, está composto por exigências, tais como: a) considerar os interesses dos outros, b) ser veraz; c) honrar compromissos;

e d) não cometer injustiças. Mas em nenhum momento o autor se pergunta se a "amoralidade" poderia decorrer *da observância* de a-d, e não apenas da sua *transgressão*. Falta aqui qualquer exercício de psicologia profunda, e o "bem" e o "mal" aparecem como claramente delimitados. Toda vez que Williams fala em "natureza humana" (nos lugares em que eu preferiria falar de situação humana), é para estudar como a moralidade deveria surgir dela; jamais para explicar como a natureza humana poderia tornar problemática (e, no limite, impossível) a moralidade.

Essas atitudes não são estritamente de Bernard Williams, mas de praticamente todos os autores de livros de ética. Da mesma forma, quando estuda conflitos morais, dá a impressão de que Williams supõe que *deve* forçosamente existir uma saída moral para as situações de conflito, e que é apenas questão de tempo e sabedoria encontrá-las. As suas análises são oriundas de um racionalismo forte jamais posto em dúvida. Williams fala da felicidade e do bem-estar humano sem nunca esclarecer sobre a felicidade e o bem-estar *de quem* ele está falando, sem qualquer receio de que anseios de felicidade e bem-estar possam entrar em conflitos irresolúveis. Ele supõe que o mundo é um âmbito reconciliado e razoavelmente transparente, onde os projetos humanos podem, com algumas dificuldades, ser levados adiante de tal forma a atingir o bem-estar de todos.

Quando trata do exemplo do que significa ser um "bom pai", alega que não se trata apenas de um mero progenitor, mas de alguém que se ocupa com seus filhos, sem duvidar, em nenhum momento, de que o papel de "bom pai" possa conflitar, por exemplo, com outros papéis sociais, como o de bom cidadão; sem qualquer consciência de que um "excelente pai", em seus termos, possa ser, em virtude dessa mesma excelência, um cidadão omisso e indiferente. Textos como o de Williams são um bom exemplo de como, em geral, os textos sobre ética mudariam com a introdução da tese da inabilitação moral; quando se tornasse consciente que as "boas ações" surgem sempre em situação sistematicamente inabilitada. Há nos textos usuais um

total esquecimento das estruturas da existência, e um enfoque meramente empírico e intramundano de comportamentos e conflitos.

A tese da inabilitação moral altera fundamentalmente dois elementos cruciais do pensamento ético: a) a maneira usual – não radical e reconciliada – de construir teorias éticas, como se o "bem" e o "mal" fossem delimitáveis, mesmo com problemas, e pudessem ser bem reconhecidas as condições de uma vida virtuosa, ética, deontológica ou de liberação; e b) a maneira usual como são analisados os atos humanos, sem levar em conta não apenas a complexidade e o caráter paradoxal das ações, mas, sobretudo, o pano de fundo da situação humana terminal, que perpassa qualquer normatividade ética.

## Novamente a "falácia naturalista"!

Um dos tropeços mais lamentáveis da lógica afirmativa habitualmente utilizada nas discussões éticas é a insistência em teses já "consagradas" na comunidade, que não se consegue mais comover com argumentos por causa da sua enorme força e autoridade social (seguindo os mecanismos expostos no prefácio sobre a resolução social de conflitos argumentativos). Esse é o caso da famosa "falácia naturalista", à qual os arguidores voltam uma e outra vez sem atender aos numerosos contra-argumentos que já foram apresentados contra ela. Ela consiste naquela acusação, oriunda de um texto passageiro de Hume, de que, na argumentação, seria ilegítimo passar de um plano puramente descritivo para uma recomendação normativa ou valorativa. Do "ser" não se passa ao "dever ser". G.E. Moore a tornou célebre mais tarde, e a ela regressam insistentemente os arguidores como se fosse um referencial sagrado e intocável, um critério último e definitivo para julgar certos tipos de filosofias que, como a minha, contam com uma noção forte de natureza (em meu caso, de natu-mortaleza).

O leitor já sabe que, dentro do escopo de uma lógica negativa – como a assumida desde o início neste livro – apenas temos linhas de argumentos que

se contrapõem; não temos nunca uma postura definitiva que refute todas as outras. Por conseguinte, não sustento que há argumentos capazes de derrubar a "falácia naturalista". Apenas sustento que existem argumentos contra ela que a impedem de continuar sendo formulada da mesma maneira que já foi contestada, e continuar utilizando-a como se fosse um tribunal de última instância para derrubar posturas filosóficas. Ao argumento: "X cometeu a falácia naturalista" sempre se pode opor algo como – e historicamente isso tem acontecido – "a falácia naturalista enfrenta muitos problemas".

Eu já me ocupei detalhadamente desse assunto em meu artigo "Ética e condição humana: notas para uma fundamentação da moral", publicado em 2007, e a esse texto me remeto para tratar desse assunto pela última vez. Se os arguidores não querem simplesmente ler essas réplicas, bastante contundentes, contra a vigência da "falácia naturalista", e especificamente da sua aplicação bem-sucedida à teoria ética aqui desenvolvida, e continuam a insistir na falácia sem tomar conhecimento das réplicas já existentes, então não há nada que se possa fazer. É uma questão volitiva e não mais racional; aqueles que preferem ficar numa postura que lhes agrada continuarão a fazê-lo, e será inútil contra-argumentar. Mas disso deve-se obter uma visão bastante pessimista acerca da argumentação filosófica.

Em primeiro lugar, indico por que a teoria ética aqui desenvolvida em detalhe pela primeira vez, mas já esboçada em publicações anteriores, cometeria a famosa "falácia naturalista". Em meu pensamento, parte-se de uma situação[35] humana estrutural que pode ser descrita, cujo cerne é o fato de que a moralidade deve ser conectada a essa situação (algo que habitualmente não é feito, atendendo-se apenas a aspectos intramundanos do comportamento moral). Essa situação é apresentada como dada e estrutural, caracterizada pela sua terminalidade de

[35] Naquele artigo eu ainda falava em "condição humana" onde atualmente falo em "situação humana" (Ver Glossário negativo no final desta obra).

origem (ganha no nascimento), como atritada (no triplo registro dor-desânimo-inabilitação moral), como plenamente consciente de si mesma, e – acrescento agora – pela profusa criação intramundana de valores positivos tentando se opor, neutralizar ou aliviar o avanço da terminalidade do ser.

Ora, essa situação estrutural é comum a todos os humanos, algo que sabemos antes de um humano nascer. Portanto, pode-se dizer que a situação estrutural torna a todos os humanos iguais, uma igualdade estrutural dada pelas características dessa situação, a terminalidade, seus atritos e os mecanismos reativos de criação de valores. Os humanos são, pois, estruturalmente iguais.

Entretanto, é fato que encontramos no intramundo enormes desigualdades entre os humanos: econômicas, sociais, raciais, de costumes, de culturas, de gênero, de sexualidade, etc. Em particular, encontramos aquelas diferenças nas quais alguns humanos se apoiaram para discriminar, perseguir e mesmo eliminar outros humanos por serem diferentes (por serem não nobres, não livres, não gregos, não brancos, não arianos, não ocidentais, não heterossexuais, etc.). Sendo trivial provar que todos os humanos somos iguais por partilharmos a mesma situação estrutural, parece óbvio que todas essas diferenças pelas quais humanos perseguem outros humanos devem ter sido criadas no intramundo; não são estruturais.

É no intramundo que humanos criam para si mesmos "privilégios" para poder prejudicar outros humanos, inclusive negando-lhes o caráter de humanos. Da natu-mortaleza não nascem diretamente carrascos, homens livres, vítimas, escravos ou arianos; *nascem simplesmente humanos terminais, atritados e inabilitados*. Podemos perfeitamente dizer que esses comportamentos segregadores são antiéticos por lesarem a igualdade estrutural dos humanos em sua situação primordial, que os tornaria virtualmente invioláveis uns para os outros. Mas aqui apareceria, precisamente, o "problema": da mera *descrição* da situação humana não se pode passar legitimamente à condenação moral de ações ou à ideia de uma inviolabilidade moral. Falácia naturalista!

Minha primeira réplica é que aqui não se trata de uma passagem puramente *lógica* do ser para um valor, ou seja, de uma *passagem inferencial*. Não há, pois, qualquer pretensão de *deduzir* imperativos negativos a partir da situação primordial. Há, sim, uma passagem (não lógica ou dedutiva) a partir de certas características do ser *para o impacto sensível e moral* num ser como o ser humano, na forma de um concreto "mal-estar". Não se trata da passagem inferencial a partir de um ser a um valor abstrato, meramente pensado ou especulado. Trata-se de um valor *sofrido*, *padecido*, que tem uma conexão imediata com dados da situação humana. *Não é uma conexão conceitual, mas experiencial e existencial.*

Assim, quando sofremos uma dor, há uma passagem muito fluida e instantânea entre a experiência fatual da dor e o mal-estar que sentimos. Não temos que "demonstrar" que a dor é desagradável para seres como os humanos (mesmo para os masoquistas, em algum grau). Se concebermos o humano como um paciente moral, ou como um padecente, é fácil ver como sua situação efetiva e seu sofrimento estão muito próximos, de tal forma a não haver problema algum em passar de "Fulano está colocado numa situação em que sofre dores, desânimos e não pode ser moral", para "Fulano está colocado numa situação má (no sentido de um mal-estar que vive como desagradável"), e que o leva a criar valores. Não é uma passagem apenas lógica, mas também pática[36] e experiencial.[37]

Se essa primeira réplica não convencer (o que não quer dizer que não tenha a sua solidez), vou para minha segunda resposta: eu já repeti inúmeras vezes (mas os arguidores parecem continuar sem ouvir) que, no caso de *qualquer teoria ética*, afirmativa ou negativa, sempre teremos que contar com o que chamo um "momento facultativo", uma decisão da vontade de

[36] O termo "pática" aqui é um neologismo ligado com o termo grego "páthos", que se refere a paixão, sofrimento ou sentimento (daí vêm palavras como "patológico", "simpático", "antipático", "apático", etc). Uma passagem "pática" significa que se passa de uma coisa a outra não apenas logicamente, mas também por uma ligação carregada de afeto.

[37] Uma arguição semelhante se encontra em Dussel (2001), no contexto da filosofia da liberação.

passar da descrição de uma situação ou de certos fatos para a correspondente moralidade normativa. Por exemplo, depois de Kant descrever o ser humano como racional, mas sujeito a paixões, temos que decidir que vamos tomar o partido da razão, pois alguém poderia dizer: "A razão está em luta contra as paixões; portanto, me deixarei levar pelas minhas paixões sem qualquer resistência", e isso é uma decisão perfeitamente viável. Ou: depois de uma ética de virtudes descrever o ser humano como vitalmente disperso, ela tem ainda que decidir que se cultivarão virtudes para combater essa dispersão, pois alguém sempre poderia dizer: "Somos seres dispersos; me afundarei, portanto, nessa dispersão sem qualquer resistência".

De igual forma, se eu for um utilitarista, partirei de certas descrições que mostram, por exemplo, que os humanos procuram a felicidade e o bem-estar sobre todas as coisas; daí não posso passar diretamente para uma moral utilitarista que recomende seguir a máxima do maior bem-estar do maior número (e isso lhe foi cobrado a Mill, de ter cometido a "falácia naturalista"), mas preciso de um "momento facultativo" no qual decida que, daquele fato, vou derivar uma moral utilitarista, pois alguém sempre poderia dizer: "Os humanos procuram sempre a felicidade e o bem-estar sobre todas as coisas; portanto, farei de tudo para impedir-lhes de alcançá-los".

Em suma, a moralidade (afirmativa ou negativa) depende *sempre* de uma decisão baseada em certas descrições, mas há *sempre* um momento em que eu *decido* que, a partir dessas descrições, vou derivar (não "deduzir" formalmente!) a moralidade e não a imoralidade (de acordo com os termos de cada teoria, virtudes, dever, etc.). A necessidade desse "momento facultativo" é algo do qual todas as teorias éticas dependem, e não apenas a ética negativa. Tenho sempre que dizer: "Dado que estamos todos inseridos na mesma situação estrutural, terminal, atritada, inabilitada, e que por isso somos todos estruturalmente iguais, decido que os considerarei então como invioláveis e adotarei a atitude de não perseguir ou eliminar ninguém apenas em virtude de alguma diferença intramundana".

Mas é claro que alguém *poderia* decidir, a partir do fato de sermos todos terminais, se aproveitar disso para seu exclusivo proveito ("Os humanos estão submetidos à terminalidade do ser; logo, vou ajudá-los; logo, vou me afastar deles; logo, vou aproveitar-me disso para atormentá-los", etc.). A moralidade é sempre uma invenção, produto de uma decisão fundamental. Não é uma dedução lógica a partir de fatos da situação humana (poucas teorias éticas, se alguma, pretenderam isso alguma vez, de tal forma que possivelmente não há teorias que tenham cometido a "falácia naturalista" em sua formulação mais forte). Todos os imperativos negativos que foram formulados são desse tipo; não foram "deduzidos" da situação estrutural, mas constituem uma atitude, entre outras, diante dela.

Em meu artigo de 2007 há uma seção chamada "A questão da 'falácia naturalista'", em que explico detalhadamente por que a minha teoria ética (e muitas outras) não é afetada pela famosa "falácia". Vou apenas resumir aqui numas poucas frases as quatro páginas que dedico a essa questão naquele texto.

1) A "falácia naturalista" já tem sido criticada profusamente na literatura, desde os famosos artigos de William Frankena e A.N. Prior até a arguição de John Searle, em "Atos de fala" (1969), em que ele se refere, inclusive, à "falácia da falácia naturalista", consistente em insistir na ilegitimidade de uma passagem perfeitamente legítima. Searle apresenta em seu livro numerosos exemplos de passagens legítimas de descrições a prescrições. Não digo que os argumentos de Frankena, Prior ou Searle sejam definitivos (não há argumentos definitivos em lógica negativa), mas sustento que eles devem ser examinados e respondidos pelos defensores da "falácia naturalista", em lugar de simplesmente continuar referindo-se a ela na mesma formulação que já foi criticada, como se nunca tivessem aparecido tais críticas. De outra forma, a argumentação filosófica realmente não avança, não sai do lugar.

2) A tal "falácia naturalista" tem diversas formulações, algumas das quais não se aplicam à minha teoria ética. Por exemplo, aquela que a formula como a tentativa de "definir propriedades morais em termos de propriedades não

morais". Eu nunca tentei "definir" nada; as relações entre fatos da situação estrutural e os imperativos negativos não são "definicionais".

3) Como Tugendhat o colocou de relevo, é verdade que de um ser não se segue um querer. Mesmo aceitando que a "falácia naturalista" consiga enfrentar seus muitos problemas de conceito e de formulação, há que se conceder que existe um momento facultativo em que as pessoas decidem que vão ser morais, e não imorais, na base das descrições fornecidas.

Com essas explicações, a teoria ética aqui apresentada não pode ter qualquer problema com a "falácia naturalista" como habitualmente apresentada.[38] É claro que, dentro de uma lógica negativa, será sempre possível que os defensores da "falácia naturalista" a reformulem de outras maneiras que lhes permitam voltar ao ataque e exigir novos contra-argumentos. A isso haverá contra-contra--argumentos e assim indefinidamente. Mas a objeção da "falácia naturalista" está já respondida no nível e nos termos em que fora habitualmente apresentada.

## Religião pela última vez[39]

### a. As religiões como recursos contra o ser-terminal do ser

O pensamento "negativo" considera as religiões como formas muito elaboradas e complexas de recusa do ser-terminal do ser e seus atritos, pelas quais estes não são negados, mas aos quais lhes é dado um sentido, acompanhado

[38] Recentemente Flávio Paranhos, de Goiânia, voltou a colocar a objeção sem ter considerado as minhas respostas, cometendo a falácia que chamo de "falácia da omissão de etapas". Essa falácia é cometida quando o arguidor A recoloca sua tese primitiva X, já respondida (satisfatoriamente ou não) pelo interlocutor B, em lugar de considerar a réplica de B e avaliar a sua contundência (essa falácia também poderia ser vista como um erro pragmadialético dentro da teoria de Van Eemeren).

[39] Este texto sobre religião foi escrito em confronto com as ideias de Fábio Salgado, de Brasília, e foi várias vezes corrigido em decorrência de suas observações. Trata-se de um texto sobre assunto que não interessa particularmente ao autor deste livro, mas sobre o qual se torna necessário falar uma única vez, apenas para situá-lo dentro da presente reflexão.

de um sentimento de certo controle ou domínio sobre eles, por meio de uma vinculação espiritual ou moral a nossas ações: o sofrimento persiste, e pode ainda vir incrementado, mas agora é reconstituído como sofrimento vinculado (produto de alguma ação reprovável, de algum tipo de pecado, de alguma incapacidade ou fraqueza, etc.).

A persistência com que os humanos têm se entregado ao longo dos séculos a conceber mundos melhores (no sentido explicado, ou seja, *vinculados*, e não forçosamente "belos") e acionar mecanismos de pretenso controle sobre o real (na forma de práticas, orações, rituais, atitudes, formas de vida, compromissos, pactos, etc.), mostra, *a contrario*, a plausibilidade das teses pessimistas estruturais de que a vida não é boa em grau suficiente para os humanos, constituindo um âmbito assustador diante do qual eles têm precisado, em todas as épocas, com independência do desenvolvimento tecnológico e cultural, criar valores por meio de todo tipo de recursos simbólicos, entre eles os religiosos.

(Isso faz com que o argumento de que crenças tão universalmente espalhadas – tais como a existência de deuses ou a vida após a morte – não possam ser falsas, perca uma parte da sua força. A terminalidade do ser fornece uma explicação alternativa para a persistência e universalidade dessas crenças, baseadas na situação humana que afeta, preocupa e atormenta a todos os humanos, ocidentais ou orientais, embora de maneiras diferentes).

A explicação da origem e motivação das religiões como sendo maneiras simbólicas de enfrentar a ideia insuportável do acabamento total e da falta de sentido da vida é, para muitos (entre os quais me conto), uma explicação convincente, e não preciso de uma explicação, como se diz, "mais complexa" do "fenômeno religioso", ao lado da qual a explicação anterior seria "pobre e simplória". Aquilo que vamos descobrindo em nossas investigações não tem por que ser "interessante" ou "profundo" ou "complexo", mas apenas *verdadeiro*. Creio que as religiões são recursos simbólicos para enfrentar o temor ou a preocupação diante de um acabamento absoluto, definitivo e irreversível da

vida humana, trazendo consolo e, especialmente, um sentido (o sofrimento continua, mas agora carrega um sentido que o torna mais suportável).

A única coisa que teria que ser mostrada seria que essa explicação é totalmente *insustentável,* e não que ela é "simples" ou "pobre", posto que poderia ser pobre e sustentável, simples e sustentável. Dever-se-ia mostrar que a sua simplicidade e pobreza é um sinal da sua falta de sustentação. É isso a única coisa que deveria importar, e não o fato de ela ser uma explicação "demasiado simples".[40]

Já me disseram que as religiões não apenas trazem consolos, mas também colocam obrigações e tarefas, e inclusive coloca ao crente perigos mortais (como ser devorado por leões). Fábio Salgado, um amigo religioso, me disse que a sua vida após a conversão se tornou mais atribulada do que era antes, pois o cristianismo afirma que poucos herdarão a vida eterna e que a porta é estreita; e que se não perseverar e não tiver uma vida santificada e inclusive de mortificação, ele não irá para o céu. Mas nada disso derruba a tese de que as religiões são assumidas, numa vida religiosa, para enfrentar o insuportável ser-terminal do ser. Precisamente por meio de difíceis e complexas "tarefas" e "obrigações" impostas pelas religiões, o ser-terminal do ser se transforma magicamente em algo que podemos supostamente controlar com comportamentos ou atitudes, fazendo com que o mundo perca parte de seu aspecto assustador e incontrolável.

Isso acontece mesmo quando os mundos alternativos postulados por algumas religiões (indígenas, por exemplo) se compõem de coisas horríveis. O consolador das religiões não consiste no fato de postularem mundos melhores em sua substância; eles já são melhores pelo simples fato de serem

[40] A discussão sobre o fenômeno religioso se enquadra, assim, dentro da lógica negativa exposta no prefácio deste livro. Os presentes argumentos jamais pretenderiam "refutar" ou desqualificar a visão religiosa do mundo (como pretendem, por exemplo, os "ateus" contemporâneos). Mas, em virtude da mesma lógica, tampouco a visão religiosa pode ser apresentada, simplesmente, como sendo "a verdade", a partir da qual se pudesse descrever os "ateus" como "equivocados". Espero que isso fique mais claro até o final deste texto.

mundos vinculados, ou seja, mundos humanizados, sob o nosso relativo e instável controle (inclusive quando o mundo possível religioso inclui "forças incontroláveis"), no sentido de vinculados a nossas ações e valores.

Em lugar de o sofrimento ser inútil, anônimo e impessoal, agora ele adquire um sentido. Há uma premiação ao sacrifício, uma punição pelo ato mau, o mundo se carrega de uma importância espiritual, e mesmo enfrentar a morte em virtude desse sentido é melhor do que viver no total vazio existencial. Igualmente, mesmo que o Pai todo poderoso às vezes nos castigue em lugar de acariciar com benevolência a nossa cabeça, sua presença torna o mundo mais tolerável e carregado de sentido, mesmo com muito sofrimento (ou inclusive por ele). Pois tanto o castigo quanto a carícia mostram uma força providente em lugar de um mundo frio, silencioso e indiferente. Assim, as religiões podem não prometer paraísos, mas é suficiente que apresentem infernos nos quais tenha algum sentido sofrer.

Assim, penso que a motivação das religiões é realmente muito simples. O que é muito complexo – e se tornou mais e mais complexo à medida que os séculos foram passando – é o conteúdo mesmo das religiões; o que é plenamente compreensível. Elas têm que ser algo de muito complexo precisamente para contrabalançar (ou compensar) a tremenda simplicidade daquilo que obriga a construi-las. Na verdade, todas as criações de valores – religiosos ou não[41] – são, em geral, tentativas de tornar muito complexo o que é simples e trivial (ter nascido terminais, ter que terminar), e as concepções religiosas são apenas o cume dessa complexidade perante a insuportável simplicidade da vida em sua estrutura terminal vertiginosa. Pelo que se verá a seguir, é claro que, para uma pessoa religiosa, as religiões são muito mais do que meros

[41] Já desde o capítulo 1 deste livro venho utilizando a expressão "criação intramundana de valores". Isso indica que os valores religiosos não são mais "criados" do que o resto dos valores. O que contestarei aqui não é tanto a criação de valores (e como se poderia contestar o inevitável?), mas a pretensão de objetividade, universalidade e obrigatoriedade dos valores criados, sejam religiosos ou outros. Ou seja,

recursos simbólicos; mas esse "mais" não é algo com que se possa contar na argumentação, porque já pressupõe precisamente o que está em discussão.[42]

Fábio Salgado contesta o *sequitur* com estas premissas: "Um sofrimento com sentido é mais fácil de ser levado adiante" e "As religiões dão um sentido para o sofrimento" concluindo que: "As religiões são recursos simbólicos humanos", no sentido da criação de valores. Lembrando o já dito no prefácio deste livro, é claro que o *sequitur* não é dedutivo, como não o são tampouco os contra-argumentos que se possam apresentar contra ele. Mas creio que ele está suficientemente justificado em sua plausibilidade (obviamente não apodítica) em virtude de mecanismos psicológicos como habitualmente funcionam em humanos. Primeiro, a vida apresenta sofrimentos intensos. Segundo, observa-se que os humanos fogem de sofrimentos (mesmo os masoquistas apenas aceitam certos tipos bem definidos de sofrimento). Terceiro, nem sempre os conteúdos disponíveis na realidade são suficientes para enfrentar com sucesso esses sofrimentos. Isso leva plausivelmente a pensar que os humanos apelarão a recursos simbólicos mais poderosos quando o que desejam não se encontra disponível.

Parece que o *sequitur* está perfeitamente bem estabelecido, dentro, claro, dos modestos limites de uma lógica informal, e que aquele que o contesta já está instalado numa vida religiosa para a qual a noção de "revelação" (como sendo algo muito mais forte do que um mero "recurso simbólico") é perfeitamente aceitável já desde o início.

---

a pretensão de não serem criados, mas objetivos, dados, revelados e, portanto, algo que todos deveriam assumir. (Embora seja plenamente compreensível que os valores se instaurem, paradoxalmente, como objetivos e revelados. A própria instauração faz questão de não admitir a si mesma como instauração).

[42] Assim, o defensor da religião não poderia trazer aqui à tona a Revelação ou as Escrituras Sagradas, porque isso faz parte do que está sendo colocado em questão. Não como parte de uma forma de vida perfeitamente aceitável, mas como um pressuposto comum que qualquer humano deveria aceitar na argumentação. Parece evidente que dois arguidores que aceitassem já de antemão a verdade das Escrituras não estariam sequer tendo essa discussão.

Afirma-se também que as explicações desse tipo – baseadas na satisfação de um desejo humano de acolhida significativa numa situação básica de desamparo – seriam "psicologistas" num sentido pejorativo, e que explicariam qualquer coisa. Mas trazer à tona elementos psicológicos e existenciais é algo que fazem os próprios pensadores religiosos (Kierkegaard, Marcel, Kung, Otto, etc.). Gostaria de saber o que torna isso "psicologista" em algum sentido censurável, pois boa parte dos escritos cristãos considera também esses aspectos psicológicos como relevantes ao tema. Por que eles não seriam "psicologistas" (em algum sentido censurável) quando apoiam a crença religiosa e o seriam quando a problematizam?

Por outro lado, a explicação não é apenas psicológica, mas também existencial, num viés heideggeriano-sartriano, corrente de pensamento que sempre manteve uma relação de desconfiança crítica a respeito do plano das explicações meramente psicológicas do humano. Heidegger e Sartre não consideravam a angústia, o tédio ou a náusea como meros fenômenos psicológicos, mas como ligados a uma sensibilidade da "condição humana", não redutível, por exemplo, a meras relações causais ou análises de comportamentos. Da mesma forma, não considero que a explicação das religiões como um tipo complexo de resposta à terminalidade do ser seja uma explicação meramente "psicológica" e empírica, mas algo vinculado à situação humana estrutural.

b. As religiões não são recursos simbólicos "irracionais"

Poderá replicar-se que, segundo a minha postura, a única coisa que fazemos o tempo todo diante do ser-terminal do ser é gerar valores positivos contraestruturais (como foi descrito antes); por que não então os religiosos? Bom, é claro e óbvio que a opção *pela aceitação de valores religiosos está plenamente aberta para quem quiser empreendê-la*. Não há nada que impeça alguém de optar por viver uma existência religiosa (e, pessoalmente, creio que se trata

de uma das formas de vida mais densas e sérias que a vida humana pode oferecer). Mas assumir uma forma de vida religiosa é algo muito diferente de mostrar que os conteúdos dessa vida religiosa são universalmente válidos e virtualmente obrigatórios para todos.

A mencionada dimensão existencial das religiões parece absolutamente fundamental, e nada "psicologista", na medida em que pode cumprir um papel essencial dentro das argumentações mais substantivas sobre o tema, por exemplo, em torno da questão da "racionalidade" das crenças religiosas. Pois no momento em que, por exemplo, o humano religioso propõe movimentos ousados como mudar a noção habitual de racionalidade, ou não aceitar a racionalidade em questões religiosas, ou mesmo abandoná-la em benefício da fé, parece relevante se perguntar *por que os humanos em geral estão tão interessados em introduzir essas modificações tão radicais*; qual pode ser a motivação mais básica e profunda para um interesse e uma preocupação tão grandes como para que essas expressivas mudanças epistêmicas, lógicas e éticas se tornem tão prementes, necessárias e incontornáveis.[43] O que é que está ali em jogo de tão inadiável e tão fundamental?

A protoquestão é, pois, esta: mais surpreendente ainda do que a existência de Deus ou a vida após a morte é *o imenso interesse e investimento psicológico, existencial e cultural que os humanos se veem como impelidos a colocar, particularmente, nessas*

[43] Por exemplo, no desafio do chamado "argumento pela melhor explicação", que declara, por exemplo, que se encontrarmos os vidros das nossas janelas quebrados, existe sempre uma série de explicações para esse fato: a) entraram ladrões; b) a polícia estava buscando drogas na vizinhança; c) houve um ataque marciano contra minha casa. O argumento da melhor explicação declara que é mais racional pensar que a) é a explicação, mesmo que as outras estejam disponíveis, inclusive a terceira. Isso costuma aplicar-se à questão das experiências de quase morte que muitos pacientes relatam após acordar, e para as quais existem também séries de explicações: a) são imagens criadas pelas estruturas do cérebro, muitas delas ainda pouco ou nada estudadas; b) são experiências de ressureição que afetam alguns poucos humanos; c) indicam a existência de outro mundo, ao qual teremos pleno acesso somente após a morte. Um crente pode recusar-se a aceitar o "argumento da melhor explicação", colocando essas alternativas mais próximas umas de outras, ou, inclusive, a terceira como sendo a mais plausível. A isso me refiro quando falo de mudanças radicais do nosso quadro conceitual.

*questões.* Quero sugerir aqui que o conteúdo estritamente argumentativo de uma questão poderia ver-se afetado em seu desenvolvimento e poder de convicção quando está carregado de uma *ansiedade existencial* tão elevada, dando a impressão de que o arguidor está disposto *a tudo*, a mudar conceitos, significados de termos, atitudes, percursos intelectuais e até mesmo convicções éticas, somente para tornar mais plausíveis e defensáveis as suas crenças e convicções religiosas.

Os objetos defendidos – existência de Deus, vida após a morte, persistência da consciência através de migrações, etc. – parecem estritamente funcionais e adequados (como luva na mão) a anseios vitais muito fortes, sendo que essas questões não são indispensáveis para preencher lacunas epistêmicas. O fato de serem apresentadas *precisamente* como aquilo que se necessita para satisfazer essa tremenda ansiedade, desperta uma suspeita acerca do caráter tendencioso e previamente comprometido desses objetos, como tratando-se de um conteúdo que jamais poderia ter uma objetividade contrária aos próprios anseios, como se estes não pudessem ser frustrados por absolutamente nenhum contraexemplo que não fosse imediatamente incorporado à construção simbólica, achando nela alguma adequada explicação funcional.

Quando falo em "funcional", não sustento que ter crenças religiosas seja algo de "irracional". Na minha concepção da situação humana estrutural, é perfeitamente racional ter essas crenças, no sentido de essa opção existencial ser plenamente *compreensível*. Num mundo sombrio como o nosso, acuados por um ser que começou a terminar desde o início, onde temos pouco tempo e espaço para agir, onde somos permanentemente ameaçados por atritos infindáveis, onde tudo o que vamos ter e amar vai morrer, talvez, antes de nós mesmos, etc., é perfeitamente compreensível adentrar em crenças religiosas capazes de aliviar essa situação e tornar a vida mais suportável e viável. (Não tenho, por exemplo, nada do desprezo de Nietzsche contra a suposta "fraqueza vital" dos cristãos que se entregariam a essas crenças por covardia e pusilanimidade. Pois o cristianismo é uma resposta perfeitamente adequada

a uma situação de penúria que os cristãos souberam sempre descrever muito bem e diante da qual somos todos "fracos", inclusive o próprio Nietzsche).

Nesse sentido, parece perfeitamente *racional* que os humanos busquem melhorar a sua situação e enfrentar as agruras do ser-terminal do ser das maneiras mais variadas; e uma dessas maneiras é a vida religiosa. Isso é plenamente compreensível do ponto de vista racional, de maneira que não concordo com os representantes do "ateísmo" contemporâneo (Daniel Dennett, Richard Dawkins, etc.) de que seja mais "racional" assumir uma visão científica do mundo do que uma visão religiosa. Trata-se de diversas maneiras, perfeitamente compreensíveis, de lidar com uma situação de desamparo e escassez. Dedicar-se ardorosamente à pesquisa científica é uma forma de vida terminal como outra qualquer.

Ora, uma coisa é afirmar que é racional e compreensível *ter* essas crenças e outra diferente é afirmar que *essas crenças mesmas* são, em geral, racionais e compreensíveis *para qualquer um*, mesmo para aqueles que não assumiram previamente uma forma de vida religiosa. *Podemos entender perfeitamente os motivos racionais que as pessoas religiosas têm para acreditarem em conteúdos estranhos e implausíveis (como ressurreição ou curas milagrosas), conteúdos que qualquer um de nós passaria também a aceitar sem problemas no exato momento em que aceitássemos viver uma vida religiosa.*

Enfrentar a árdua situação humana mediante uma forma de vida religiosa é perfeitamente compreensível, mas podem não ser compreensíveis (para todos) ideias tais como a existência de um Deus salvador que nos ama e que deu leis de comportamento aos homens para eles se salvarem num Julgamento Final, e que para isso mandou seu filho – nascido de virgem – para a Terra para que ele se sacrificasse por todos os humanos, filho que levou uma vida perfeita e que teve o poder de ressuscitar pessoas; ou a crença de que vivemos muitas vidas, algumas delas como coisas ou animais num processo de purificação. Todas essas questões serão perfeita e coerentemente aceitas por humanos que já assumiram uma existência religiosa de certo tipo, mas não por qualquer um.

*Não se trata de conteúdos ou verdades que se imporiam de fora a qualquer tipo de vida, mas, pelo contrário, conteúdos ou verdades que fazem pleno sentido já tendo assumido certo tipo de vida*. Tais ideias podem ser aceitas dentro de certo tipo de pensamento e de certa forma de vida que é perfeitamente viável, *mas que não podem ser consideradas questões diante das quais todos os seres pensantes teriam que se posicionar, mesmo que negativamente* (por exemplo, declarando-se "ateus" ou "agnósticos"). Passo a examinar melhor esse ponto.

c. As religiões não apresentam uma questão obrigatória para o pensamento

O ser humano disposto a abraçar essas convicções relativizando (ou mesmo abandonando) a racionalidade comum é plenamente coerente, enquanto não pretenda ter descoberto algo que deva valer para toda a humanidade, uma espécie de verdade absoluta que todo mundo teria que aceitar, ou diante da qual todo mundo deveria se posicionar.[44] Kierkegaard assumiu o religioso como um salto no irracional e inclusive no imoral, como não mantendo qualquer continuidade com a lógica ou a ética. Eu respeito enormemente essa postura por sua coerência e coragem; mas *trata-se de um tipo de pensamento que confere ao religioso uma relevância que não é impositiva, mas produto já de uma determinada atitude que se pode assumir ou não*, com independência da admiração ou a repulsa que nos provoque (Nietzsche tinha repulsa pela vida religiosa, enquanto eu tendo a vê-la com admiração e respeito).

[44] Que não se diga, no melhor estilo *tu quoque*, que eu também pretendo ter descoberto algo que deve valer para toda a humanidade: o ser-terminal do ser. Gastei muitas páginas em argumentos e descrições, enquanto não consigo imaginar argumento filosófico capaz de mostrar, em lógica informal, que homens podem nascer de virgens e mortos podem ressuscitar. O ser-terminal do ser não é um objeto de fé; pode ser, no máximo, uma ideia mal argumentada. Em nenhum momento eu pretendo ter descoberto alguma verdade válida para toda a humanidade, mas apenas desenvolvido uma linha de argumento que não permito que se desqualifique como absurda, insustentável ou incabível. E tampouco desqualifico a perspectiva religiosa como absurda, insustentável ou incabível.

O problema é que quando um humano se converte ou passa a aceitar essas coisas, ele precisa, como parte de seu recurso simbólico, que aquilo seja visto como objetivo (por exemplo, como "revelação"), e não meramente como recurso simbólico. Isso não seria suficiente para seus propósitos funcionais, consoladores e de busca de sentido, o que torna muito difíceis as relações com humanos religiosos (por mais que estejamos dispostos a respeitar plenamente suas opções, como é meu caso), *pois eles pretendem que eu esteja obrigado a sofrer a mesma transformação existencial que eles, e pensam que eu sou um ignorante, que estou submetido a uma espécie de "cegueira" para algum tipo de "verdade" – as "verdades da fé" –, me limitando a utilizar "apenas" a minha razão e não também a revelação,* e coisas do gênero.

Podemos não aceitar essas atitudes, mas elas são perfeitamente *compreensíveis*. Entretanto, muitos cristãos (se algum) não vão se satisfazer dizendo a si mesmos: "Na verdade, sou cristão em virtude de uma escolha existencial pessoal. Eu sei que não há nada de objetivo que corresponda a minhas crenças. Trata-se de um recurso simbólico ao qual eu mesmo dou uma dimensão objetiva, e assumo esse recurso para fugir do meu próprio desamparo". No capítulo anterior, eu já disse que a vida humana não tem qualquer valor positivo dado, que todos os valores positivos são criados no intramundo. Os valores religiosos podem ser vistos como parte desses valores. Mas o que acontece é que *uma parte importante dessa criação é considerar esses valores como não sendo criados, mas dados*. Trata-se de uma criação existencial que constitui a sua própria "objetividade" como parte da criação de valores.

Todos nós somos membros de uma ou outra cultura que sustenta (e se sustenta) invariavelmente (em) alguma religião mais ou menos oficial. *Mas eu não penso que pelo mero fato de pertencermos a uma cultura que professa uma religião, sejamos obrigados como filósofos a levar em conta essa religião – seja aceitando-a ou negando-a – em nosso próprio pensamento*. Às vezes tem me sido dito que eu não posso ignorar um fenômeno tão fundamental na cultura ocidental como o "problema da existência de Deus", e que esse problema não

pode ser ignorado como faríamos com a questão da existência da fada do dente, Humpty Dumpty ou Ulisses. *Mas, por que não?*

Segundo a perspectiva aqui assumida, os valores em geral, não apenas os religiosos, surgem – como foi mostrado antes – da criação intramundana de valores de maneiras reativas ao ser-terminal do ser. Somos nós, humanos, os que fazemos com que as coisas adquiram ou percam valor. Não há nada que seja "valioso em si" com independência de investimentos valorativos individuais ou comunitários. De maneira que eu diria, sim, que a única diferença entre o suposto "problema da existência de Deus" e o problema da existência de Ulisses, consiste no tremendo investimento cultural que as comunidades humanas dispensaram ao primeiro problema, e que foi se avolumando ao longo dos séculos até adquirir hoje em dia uma força descomunal e algo assustadora. Trata-se da diferença entre construções de ficções recreativas e estéticas e concepções das quais depende a sustentação vital mais profunda de muita gente.

Nada impediria, dentro da criação intramundana de valores, que tivéssemos hoje uma cultura em torno da existência de Ulisses ou do Diabo. É apenas certo tipo de interesse existencial específico o que faz com que as culturas invistam ardentemente na instauração de uma cultura da existência de Deus ou da imortalidade da alma. Trata-se de opções contingentes, mas profundamente motivadas por uma situação inicial que amedronta e exige uma resposta. Ulisses ou Dom Quixote podem ser vistos como criações fictícias, feitas para divertimento ou impacto estético (embora eu pense que são muito mais do que isso), enquanto os simbolismos religiosos têm a ver diretamente com a gravidade e seriedade da vida, da sobrevivência, do sofrimento, da instalação do humano no mundo. Por isso, não deveríamos colocar essas simbologias no mesmo nível. Os investimentos religiosos têm uma seriedade dramática da que carecem as criações literárias ou cinematográficas.

O que poderia ser ofensivo para o humano religioso é aceitar que as religiões são invenções meramente fictícias; e realmente não o são. Dizer que as

religiões são recursos simbólicos é algo muito mais aceitável do que parece. É evidente que Deus é uma entidade de tipo espiritual e não material, e que Ele será encontrado num nível de criação espiritual dentro de uma vida religiosa (o que poderá não acontecer nunca em muitas vidas). Dentro desse tipo de vida, Deus será uma realidade revelada. Mas não podemos analisar o fenômeno religioso já aceitando a revelação (que só tem pleno sentido já dentro de uma vida religiosa) sem cometer *petitio principii*.

Aqui a questão é realmente delicada, porque o humano religioso quer que o que ele vive seja universal, com o qual não permite que o não religioso viva uma vida verdadeira e autêntica, mas um mero engano.[45] Pelo seu lado, o humano não religioso quer que todo o fenômeno religioso seja visto como um recurso simbólico. Mas aqui há uma assimetria em favor do não religioso, pois com a sua atitude ele pode não estar impedindo o religioso de viver uma vida perfeitamente genuína e autêntica, nem considera que ele esteja enganado. Apenas não quer aceitar a vivência do religioso como universal e, portanto, como algo obrigatório também para ele. Enquanto o religioso quer englobar o não religioso na sua vida religiosa, o não religioso – como eu o concebo – não quer englobar o religioso em sua vida não religiosa (como sim pretendem fazê-lo os "ateus contemporâneos").

Aceitar, já em uma vida religiosa, que Deus é realmente uma revelação e não uma criação simbólica é muito espaço que o não religioso (em meu sentido) deixa para o religioso. Apenas interdita ao religioso seu desejo de assumir a religião como uma verdade absoluta à qual todos deveriam se submeter (algo que transgrediria a lógica negativa). Enquanto o religioso pretende ter descoberto uma verdade para todos, o não religioso (em meu sentido) não pretende isso. O não

[45] Essa atitude foi particularmente trágica na conquista de América, onde o cristianismo viu a si mesmo como a Verdade Absoluta à qual os indígenas americanos tinham simplesmente que se submeter, abandonando todas as suas anteriores crenças como "equivocadas".

religioso não quer converter o religioso ao não religioso, mas apenas quer que o religioso aceite o religioso como uma séria e poderosa opção de vida entre outras.

*O ponto* é que *eu não sou obrigado a considerar seriamente uma questão e a me posicionar diante dela somente porque a comunidade na qual por acaso fui nascido fez, ao longo dos séculos, um imenso investimento cultural de valores nessa questão que eu simplesmente herdo pela minha pertença, perfeitamente acidental e fortuita, a um determinado meio cultural.* Eu não tenho por que considerar relevante tudo aquilo que a cultura a qual, por acaso, pertenço considera como tal (apesar de que, habitualmente, o processo de "educação" de uma criança é entendido, unilateral e impositivamente, como um modo de introduzi-la na cultura vigente, algo que não deveria marcar para sempre a trajetória de um ser pensante). Essa recusa é ainda mais forte se eu aceitar uma explicação existencial – para mim plenamente convincente – dos motivos pelos quais a mera cultura à qual pertenço assumiu esses recursos simbólicos que eu sou agora compelido a levar em conta, mesmo para contestá-los ou rejeitá-los.

Eu não penso que as religiões sejam obrigações para o pensamento. *Pelo contrário, elas têm que ser previamente aceitas por certo tipo de pensamento como sendo importantes, o que é perfeitamente legítimo de fazer como uma opção existencial entre outras*. Elas não se "impõem" *per se* como relevantes *para qualquer pensamento*, mas já um tipo particular de pensamento tem que tê-las admitido como relevantes. As religiões são recursos simbólicos que interessam aos pensadores religiosos (sejam teístas, céticos, ateístas ou agnósticos), *mas que não têm qualquer apelo peremptório para o pensamento em geral. N*ão são fenômenos diante dos quais o pensamento tenha necessariamente que se posicionar. Nesse sentido, não há algo como "o problema da existência de Deus" diante do qual todo mundo teria obrigatoriamente que se posicionar de um ou outro modo, de maneira "ateísta" ou "teísta" ou "agnóstica". Não me interessa se a cultura à qual pertenço casualmente tornou essa questão "fundamental". Essa não é

uma taxa que eu deva pagar para poder pensar. Posso não ter interesse em jogar certos jogos culturais dentro dos quais fui por acaso criado.[46]

Mas se isso for assim, perguntas como "Você acredita ou não acredita em Deus, é crente ou não crente?" cometem, todas elas, a chamada "falácia da pergunta complexa",[47] pois eu não tenho forçosamente que me inserir em alguma dessas alternativas. Nesse sentido, *eu não gostaria que a minha postura aqui delineada fosse denominada de "ateia", "agnóstica" ou "materialista" ou mesmo de "cética", porque todas essas posturas pressupõem que eu mesmo dou uma importância "objetiva"* às religiões e aceito que tenho que me posicionar diante delas. Mas eu não sou "ateu" pelo mesmo motivo que não sou crente ou teísta ou agnóstico: porque não reconheço que exista um problema universal que se chame "o problema da existência de Deus" diante do qual eu tenha que me posicionar (dizendo que "existe" ou que "não existe", se "acredito" ou "não acredito"). Dizer, por exemplo, que "não acredito" é já conceder que há uma questão diante da qual tenho que decidir se vou acreditar ou não (uma questão, por outro lado, perfeitamente irrelevante para quem vive genuinamente uma existência religiosa, que não se baseia em "crenças", mas em atitudes e escolhas existenciais profundas).

A "existência de Deus" é um "problema" já para aqueles que lhe dão importância, seja pelo viés teísta, seja pelo viés ateísta ou agnóstico. *Eu não*

[46] Sempre constitui um paradoxo intrigante o fato de a sustentação de verdades supostamente necessárias e absolutas – como as que as religiões pretendem ter alcançado – repousar, em última instância, na mais pura e radical contingência. O cristão ou o muçulmano defendem ardentemente crenças absolutas, mas eles são cristãos e muçulmanos apenas pelo acaso de terem nascido em certos setores do planeta. O caráter absoluto de uma ideia ou crença se provaria muito melhor se, por exemplo, na sua chegada em América, os indígenas estivessem já adorando Jesus de Nazaré fervorosamente. Isto mostraria que certas ideias são necessárias e se impõem a todas as mentes. Mas o que mostram nossos estudos é que as crenças "universais" e "absolutas" surgem em territórios assinalados, e que os humanos as abraçam ardente e fanaticamente apenas em virtude do fato, absolutamente contingente, de terem nascido ali e não em outro lugar.

[47] Cfr. Copi (1981, p. 84-85) e Pirie (2008, p. 32-34).

*creio que exista tal problema* e, portanto, não devo ser considerado um "ateu", porque um ateu é alguém que aceita que há um problema diante do qual tem que se posicionar negando que "exista um Deus" (como é o caso de Daniel Dennett e outros que se autotitulam "ateístas", e com isso ficam atrelados ao que negam). Não é que eu "não creia", ou que eu seja um "descrente", mas pura e simplesmente penso que não há – não em termos absolutos, mas para uma existência que não é já religiosa – uma questão diante da qual se possa sequer colocar a possibilidade de uma "crença" ou do contrário.

Isso é assim tanto para aquele que assumiu uma vida religiosa quanto para aquele que não a assumiu. Nenhum deles tem que se posicionar diante de um universo de crenças, mas simplesmente assumir ou não assumir uma forma de vida (e de morte). É muito diferente declarar que alguém é ateu *de dizer que alguém não assumiu uma forma de vida religiosa*. A primeira expressão é tendenciosa, porque pressupõe que aquele que não assumiu uma vida religiosa se posicionou diante de uma opção real. Mas não há isso; esse ser humano, simplesmente, não vive uma vida religiosa.[48]

Os religiosos diminuem a importância da sua vida religiosa, e da vida religiosa em geral, ao colocar a questão em termos intelectualistas de "acreditar" ou "não acreditar" em certos conteúdos pretensamente objetivos (a existência de Deus, a vida após a morte, o Juízo final, etc.). Mas não se trata de "crenças". Essas coisas não são meros "conteúdos mentais" que estão ou não estão presentes em certos

[48] Habitualmente as perguntas parecem comprometer menos do que as asserções, no sentido de que quando apenas pergunto algo, não estou me comprometendo com nenhuma afirmação. Mas em terreno religioso, dentro do escopo dessa minha consideração, é precisamente a afirmação taxativa a que não tem nenhum problema, enquanto a pergunta sim é problemática. Aqui a pergunta é mais comprometedora do que a asserção, porque se esta for feita a partir de uma vida religiosa, ela tem pleno sentido, enquanto a pergunta pressupõe que todos (religiosos ou não religiosos) tenhamos que responder a ela de alguma forma, o que não é aceitável. Quem faz a pergunta ("Existe Deus?") pretende impor um compromisso muito maior aos outros do que aquele que, em sua vida religiosa, simplesmente afirma que Deus existe, o que é perfeitamente evidente dentro da sua forma de vida, e não pretende nos impor nada, mas apenas asserir a crença que tem todo o direito a ter.

universos de crenças. Ser um humano religioso não é ter um montão dessas crenças na cabeça. Ser um humano religioso é assumir e aceitar existir uma vida religiosa, que consiste, entre outras coisas, em passar a ter certas crenças. Mas o originário e básico é a conversão, a decisão – não forçosamente reflexiva – de passar a ter uma vida religiosa, de passar a ver o mundo religiosamente, experiência aberta a qualquer um (inclusive a mim ou a Dennett).

"Tornar-se religioso" não é primariamente adquirir uma série de "convicções" intelectuais, mas aceitar viver certo tipo de vida. Qualquer um de nós pode tornar-se religioso da noite para o dia, não se precisa de nenhum preparo intelectual para isso. Mas aqueles de nós que não estamos interessados por enquanto, ou talvez nunca, em nos converter (embora não se exclua que o excruciante apelo do sofrimento nos leve a isso),[49] não somos "ateus" ou "descrentes", mas apenas humanos que escolheram viver outros tipos de vida em que essas coisas simplesmente não aparecem e nem sequer se colocam como problemas.

d. A opção religiosa não pode eliminar o pensamento da terminalidade do ser nem vice-versa

Se eu estou falando aqui dessa questão pela última vez, porque não creio que o assunto valha a pena, dentro de meu pensamento, é porque alguém poderia tentar *refutar* – como já me aconteceu em discussões – os resultados da minha demonstração do desvalor da vida humana e da ética baseada nele, alegando que eu não vejo outras "dimensões do humano" nas quais "nem tudo acaba com

[49] Conta-se que um contemporâneo de Hume teria se deslocado para a casa do filósofo quando este estava morrendo, para ter a satisfação de ver um ateu ou agnóstico aceitando Deus nesse momento dramático da sua vida. Não sei qual foi o desfecho real dessa história, mas mesmo que Hume tivesse aceitado Deus naquele momento, isso não teria provado que as religiões não são recursos simbólicos para enfrentar a terminalidade do ser, mas, pelo contrário, isso teria provado essa tese. Mesmo um ateu ou agnóstico sofre as agruras do mundo e pode ser vencido por elas até o ponto de renegar suas ideias. Nada disso as refuta argumentativamente, mas mostra apenas a fraqueza humana para defender ideias até o fim.

a morte", que a morte pode ser "uma porta de entrada outra dimensão" para a qual eu "não tenho sensibilidade", e que o ser-terminal do ser "não é a última palavra". Existe até um tipo de "ceticismo" muito difundido inclusive entre cientistas, segundo o qual a afirmação de que vamos morrer totalmente, de que o nosso espírito morre da mesma forma que o corpo e junto com ele, é apenas uma hipótese indutiva que não pode ser comprovada nem refutada.

Penso que, *com as informações de que dispomos* – que são aquelas com que trabalha hoje a minha filosofia, mas que poderão mudar em qualquer momento – não temos nenhum motivo para pensar que vamos sobreviver à morte do nosso corpo, a não ser o nosso desejo de que seja assim. *A certeza de que vamos morrer totalmente não é, como se coloca, uma tese "materialista", mas pura e simplesmente o que qualquer pessoa comum pode constatar, sem ter de complicar-se com as sutilezas e complexidades do "materialismo" como postura filosófica*; não é sequer uma "tese", mas a pura constatação da nossa condição até hoje, com os dados de que dispomos e que sempre poderão (e deverão) ser revisados diante de novas evidências.

Acontece que, como esse fato é muito agressivo, os humanos procuram, compreensivelmente, emitir valores para transcendê-lo. Os humanos mais simples e com menos recursos intelectuais, fazem isso de maneiras mais elementares que os intelectuais, que escrevem longos e argumentados livros sobre o tópico, mas todos fazem basicamente o mesmo. Seria longo e demandaria outro texto mostrar como a literatura sobre "vida após a morte", imortalidade, "experiências próximas da morte" e ressurreição, em algum momento de suas intermináveis e ansiosas arguições, pressupõe algo que já faz parte do que deveria ser provado, pressupostos que estão já vinculados a um tipo peculiar de vida. Apenas humanos já religiosos – que, a rigor, não precisariam de prova

alguma! – aceitarão esses pressupostos, que são inaceitáveis, ou sem sentido, para aqueles que, precisamente, deveriam ser convencidos.[50]

É evidente que se você mantém algum tipo de referencial religioso, a tese do desvalor da vida não procede. Mais ainda: é precisamente para que não proceda que uma grande parte das religiões existe (ou talvez todas elas). Mas a existência de seres humanos que resolvem no intramundo a questão do ser-terminal do ser de uma maneira religiosa – o que, insisto, é plenamente legítimo e compreensível – não afeta a tese do ser-terminal do ser, já que isso pode, com toda plausibilidade, ser visto como uma resposta à terminalidade entre outras. A forma de vida religiosa não prova que eu tenha "esquecido uma dimensão importante da vida humana" que contestaria as minhas teses. Apenas aponta para outra maneira de livrar-se do problema, uma maneira legítima, mas sempre opcional, e que não "refuta" as teses naturalistas, assim como estas tampouco impedem de assumir opções religiosas – na medida em que estas não pretendam ter achado uma verdade absoluta que todo mundo teria que aceitar.

---

[50] Algumas referências da profusa literatura sobre esse tópico: *The dream of eternal, life:* biomedicine, aging and immortality (Mark Benecke, 2002), *Life after death*: the evidence (Dinesh D'Souza, 2009); *Erasing death*: the science that is rewriting the boundaries between life and death (Pamia Young, 2013); O cérebro espiritual (Mario Beaurergard; Denyse O'Leary, 2010); *The Handbook of near-death experiences*: thirty years of investigations (Holden, Greyson, James, 2009); *Science and the near-death experience*: how consciousness survives death (Chris Carter, 2010), *Evidence of the after-life*: the science of near-death experiences (Long, Perry, 2010); *The soul hypothesis*: investigations into existence of the soul (Goetz, Baker, 2010), além da profusa literatura antimaterialista e em favor do dualismo publicada recentemente. (Devo a quase totalidade destas referências a Fábio Salgado). Aqui, realmente, se coloca a difícil situação aludida no início desta seção: para sustentar que esta literatura não é conclusiva em mostrar, cientificamente (como se pretende) que a morte física não é o fim de tudo e que existe algo além, haveria que se entrar nessa literatura e gastar um tempo enorme para mostrar as *petitio principii*, os saltos inferenciais, os problemas com os argumentos pela melhor explicação, etc., uma tarefa que, pelo meu próprio projeto de vida (que eu tenho direito a assumir), não estou nem um pouco motivado a empreender (pois tenho outros projetos que me interessam mais). Precisamente, posicionar-se diante daquilo que, dentro de certa perspectiva e numa forma de vida (perspectiva e forma de vida que não pretendo, de maneira alguma, universalizar nem impor a outros), não faz o menor sentido, é já aceitar ser "sugado" pela temática nos umbrais da qual eu preferiria, em todo meu direito, me manter.

Por outro lado, essa objeção confunde persistentemente mortalidade com terminalidade. Gastei algum tempo no primeiro capítulo para explicar como, indo da morte para a mortalidade, e da mortalidade para a terminalidade, chegamos a estruturas mais abstratas da existência. A morte é habitualmente entendida como MP, a morte pontual que acontece regularmente às pessoas quando param de respirar e as enterramos ou cremamos e ficamos falando delas e não as encontramos mais na rua ("*y ya no almuerza*", como cantou o grande poeta peruano César Vallejo). Isso é, fenomenologicamente, a MP, independentemente do que muitos humanos acreditam que aconteça quando outro humano se apaga (vai para outro lugar, transmigra, etc.). Mesmo que aceitemos que alguma coisa acontece após a MP, a MP acontece, e isso é um fato, inclusive um referencial indispensável para qualquer discurso sobre vida após a morte (para haver "vida após a morte", antes tem que haver morte).

A "mortalidade", por outro lado, já é uma estrutura mais abstrata, e não coincide com a mera morte, mas com o nascimento. Trata-se da situação de desgaste e definhamento na qual estamos colocados desde sempre, e que a MP simplesmente consuma. Estamos sujeitos permanentemente à mortalidade, mesmo que não mortos, embora perfeitamente sadios, jovens, em plena atividade, etc. "Terminalidade" é uma estrutura ainda mais abstrata e é a categoria decisiva nas minhas considerações. Primeiro, ela atinge a totalidade das coisas, mesmo as não vivas, ou seja, as que não "morrem" estritamente, mas *acabam*, começando a acabar no mesmo instante em que se instauram. Casas, empregos, relações humanas, cultivos, instituições, empresas, associações, veículos, etc., são fabricados ou começados, mas carregam sua terminalidade consigo. Podem demorar séculos para se acabarem – como as estrelas – mas acabam pelo mesmo fato de terem começado (o segredo da eternidade dos deuses é não ter nascido nunca).

Em segundo lugar, a terminalidade humana se manifesta na tripla dimensão do atrito, tantas vezes reiterada, dor-desânimo-inabilitação moral. *Essa tripla dimensão não seria resolvida pela obtenção da imortalidade*, ou pela

detenção do processo de envelhecimento. Antes pelo contrário, o desânimo, especialmente na forma do tédio, talvez ressurgisse com novas forças e estilos numa vida imortal. Também a dor e a inabilitação moral aumentariam, no sentido das perseguições e injustiças que os humanos criariam em torno da obtenção da vida imortal para alguns em detrimento de outros.

Com efeito, se a nossa pobre e curta vida mortal já motiva essa terrível luta de todos contra todos que tem sido a cruenta história da humanidade, imagine o que os humanos fariam uns aos outros em prol da obtenção de uma vida imortal. Milhares de humanos seriam mortos porque muitos (ou todos) gostariam não envelhecer e continuar vivendo para sempre, o que tornaria a vida na terra inviável. Tudo isso é manifestação da terminalidade do ser, que não coincide com mortalidade nem com morte. Enquanto mais "valiosa" se tornasse a vida (supondo que a imortalidade fosse um valor positivo e não uma nova maldição), mais acirrada se tornaria a luta entre humanos para conservá-la a qualquer preço. Assim, *mesmo que a morte pudesse ser alguma vez vencida, isso não implicaria vencer a terminalidade*. Pelo contrário, talvez a tripla dimensão da terminalidade fosse exacerbada, pois a imortalidade de alguns, certamente, implicaria a morte sumária de milhões.

Para quem está dentro de uma forma de vida religiosa, argumentos que sustentem não haver evidências suficientes sobre imortalidade ou vida após a morte (que não surjam já dentro de vidas religiosas nas quais essas experiências são perfeitamente aceitáveis) não terão qualquer efeito. Por isso, todas essas polêmicas entre racionalistas e fideístas – como as sustentadas pelos quatro cavaleiros do ateísmo, Daniel Dennett e seus colegas cientistas – parecem perfeitamente ociosas, não porque as formas de vida religiosa tenham em seu favor os melhores argumentos, mas porque elas não precisam de argumentos nem se sustentam sobre eles. Certa atitude de superioridade dos cientistas a respeito de religião, como se constituíssem uma cruzada em prol da "civilização" contra a superstição, além de uma legítima preocupação contra o fanatismo e

a intolerância (que não são exclusivas das vidas religiosas), não é claramente sustentável tal como apresentada. Não há nada que formas científicas de vida tenham de "superior" do que vidas religiosas, em um sentido absoluto.

Mas, precisamente,porque a ideia do ser-terminal do ser se sustenta, penso que jamais os humanos, em geral, poderão prescindir totalmente de religiões, no sentido de precisarem de um estímulo transcendente para suportar o sofrimento. O mundo continuará sendo assustador como o pensamento negativo declara que é, como para garantir longa vida às opções religiosas, embora, em casos particulares (como o meu) o recurso simbólico das religiões não se torne necessário. Não porque o nosso mundo seja suficientemente "maravilhoso" para não ter de postular outros melhores (como Dennett e outros cientistas gostam de declarar), mas porque, para muitos de nós, esse recurso aumentaria ainda mais o nosso desespero em lugar de atenuá-lo. A vida pode ser um maravilhoso objeto de contemplação, mas continua sendo algo terrível de ser vivido. E isso será sempre um poderoso e atendível motivo para abraçar uma vida religiosa, opção da qual nenhum de nós está isento.

## 3.4 Matar (acerca da recusa radical do heterocídio na ética negativa)

### *3.4.1 "Não matarás"?*

Apenas em aparência vigora em sociedades afirmativas um imperativo forte de "não matar", tal como se poderia inferir dos inflacionados discursos sobre "a sacralidade da vida". A vida dos outros dista muito de ser "sagrada" entre nós. Pode-se dizer, no máximo, que vidas humanas são poupadas na estrita medida em que satisfazem certas condições simbólicas, se passarem pelos severos testes das culturas, fora de cujos mecanismos, às vezes insondáveis, a vida humana – e animal em geral – aparece muito frequentemente em risco.

Quando não há simples indiferença, descaso ou negligência – como nas políticas públicas que permitem que milhares de humanos morram por falta de atendimento médico ou de alimentação adequada – há em vigor duas poderosas ideias em sociedades afirmativas que têm significativo predomínio sobre a interdição de matar: a *legítima autodefesa* e a busca de *segurança*, ambas intimamente ligadas. Segundo essas duas ideias, podemos matar sempre que seja para "nos defender" e sempre que seja para "garantir a nossa segurança", o que coloca em nossas mãos uma poderosa arma de eliminação de qualquer "outro" que, alegadamente, nos coloque em risco. Potencialmente, todos os seres humanos podem passar a nos ameaçar e constantemente somos levados a nos "defendermos".

É claro que, no estado atual das sociedades humanas, não estamos constantemente nos enfrentando uns aos outros em lutas a morte nas ruas ou em lugares públicos, como já aconteceu no passado. Mas na simples ameaça de um acidente de carro ou de um colega de trabalho irritado, pode esconder-se um perigo de morte, ou uma situação na qual somos obrigados subitamente a "nos defender". No âmbito do trânsito ou dos espetáculos esportivos populares, isso é ainda mais ostensivo. Constantemente estamos nos furtando a entrar em lutas mortais, mas sempre potencialmente dispostos a "nos defender". E, de fato, há humanos que concretamente *nos ameaçam* sob a forma de assaltos, abusos policiais (sobretudo se formos muito pobres) ou abordagens violentas, ofensas, pequenas invasões, insultos e agressões.

Não apenas as nossas vidas estão em risco, mas também a daqueles que nos ameaçam, em particular a vida dos assim chamados "delinquentes". Ao transgredir as regras sociais, esses humanos perderam gradativa ou rapidamente o caráter alegadamente "sagrado" de suas vidas e podem ser livremente mortos pelas "forças da Ordem", ou por qualquer cidadão que esteja apenas "se defendendo" deles. Bandidos na vida diária e soldados inimigos numa guerra são mortos com todos os beneplácitos da sociedade. Ela vai nos agradecer e inclusive nos recompensar, mesmo quando esses humanos

não estiverem nos ameaçando diretamente. Fora desses casos claros, qualquer humano – mesmo parente, amigo, colega, empregado ou fornecedor, mesmo aquele jovem desconhecido que passa regularmente pela porta da minha casa – pode, certo dia, tentar fazer algo que me ameace, e que me leve a não mais considerar a sua vida como "sagrada".

Quando os autores de livros de ética e de bioética falam, pois, da "sacralidade da vida" não estão pensando na vida de ladrões, assassinos, ditadores cruéis ou soldados inimigos. Supõe-se que estes perderam, de alguma forma, suas imunidades (e às vezes até a sua humanidade) e podem ser mortos sem problemas. Além do mais, uma enorme massa de humanos é dispensável para as políticas públicas. Sem se deixar enganar pelos discursos edificantes, em sociedades afirmativas matam-se comunidades inteiras dentro dos cânones da moralidade vigente e em estrita observância de suas regras, seja por descaso, indiferença, incompetência, venalidade, corrupção, legítima defesa ou segurança.

É muito alto o número de mortos de nossas sociedades afirmativas e essas mortes adquirem quase valor sacrificial, no sentido de uma imolação necessária para que essas sociedades continuem funcionando "a contento". A produtividade desenfreada, o descaso pelo meio ambiente, as baixas verbas para saúde pública e a indiferença em relação à pobreza e aos sofrimentos de comunidades marginais (como os indígenas) são atitudes *heterocidas*, no sentido de políticas em que a vida humana singular deixou de interessar.

Assim, numa ética que proclama em todo momento que a vida é "sagrada", a vida do outro corre, efetivamente, sério risco e pode ser suprimida com extrema facilidade. É permitido matar regularmente, "em legítima defesa", humanos que quebraram, de alguma forma, o pacto social. A mais sinistra dessas permissões para matar é a chamada "pena de morte", na qual friamente um conjunto de humanos decide, assumindo o poder da natu-mortaleza, que outro humano deverá morrer, matando-o numa cerimônia organizada e assistida. "Guerras justas", combate à delinquência, "pena de morte" e abortos

terapêuticos (o que significa pena de morte para o feto, como veremos no capítulo 4) são situações dentro das quais as sociedades afirmativas matam dentro da moralidade (e da legalidade).

É também curioso notar o contraste entre a frieza com que se mata nas nossas sociedades e a total condenação do suicídio. Sociedades afirmativas são lugares onde o outro corre sério risco, mas nós mesmos somos indefinidamente preservados. Se alguém tem que morrer, que seja o outro em seus diferentes nomes: delinquente, estranho, inimigo, filho indesejado; ou, simplesmente, pobre, sem recursos, sem poder, marginalizado, explorado ou desempregado, dispensável mesmo para a exploração. "Matar" tem que ser entendido, pois, em seu mais amplo sentido. Não apenas "assassinos" matam. Atitudes, ações e políticas públicas também o fazem.

Por outro lado, e também paradoxalmente, na ética negativa, que proclama que a vida não tem qualquer valor intramundano positivo a não ser aquele que nós mesmos criamos, a vida do outro é, a princípio, inviolável sem qualificações. Desde a publicação da *Crítica de la moral afirmativa*, tem sido difícil para os leitores da ética negativa entender por que o suprimir a vida de outro humano é absolutamente injustificável do ponto de vista ético-negativo, uma vez que ela aceita de início a tese radical da falta de valor estrutural da vida humana,[51] pois o preconceito afirmativo é que algo não pode ser suprimido (ou é "inviolável")

[51] Já na aparição da primeira edição desse livro em 1996, foram publicadas resenhas nesse sentido. "*Cabrera, después de haber negado el valor de la existencia, afirma que 'en una ética de primer grado, la vida del otro es absolutamente inviolable' (Crítica, p. 164). He repasado el libro para ver cómo justificaba esta afirmación, pero no he conseguido aclararme. Igual que todo sistema formal se basa en un axioma, me temo que la ética necesita conceder algún valor a la vida humana para iniciar su construcción teórica. Si se niega, no encuentro ninguna razón para mantener la inviolabilidad negativa de la vida ajena*". (J.A. Marina, "Ética intempestiva", ABC Cultural, Barcelona, 1996). Esse é um bom exemplo de leitura não atenta. Algo não precisa possuir um valor positivo para ser objeto de respeito. É, em todo caso, o nosso respeito o que constitui esse valor. Espero que esse ponto esteja esclarecido – e devidamente rejeitado – depois das longas explicações do capítulo 1.

por possuir algum valor (e um corolário disto, muito utilizado em éticas afirmativas, é que algo sem valor pode ser destruído).

De maneira geral, em éticas negativas a exigência moral nos impõe levar em conta também os interesses de outros. E se tal interesse inclui continuar vivendo, mesmo uma vida miserável, a ética nos exige respeitar esse desejo, com independência do "valor" do que pretenda ser conservado. Ninguém tem direito a dizer, externamente, que a vida de outro não merece continuar sendo vivida; isso tem que ser decidido por cada um. A isso tenho chamado "inviolabilidade negativa".

Para ainda esclarecer melhor esse importante conceito: eu não tenho direito de dispor da vida de outro porque, estruturalmente falando, a minha vida tem o mesmo valor intrínseco que a vida daquele que pretendo suprimir; ou seja, nenhum (temos ambos o mesmo desvalor estrutural), de tal forma que, mesmo que suponhamos que a vida do outro não tem qualquer valor intrínseco, não estamos em condições estruturais de suprimir ninguém que não deseja ser suprimido. (Diferente é o caso daquele ser humano que nos pede que o matemos; nesse caso, matá-lo terá sido cumprir com seu desejo, como no suicídio assistido). Cada um deverá decidir em cada caso se poderá e quererá continuar lutando contra o ser-terminal de seu ser inventando valores reativos.

Mesmo quando há a desvalia estrutural, esta nos iguala a todos e torna injustificável qualquer dispor manipulativamente da desvalia do outro, já que se trata da mesma desvalia em todos nós. Ninguém tem direito de decidir externamente pelo outro, acerca do que fará com sua falta de valor. Não posso, pois, matar alguém porque careça de valor estrutural. Pelo contrário, é o fato de não tê-lo o que o torna inviolável, posto que eu tampouco tenho valor estrutural e não posso decidir por ele.[52] Estamos quites e tirar o outro da sua situação de desvalia seria uma manipulação. No caso de humanos já vivos, a exigência de

[52] Lembrando o que foi dito sobre "falácia naturalista", é claro que a interdição de matar como, mais adiante, o desaconselhamento moral da procriação, não são logicamente "deduzidos" da igualdade da situação estrutural. Essas normas devem ser decididas a partir dos dados fornecidos pela descrição dessa situação,

respeito pelo interesse do outro priva sobre a desvalia estrutural de seu ser (depois veremos que isso se inverte no caso de possíveis seres que ainda não nasceram).

É precisamente dentro desse estremecedor tema do matar humanos – para o qual teríamos que adquirir uma imensa sensibilidade, atualmente adormecida nas formas de vida competitivas, agressivas e autoafirmadoras que, de alguma forma, somos obrigados a levar – que se entende mais claramente a minha noção das éticas afirmativas serem todas "moralidades de segundo grau". O "não matarás!" afirmativo funciona já dentro de uma transgressão desse mesmo princípio: "Não matarás aqueles que não te ameacem", "Não matarás aliados", "Não matarás aqueles dos que não precisas te defender", etc. Nas "éticas da vida", mata-se, paradoxalmente, "em nome da vida". Mas éticas de segundo grau não são demasiado meritórias, visto que inclusive entre bandidos há moralidades de segundo grau (códigos de honra dentro do crime).

A questão não é, pois, primariamente, se estamos ou não sendo éticos, mas saber detectar *em que lugar da rede holística de ações os humanos estão pretendendo – e talvez conseguindo – ser éticos*. Pode-se ser moral dentro das maiores transgressões éticas.[53] Às vezes tem sido dito que o "progresso moral moderno" a respeito da moral antiga, consiste em que hoje temos uma moralidade capaz de incluir *a todos*, e não apenas a gregos, homens livres ou nobres. Isso não é verdade: a nossa moral moderna é tão discriminatória quanto a antiga, apenas mudam aqueles que agora poderão ser mortos dentro da moralidade;

mas não podem ser deduzidas dela diretamente. Isso, como foi apontado, acontece seja qual for a teoria ética que se considere. Entretanto, que não sejam logicamente deduzidas não significa que essas normas não tenham força moral, pois pode estar muito bem fundamentada a passagem (mesmo que não dedutiva) da situação estrutural para as normas. Isso é o máximo a que uma teoria ética pode almejar, sendo que as discussões éticas se desenrolam sempre no âmbito de uma lógica informal argumentativa.

[53] A moralidade de segundo grau está comicamente ilustrada na famosa peça de Harold Pinter, *The homecoming*, na qual o velho patriarca da família, que organiza friamente a prostituição da sua nora, em certo momento declara: "Mas nós vamos dar-lhe dinheiro, roupa, tudo o que precisar. Depois de tudo, ela não é uma mulher qualquer; ela é a minha nora!". A moralidade sempre pode ser construída inclusive dentro da sua mais radical transgressão.

desde a condenação à morte por ser bárbaro até a condenação à morte por ser delinquente ou estrangeiro invasor, ou muçulmano ou inimigo da fé, haverá de qualquer forma uma secundarização da moralidade.

Uma ética de primeiro grau seria aquela em que a vida do outro fosse inviolável sem qualificações, em que ela estivesse *totalmente protegida*. Do ponto de vista negativo, aquilo que suprimo ao matar é a capacidade do outro de dar valor a si mesmo sobre o fundo do seu desvalor estrutural. Ao matar, congelo definitivamente a capacidade do outro de criar valores e de tentar construir seu próprio valor intramundano positivo. Portanto, pareceria razoável inferir (informalmente) que o heterocídio, a morte de outro humano diferente de mim, não poderia estar eticamente justificado numa ética negativa. Mas ao formular a AEF, já se estipulou que a consideração exigida era para os também considerantes. No caso extremo dos ICA (inabilitados consentidos ativos) que nos atacam ou que atacam outros humanos, a ética negativa pode considerar "compreensível" o uso de violência, e inclusive a morte do agressor, mas não certamente como um comportamento ético a ser recomendado. Essas são as questões que teremos agora que examinar.

É melhor reconhecer que, matando, realizamos sempre uma ação antiética, mesmo naqueles casos em que tal ação é compreensível e justificável mediante categorias outras que não as estritamente éticas, pois na ética negativa ainda temos a alternativa de decidir nos deixar matar pelos que nos atacam (como Cristo, Sócrates e Gandhi fizeram), em virtude da atitude de "disponibilidade para a morte" (descrita em 3.3.2). Apenas haveria que tentar transformar a própria morte numa ação política efetiva, para que ela não se configurasse como pura desistência e desocupação de espaços para o inabilitado consentido ativo.

Assim, os usuais mecanismos afirmativos de indefinida "autodefesa" e de "segurança" deixam de funcionar no contexto ético-negativo, mesmo que instintivamente coloquemos a nossa mão na cara para nos defendermos quando nos atacam; mesmo a minha vida estando em risco, a vida do outro

deve ser a princípio preservada. A autopreservação incondicionada é, como mostrou Bauman no caso dos conselhos judaicos durante o nazismo, racional, mas só isso não a torna moral. Matar é sempre eticamente problemático (mesmo que possa ter outros tipos de justificativas). Se fôssemos realmente éticos, e não moralmente inabilitados (tanto quanto aqueles que matamos), poderíamos nos defender indefinidamente. Mas não há motivo ético que justifique, precisamente, *o meu* continuar vivendo apenas por tratar-se do meu. Minha autopreservação só pode ter argumentos intramundanos para mostrar a sua primazia absoluta sobre a heteropreservação.

Mas tampouco o outro tem direito de nos eliminar. Os mesmos argumentos se aplicam a mim, *nunca a partir de mim mesmo*, mas, em todo caso, *a partir do outro.* Eu deveria ser inviolável para o outro, não para mim mesmo. Um movimento de autopreservação indefinida não está eticamente justificado num mero sobreviver negativo minimalista, seja esse movimento de autopreservação meu ou de outro. Mas todos deveriam entender que não podem eliminar "o outro" (em cada caso), porque o nosso valor positivo estrutural é o mesmo (ou seja, nenhum valor estrutural), pois os valores inventados no intramundo para lidar com a terminalidade do ser devem ser respeitados pelo esforço do outro em inventá-los, esforço no qual o outro pretende persistir. A minha inviolabilidade não é, pois, problema meu, mas problema do outro, para quem eu sou o "outro" que ele deveria preservar.[54] Não pode haver, na ética negativa, um movimento autopreservador emanado de mim mesmo.[55] Numa ética negativa, a própria vida está apenas protegida pela ética negativa do outro.

[54] Encontrei essas ideias em Lévinas muitos anos depois de tê-las pensado por mim mesmo, embora num registro negativo alheio a esse autor. "Mas o outro não é também responsável a meu respeito? Talvez, mas isso é assunto dele. [...] sou responsável por outrem sem esperar a recíproca, ainda que isso me viesse a custar a vida" (LÉVINAS, 1988, p. 90).

[55] Cabrera (2014, p. 170).

Matar alguém é ilegítimo porque parece alegar uma prerrogativa, uma superioridade, uma primazia sobre o outro, e é isso precisamente o que não podemos ter de maneira estrutural, mas apenas por meio de manobras intramundanas. As inviolabilidades afirmativas são todas internas ao mundo e, portanto, sempre controversas e arbitrárias, frágeis e negociadas no meio de conflitos, uma inviolabilidade armada. A ideia norteadora das éticas afirmativas era que uma ética somente pode surgir de considerar o humano como "valioso em si mesmo", por ter uma "dignidade", etc. Curiosamente, é esse o valor em nome do qual se mata (pois se matam aqueles que perderam a dignidade ou aos quais pode-se matar em nome dela). Pelo contrário, a *ideia da ética negativa é que a moralidade poderá surgir da consciência da maior e mais insondável falta de valor, da mais profunda consciência da nossa insignificância e miséria, e não de um valor positivo*; e que tentar achar um valor positivo fundamental conduz a todas as habituais perplexidades da teoria moral afirmativa (os paradoxos do "matar pela vida").

Uma objeção contra a total interdição de matar por parte das éticas negativas é que ela pareceria mais uma exigência *santa* do que uma exigência estritamente ética. O senso comum filosófico dirá: você está diluindo as fronteiras entre o homem virtuoso e o homem santo. Mas isso depende das diferentes *Gestalten* em jogo: o que parece simplesmente ético a uma perspectiva parecerá santo a outra. Da perspectiva que aqui apresento, esse argumento aparece como um subterfúgio autobenevolente: Sócrates, Cristo, Gandhi, Madre Teresa, Luther King ou Bartolomé de las Casas seriam "santos", e não modelos éticos de algo que todos nós deveríamos fazer. Isso parece dúbio porque, como o mostrei antes, é perfeitamente plausível assumir uma versão forte da exigência moral, e não uma formulação crivada de exceções.

Nesse viés, defender os valores éticos mesmo com risco de nosso bem-estar ou mesmo da nossa vida, não é uma exigência desmesurada, mas apenas o que deveria esperar-se de uma exigência ética num mundo menos relapso, indiferente e negociador que o nosso. Mas preferimos nos distanciar daquelas personalidades

magníficas destacando-as como "especiais" e inatingíveis (assim como, por outro lado, colocamos Hitler como monstro tampouco humano, inatingível pelo outro extremo). Tanto Gandhi quanto Hitler são polos do humano e não "outra coisa". Podemos ser cotidianamente cruéis e sublimes. Não se trata de parâmetros elevados ou de afundamentos abomináveis, mas de possibilidades concretas do humano. Os afirmativos dizem: "Nós já fazemos muito esforço para sermos éticos; devemos, além disso, sermos anjos?"; e eu replicaria: "Nós já nem conseguimos ser éticos; devemos ainda por cima ser demônios?".

### *3.4.2 Quando a morte é uma pena*

Na perspectiva negativa, um ser humano nunca pode perder a sua situação estrutural terminal, seja o que for o que ele ou ela fizer. Apenas alguma manobra intramundana, dentro de algum jogo simbólico, pode dar a aparência de tal coisa acontecer. Ainda aquilo considerado mais "monstruoso" será um desdobramento da invenção intramundana de valores, feita contra o avanço de um ser-terminal que não escolhemos. Estruturalmente inocentes, somos todos culpados no intramundo, pois é impossível observar todas as articulações simbólicas que os humanos circunstancialmente mais poderosos impõem sobre os outros. O pior dos criminosos foi assimetricamente colocado no ser-terminal e terá agora que se posicionar. O crime terá sido o terrível caminho de sua reivindicação e autovalorização.

Pensa-se em pena de morte quando esse crime aparece como descomunal (por exemplo, matar uma criança para vender seus olhos no mercado de órgãos). Isso é algo cujo horror é impossível de ponderar, mas é, apesar de tudo, uma das possibilidades do horror do ser-terminal mesmo. *O que o criminoso fez é, sem nenhuma dúvida, horrível, mas não foi ele quem trouxe o horrível ao mundo*. Um crime horrível não destrói uma pretensa "beleza" da vida, mas manifesta a sua estrutura mais íntima numa das suas sinistras possibilidades.

O partidário da "pena de morte" – certamente um cidadão que leva muito em conta a "legítima defesa" e a própria "segurança" – afirma que, no julgar a ação de um criminoso, deve diferenciar-se *causas* e *motivos*, e atender exclusivamente aos motivos. Não importa se o criminoso matou *porque* veio de um ambiente desestruturado e de uma infância desamparada, mas *porque* queria roubar os olhos de uma criança para vendê-los. É importante observar que são precisamente as causas que conduzem vertiginosamente para a situação humana estrutural. O criminoso que queremos matar nunca se reduz a ser simplesmente um criminoso, nem se define exaustivamente pelo que fez naquela ação singular, por mais importante que ela seja em seu histórico. Quando o submetemos à força da lei, suprimimos ao mesmo tempo todos seus papéis sociais, todas as suas *performances*.

O argumento decisivo contra a pena de morte passa precisamente pela questão da situação humana. Esse argumento crucial já foi apresentado, em estilo meio literário, por Albert Camus em seu *Reflexões sobre a guilhotina*, quando ele aponta para algumas características recorrentes dos executores da pena de morte: crueldade, complacência, espírito vingativo, gozação, arbitrariedade, atitude onipotente e rasa ignorância do desamparo primordial do outro. Todas essas características estão internamente vinculadas à situação humana terminal *do próprio executor da pena*, com sua própria invenção reivindicativa de valores e seu consequente sofrimento, com sua própria inabilitação moral. Ao cometer seu ato, o criminoso colocou-se nas mãos de outros seres terminais como ele, reivindicativos e inabilitados, e não nas mãos da pura e desinteressada "justiça", um nível existencial totalmente impossível para humanos.

É inevitável que o carrasco sinta o prazer da reivindicação, a complacência onipotente de quem tem outro humano a sua inteira mercê, como se pudesse visualizar nessa vida acabada a própria situação humana que ele (o carrasco) também terá que resolver, aproveitando-se da posição desafortunada da vítima, para afastar-se da sua própria terminalidade de maneira a torná-la suportável. O "castigo" do outro se transforma, pois, num ato mágico em que

a situação humana é, ao mesmo tempo, esquecida e transformada em objeto de gozosa manipulação. É por isso que os poucos que assistem hoje em dia a uma execução sentem em seu foro íntimo que não têm direito de participar daquela cerimônia horrenda. Eles têm que fazer esforços para manter seu ânimo imperturbável e rígido, enquanto seus sentimentos falam mais alto que suas aparentemente inabaláveis convicções sobre "justiça" e "proteção social".

Na "pena de morte" existe a ilusão de personificar o próprio poder da natu--mortaleza, com sua portentosa capacidade de gerar e de matar. Trata-se da ilusão do "domínio" levada a seu mais absoluto paroxismo. Do imenso prazer de organizar e datar friamente a morte do outro, daquele que não sou e nunca serei, condenando-o a uma morte que jamais será a minha, morte que poderei assistir de fora, como um espetáculo, talvez como uma obra de arte que eu mesmo esculpo e exibo. Difícil imaginar alegria melhor, maior sensação de domínio sobre homens e coisas, maior controle sobre o ser-terminal do ser através do nobre sentimento de estar apenas "cumprindo com o dever" (que oculta um recôndito "cumprir com o prazer").

A "pena de morte" é o frio parecer sobre a falta de dignidade de alguém de continuar vivo. Não se poderia alegar esquecimento situacional da igualdade estrutural entre humanos, pois aqui aparece claramente a explícita administração de uma desigualdade estruturalmente injustificável.

Tratar-se-ia ainda de responder à questão de Camus: por que deter-se em algum ponto da pretensa "justa equivalência" entre o crime cometido e a pena imposta? Se o criminoso matou a criança para tirar-lhe os olhos e vendê-los, e se a matou com refinada crueldade, a pena "justa" não seria condenar o criminoso a uma morte lenta e cruel, tirar-lhe os olhos e vendê-los no mercado de órgãos, talvez dando o dinheiro da venda para os pais da criança assassinada? *Onde acabará essa orgia de justiça?* E qual poderá ser a justificativa ética dos "honestos defensores" da pena de morte para *não* fazer tudo isso passo a passo, até o fim?

Alguns deles dirão: "Não se trata de colocar-se na altura da brutalidade do assassino, mas apenas de lhe fazer justiça, de puni-lo pelo que fez". Mas essa mesma frase não poderia ser plenamente assumida para eliminar, pela raiz, a própria "pena de morte"? Se a crueldade do assassino não vai ser mimetizada em alguns aspectos cruéis do seu ato, por que deveria sê-lo em outros, ou por que deveria sê-lo em absoluto? Seria possível dizer: "vamos arrancar seus olhos, mas é claro que não vamos vendê-los no mercado de órgãos"; ou "é claro que não vamos arrancar seus olhos", ou ainda, "é claro que nem vamos torturá-lo antes de enforcá-lo ou eletrocutá-lo"; mas nessa pendente, por que não chegar, finalmente a: é claro que não vamos condená-lo à morte em absoluto?

O ponto central não é, pois, o "merecimento" ou a "culpa" ou, muito menos ainda, a natureza horrorosa do ato cometido, que não é nem poderia ser negada, *mas se eu ou alguém temos o direito de "condenar à morte" outro ser humano estruturalmente igual a nós, na mesma situação radicalmente assimétrica, atritada e inabilitada*. Não temos, pois, que nos perguntar apenas quem é o condenado, *mas também quem é o condenador, quais são as credenciais do juiz*.

O romance de Truman Capote, levado ao cinema por Richard Brooks, *A sangue frio*, mostra a difícil consideração moral em torno do matar humanos em nome da justiça. O próprio título da obra já é ambíguo, fazendo alusão tanto ao crime dos dois jovens contra a família Cutter quanto ao sinistro ritual da sua condenação à morte, este último muito mais "a sangue frio" do que o primeiro. Se posto em termos de "merecimento", é possível – mais ainda, é quase certo – que esses jovens "mereciam" morrer pelo horrendo crime que cometeram, *mas também* é absolutamente certo que nenhum de nós *"merece" proporcionar-lhes essa morte, levar a cabo essa execução*.

Ter o mesmo valor negativo estrutural significa que qualquer um de nós poderia encontrar-se na situação de realizar um ato horrível (é puro desconhecimento ou pura má consciência não perceber isso). Não podemos nos colocar fora do humano estrutural para julgar outros humanos. Para "condenar

à morte" alguém, ele tem que ser removido da estrutura terminal partilhada e levado para o intramundo, com sua parafernália de classificações, punições e recompensas, pois no plano estrutural somos todos inocentes.

Os tradicionais argumentos contra a pena de morte não são os meus (com a exceção parcial do segundo): 1) a "santidade" – religiosa ou leiga – da vida humana; 2) a "inocência causal", ou seja, os que mataram foram levados a fazer isso pelo seu *background* psicológico e social; 3) a ineficácia, ou seja, que a pena de morte nunca evitou novos crimes; 4) o caráter irremediável de um possível erro; uma vez que matamos o réu e sabemos que era inocente, não haverá mais reparação.

A respeito do argumento 1), como sabemos, na presente linha de argumentação, a vida humana não somente não é "sagrada" em nenhum sentido, leigo ou religioso, mas nem sequer admite um "valor" positivo em si. A inviolabilidade da vida – inclusive, claro, a de um assassino – não é baseada num suposto "valor", mas na falta de valor que nos iguala estruturalmente. (Sou ciente da compreensível revolta de muitos "bons cidadãos" diante do fato espantoso de ter de partilhar a situação humana estrutural com delinquentes). *Os defensores da pena de morte apenas apontam para a degradação de quem matou, mas nunca para a ultragradação de quem condena*. Enquanto o lugar da vítima é deflacionado, o lugar do juiz é poderosamente inflacionado.

A comunidade a que pertencemos, com seus poderosos e discricionais jogos simbólicos, jamais será submetida ela mesma a crítica moral? Sua pretensa "justiça" estará acima de qualquer suspeita? Trata-se da simples administração pura e imparcial de um castigo "merecido"? Não está a sociedade afetada pelo inconsciente, as ideologias, os impulsos sadomasoquistas, a reivindicação primária, a crueldade e os disfarces do poder total sobre o outro? As relações de captura, julgamento e punição estão carregadas de todo o estranhamento, ódio, temor, vergonha e crueldade de qualquer relação humana. Os humanos são incapazes de ponderação objetiva, impessoal e anônima quando se trata da vida e morte de outros humanos.

Os papéis sociais não estão tão nitidamente determinados como se pensa: bandidos e justos estão no mesmo barco. O mais célebre condenado a pena de morte da história, Jesus de Nazaré, era, ao mesmo tempo, um douto (para seus seguidores) e um agitador (para seus inimigos); viveu como predicador e morreu como delinquente ao lado de delinquentes. Cristo representa a ambiguidade do humano no sentido de qualquer um de nós estarmos expostos a executar ações suscetíveis de punição numa sociedade fechada. Intramundanamente, somos todos "merecedores" de alguma pena de morte. Os que ocupam o lugar de juízes por algum fugaz momento conseguem disfarçar com sucesso essa terrível ambiguidade do humano.

É a situação terminal comum indefesa e insegura o que é sistematicamente "esquecido" na consideração estritamente ética da pena de morte, em benefício de motivos intramundanos. Para matar legitimamente seria preciso que alguém pudesse perder a sua situação humana. Mas nem mesmo o pior dos assassinos poderia perdê-la; ele também a consumou, mesmo que de maneira horrenda. Os argumentos em favor da guerra e da pena de morte, pelo contrário, fazem que os humanos percam sua condição de tais – definida em termos afirmativos e puramente sociais intramundanos – e se transformem em alguma figura do *matável* (inimigos, delinquentes, estranhos).

Essas características afirmativas, segundo os defensores da pena de morte, não são distributivas em indivíduos singulares. De tal modo, é perfeitamente possível matar singulares sem ofender o "valor" geral dos humanos (ou da "pessoa", na versão afirmativa e metafísica do humano). Algumas vidas são removidas da sua situação humana e levadas para a nudez do intramundo, e ali condenadas e executadas.[56] É um malabarismo semântico alegar que não são mortas as "pessoas", mas aquilo em que se transformaram, já que, como foi dito em capítulo anterior,

[56] Escrevi – infelizmente em espanhol e português – sobre esses temas aludindo à nudez da vida em situações de exceção ao longo de toda década de 1990, 15 anos antes de Agamben popularizá-las.

*quando matamos alguém, eliminamos a totalidade de suas performances*. No ato de morrer, trata-se de um só corpo e de um só humano que eliminamos. Nosso ato de supressão unifica barbaramente tudo o que esse humano era ou projetava ser.

O assassino consumou, em seu terrível ato, o ser-terminal do seu ser (pois tirar a vida de outros humanos é uma das possibilidades do ser-terminal do ser desde a origem dos tempos, assim como salvar a vida de outros ou matar-se). Mas com isso ele não se "degradou" – isso suporia ter "caído" de algum lugar puro e correto – *nem muito menos "perdeu sua humanidade"; pelo contrário, manifestou-a em sumo grau numa das suas direções possíveis.* Os que "condenam à morte" conferem para sua própria terminalidade o viés de uma reivindicação tampouco "degradante" (como o manifestam os contrários à pena de morte), mas em outra direção possível do mesmo ser-terminal que estão julgando.

Se formos entrar no mérito dessa "reivindicação", nesse jogo de espelhos de mútuas "degradações", seria melhor não analisar a situação com categorias éticas, porque elas, quando aplicadas, deveriam conduzir à total simetria, garantida não por qualquer "valor sagrado" da vida humana, mas, pelo contrário, pelo desamparo, fragilidade e insegurança primordial de juízes e punidos.

A "vida" de cujo valor se duvida, aquela que não tem valor intrínseco algum, é a vida nua, a vida natural. O pressuposto acrítico de todos os autores que escrevem sobre biopoder é que os manejos culturais humanos são capazes de ultrapassar o plano da mera vida e erguer uma "vida qualificada", uma "vida boa". A minha ideia, tal como vem sendo desenvolvida em meus livros e nesta obra, é que a vida humana jamais se torna independente da vida natural terminal e atritada (que provoca mal-estar), pois a "qualificação" da vida, ao ser tentada, inevitavelmente, em ambiente natu-mortal, é obtida sempre à custa do sofrimento de outros humanos, jamais sendo pura ou isenta. A cultura humana herda todas as assimetrias, injustiças e arbitrariedades da natu-mortaleza, apenas encenadas agora num meio onde há a razão, mas que não é por isso racional

(para ser racional, a razão não deveria meramente estar presente, mas deveria ser usada de forma racional; razão como advérbio, não como substantivo).

Foucault, Agamben e companhia colocam as coisas como se fosse a modernidade, o nazismo ou o capitalismo que criam culturalmente o fenômeno da vida nua, como se a vida fosse "desnudada" por manobras humanas perversas. Na ética negativa, esses fenômenos não são negados, mas colocados como desdobramentos de uma *vida estruturalmente nua*, de uma nudez fundamental. Não são regimes ou manobras políticas que provocam a nudez, mas apenas a politizam numa certa direção – e não só atualmente, mas sempre, em diferentes cenários – no sentido de mostrar essa nudez ou de escondê-la de acordo com interesses e projetos. Nenhuma manobra política capitalista ou nazista poderia *produzir* vida nua se a vida não fosse já visceral e internamente nua. As manobras culturais seguem o "embalo" de uma estrutura que pode ser tão perversa quanto seus administradores o pretendam.

Dessa maneira, tanto os "honestos cidadãos" que condenam soberbamente o crime horrendo quanto a vítima acordada ao amanhecer para enfrentar o enforcamento ou a cadeira elétrica estão inseridos na mesma fragilidade estrutural, na mesma vida nua e inqualificável. A adesão à pena de morte ignora isso, e simplesmente pressupõe a disposição a jogar certo jogo da comunidade à qual se pertence, apenas pelo mero fato de inserir-se em algum setor vantajoso dela. Aceitam-se todas as suas articulações simbólicas, tentando "tornar-se melhor" dentro de seus valores vigentes. Os defensores da pena de morte são, em geral, cidadãos bem inseridos nesses jogos culturais, com pouca sensibilidade para pensar fora deles, e que ficam nobremente indignados pelas "monstruosidades" cometidas e supõem que os humanos adultos sejam "plenamente responsáveis" por seus atos.

Assim, diante da pergunta: "Por que mataram a família Cuttler?", a resposta é dupla: "Porque queríamos roubá-los e não deixar testemunhas"; ou: "Porque fomos maltratados e humilhados em nossa infância". O juiz

comunitário vai considerar apenas a primeira resposta, não a segunda, sendo impossível julgar ambas as coisas ao mesmo tempo. Mas, precisamente, são as cadeias causais que conduzem, em última instância, ao ser-terminal do ser, ao desvalor fundamental, enquanto as cadeias de motivos não vão muito longe. Em todo caso, pareceria que ambas as linhas são relevantes para uma avaliação ética da situação. Por isso é possível que, julgando também causas, a decisão do caso seja impossível apenas mediante categorias éticas. Qualquer punição deverá decidir, em determinado lugar da corrente de causas, que pararemos nesse ponto e não em outro, que não continuaremos analisando sob risco de encontrar o que não convém à comunidade punitiva: *a inocência primordial do assassino* e, ao mesmo tempo, a imperiosa necessidade jurídica de castigá-lo.

Quando se está em favor da "pena de morte", se torna evidente que não se mantém qualquer atitude crítica *a respeito do seu administrador*, mas apenas a respeito da sua vítima. Seus partidários acreditam na "impessoalidade" da lei sem visualizar seus elementos de violência, nem o fato de os administradores da pena terem adquirido suas prerrogativas por meio de todo tipo de vicissitudes e de arbítrios, falando em leis, crimes e castigos num pano de fundo aparentemente reconciliado. O eticamente condenável é que a pena reflita precisamente o crime que condena e pune.

No momento de sair da moralidade ética, ao praticar uma desconsideração injustificável em termos estruturais, o assassino desencadeia um ritual simbólico do qual ele mesmo faz parte. Ele não é uma anomalia, mas parte da condição de possibilidade do ritual. Ao condená-lo à morte, a comunidade coloca-se no plano da ação heterocida como sua continuação natural. Há somente recursos jurídicos para diferenciar ambos os momentos do ritual, nenhum deles estritamente ético. Pois dois atos desconsiderados e irreparáveis não têm comunicação ética entre si, permanecem na sua atomicidade injustificável, apenas manipulados em função do seu desempenho social, inviável sem o terrível ato inicial do assassino.

Assim, o assassino abriu um âmbito no qual nós mesmos entramos quando lhe condenamos à morte. A reação genuinamente ética seria recusar-se a fazer isso, em lugar de aceitar o horrendo convite do assassino. A "justiça" da "pena de morte" supõe o exercício da memória, no sentido de lembrar com ira um ato anterior e agir em consequência. Mas se a ética tem uma temporalidade própria, essa memória não lhe pertence; somente responde à temporalidade de uma reivindicação pragmática e primária e a moralidade ética não deveria aceitar movimentar-se nessa temporalidade. Não há um conduto que leve do respeito que devemos à vítima àquele que negamos ao assassino. Não entendemos em que sentido condenar o assassino à morte possa constituir um respeito pela vítima. Trata-se de condutos mágicos embora enfeitados de aparente racionalidade.

Em sociedades afirmativas, aquilo que os humanos fazem ou deixam de fazer os torna violáveis para outros seres terminais que os condenam; *mas eles são invioláveis em seu ser precisamente por não terem qualquer valor intrínseco*. Na "pena de morte", há como uma consumação adaptada e acrítica da desconsideração, sacralizando uma direção persistente do comportamento humano ao longo de séculos sem qualquer tentativa de mudá-la ou desviá-la da sua trajetória fatal. Aceita-se cruamente que os humanos são assim, que podem ser perigosos para outros humanos, que as sociedades têm justificativas para constituir-se como o fazem, e que os elementos "nocivos" para essas empreitadas construtivas devem ser eliminados. A lógica linear desse raciocínio espantoso é inexorável e dificilmente refutável. Há que se praticar um salto para livrar-se da sua irresistível influência.

A lógica da "autodefesa" emociona o gentio e o converte rapidamente em partícipe, em defensor do que presumivelmente "possui", e eventualmente também o transforma em carrasco. Não parece vislumbrar-se nada mais elevado do que o fácil entendimento do inegável direito de "defender interesses". O humano amarrado a uma cadeira elétrica esperando pelo choque

final (que muitas vezes nem é mesmo o final) já não é mais humano, mas apenas a conclusão verdadeira de premissas que não precisam ser verdadeiras. Não há ali absolutamente nada a ser pensado.

### *3.4.3. Guerras justas e quadrados redondos*

Numa declaração de Norberto Bobbio, comentada por Celso Lafer há muitos anos, o pensador italiano justificava a reação violenta dos aliados contra a ocupação do Kuwait por parte do Iraque qualificando-a de "guerra justa" e "legal" na sua motivação fundamental: "restituir o estado de direito" e "sancionar" o Iraque. Porém, segundo Bobbio, os que fazem a guerra têm a obrigação de "mantê-la dentro da eficácia e da utilidade, limitando-a no espaço e no tempo, para evitar que ela se transforme em catástrofe". Quem faz a guerra deve "levar em conta a ética dos resultados, ponderando as consequências das suas ações para evitar produzir um mal maior do que o que visam combater...Violência é força sem medida. Força é a violência com a medida necessária para restabelecer a ordem..." Segundo Bobbio "não se pode ficar passivo diante de uma agressão".

Se Bobbio estava certo ao afirmar que não se pode deixar de reagir, inclusive com violência, a agressões, arguirei – seguindo a trilha do anteriormente apresentado – que isso não mostra que tenhamos que admitir a violência heterocida dentro da ética, mas a tese trágica de que não podemos resolver conflitos cruciais utilizando apenas categorias éticas.

Parece pertencer à própria abertura do âmbito da ética: a) a diferença entre o plano do ser e o plano do dever-ser; o plano daquilo que os homens *devem* eticamente fazer não pode sistematicamente coincidir com aquilo que os homens efetivamente *fazem*; b) a irredutibilidade das leis *morais* às leis meramente *jurídicas* em sentido positivo. O plano da ética é entendido como o plano do foro da própria decisão, com relativa independência de coações externas, do corpo positivo de sanções, etc.; c) uma motivação ética

poderia exigir do agente uma escolha que fosse "*contra seus próprios interesses*", tanto individuais como de grupo ou de nação, etc. Um sistema de padrões comportamentais que sistematicamente favorecesse meus interesses e/ou os interesses do meu grupo não poderia ser considerado um sistema ético, pelo menos sem uma argumentação apurada.

O plano jurídico poderia considerar-se como de autodefesa sistemática: é conhecida a norma segundo a qual ninguém e obrigado a declarar contra si mesmo. Em geral, os advogados tentam defender o ponto de vista de seus clientes às vezes com sacrifício dos fatos ou da estrita verdade do acontecido ou da consideração pelos outros. Mas, assim como na lógica vemo-nos às vezes obrigados a aceitar a invalidez de um argumento que nos favorece, assim, no plano estritamente ético, podemos ver-nos obrigados a aceitar o caráter antiético de um comportamento que nos favorece. Se a ética for entendida dessa forma, pode-se mostrar que a noção de "guerra justa" não faz sentido de um ponto de vista ético, se entendido como na AEF.

O tratamento da vida humana dentro de uma situação de guerra mostra que o valor supremo não é, precisamente, "a vida humana" sem mais, mas a "vida humana X", em que "X" representa aquele tipo particular de vida humana fora do qual os humanos podem ser exterminados legitimamente. A "vida" que uma guerra defende e a "vida" que uma guerra permite destruir, não são, pois, a mesma "vida".

Para reiterar algumas ideias, agora no âmbito da discussão sobre a guerra: se chamarmos de nível I aquele no qual matar pessoas for considerado como algo absolutamente antiético (um nível no qual o valor supremo fosse, realmente, "a vida" *tout court*, *sem nenhuma qualificação*, a vida de qualquer ser humano pelo simples fato de sê-lo), poderemos afirmar que o sistema valorativo vigente – em sociedades que permitem guerras – funciona sempre no nível secundário. Supondo que seja inevitável – como a persistente existência de guerras parece mostrar – ter de matar para salvaguardar a vida, isso indica que apenas podemos defender o valor da vida no nível secundário, nunca no nível I. Ou, dito

de outra maneira, que a "vida" não pode – apesar das alegações em outros contextos discursivos, como aborto, suicídio e ecologia – ser assumida como "valor supremo", em algum sentido que abranja *toda a humanidade*.

A partir da instauração do nível ético secundário, produz-se um fenômeno já apontado antes em outro contexto: *a reconstrução da ética dentro da inabilitação.* Após a ruptura do compromisso moral de nível I de salvaguardar a vida humana sem mais, *os seres humanos possuem a curiosa capacidade de reconstruir os valores humanos dentro do nível secundário*. Os valores de respeito pela vida humana, consideração, dignidade, liberdade, ir contra os próprios interesses, piedade, etc., tornam a funcionar agora dentro da transgressão. Obviamente, já começamos a perceber que a noção de uma "guerra (eticamente) justa" só poderá encontrar um lugar dentro do nível secundário.

Até aqui, então, temos duas maneiras de vincular a ética à guerra, que são, ao mesmo tempo, tentativas de justificar o nosso agir dentro de uma moralidade de segundo nível: primeiro, seríamos levados à guerra por motivos éticos, e, em segundo lugar, tentaríamos ser éticos dentro da guerra. Entre os motivos que Bobbio e outros apresentam para uma "guerra justa" figura o "direito à defesa": "Não se pode ficar indiferente perante uma agressão". Deve-se salientar, *ab initio*, o limite decididamente impreciso existente entre uma "defesa" e uma "ofensa" no mundo humano (e talvez no mundo animal em geral). É sintomático que cada um dos participantes de um conflito se negue sistemáticamente a assumir a responsabilidade de tê-lo começado. Cada um deles alegará "ter reagido a uma agressão".[57]

[57] O clássico latino-americano sobre o tópico é o escrito póstumo – e inconcluso – do jurista e filósofo argentino Juan Bautista Alberdi, *El crimen de la guerra*, publicado em 1895. Ali podemos ler: "[...] todo aquele que faz a guerra, pretende que a faz em sua defesa. Ninguém se confessa agressor, o mesmo nas querelas individuais como naquelas entre povos" (ALBERDI, 2007, p. 48). "O direito de defesa é muito legítimo, sem dúvida, mas tem o defeito de confundir-se com o direito de ofensa, sendo impossível que o interesse próprio não acredite de boa fé que está se defendendo quando, na verdade, ataca" (ALBERDI, 2007, p. 49, minha tradução do espanhol).

Isso, porém, constitui uma situação *logicamente* impossível; dado certo conjunto a, b, c, d de humanos (e talvez de animais em geral), e dada uma situação de conflito entre eles, é lógica e empiricamente impossível que nem a nem b nem c nem d tenham começado esse conflito (isso não elimina a possibilidade de *todos eles* o terem começado, apenas exclui que *ninguém* o tenha feito). Há todos os elementos para pensar que se trate apenas de um engano psicológico, que também se manifesta no plano internacional, nas relações de conflito entre nações.

A guerra no Golfo pérsico foi, na sua época, pretensamente "justificada" (ou seja, "tornada justa") como sendo uma guerra puramente "defensiva", e não de ataque. A ofensa teria sido a invasão do Kuwait por parte do Iraque, e as forças aliadas apenas estariam "defendendo a região", ou "defendendo a ordem mundial". Mas, por seu lado, Saddam Hussein declarava também estar "defendendo" o país das "contínuas agressões" dos EUA e demais países "infiéis". A ponderação da situação dependia da organização gestáltica da mesma, dos recortes históricos que eram feitos de um lado ou outro. No complexo mosaico de conflitos de interesses no mundo atual, o modelo ofensa/defesa parece demasiado simplório e sem genuína força explicativa.

Qualquer atitude de "ir contra si mesmo" – típica, como vimos, da abertura ética ao mundo – seria considerada, do ponto de vista do jogo do poder e da defesa de interesses, como absurda, romântica, idealista ou tola. Caso ela acontecesse, tratar-se-ia apenas de uma atitude utilizada para fins estratégicos. A expressão "não se pode ficar indiferente diante de uma agressão" tem pleno sentido político, mas não sentido ético, na acepção vista antes, porque alguém que fosse ético, que perseguisse realmente interesses morais, poderia – em virtude do "ir contra si mesmo", definidor da eticidade – escolher a indiferença a respeito de uma agressão, mesmo que essa atitude favorecesse a outra parte.

É necessário, do ponto de vista ético, que todos aqueles que se engajam na ideologia do "não é possível ficar indiferentes perante uma agressão" assumam as últimas consequências dessa postura. Se toda e qualquer atitude de "ir con-

tra os próprios interesses" for suprimida e decidirmos defender esses interesses indefinidamente agredindo os outros, e se a outra parte fizer o mesmo, então é completamente inevitável chegar à conclusão de que é melhor ver o mundo completamente destruído do que vê-lo nas mãos do inimigo. A negociação política não introduz, certamente, nenhum tipo de critério ético, mas apenas mecanismos de remanejamento de interesses e de estratégias de heterodestruição gradativa.

Além da "autodefesa", Bobbio e outros alegam outra justificativa da "guerra justa": a punição. A alegação seria a seguinte: existe certa ordem instaurada socialmente entre nações, que se considera inviolável; aquele que a viola se sujeita ao risco de ter uma guerra deflagrada contra ele, que terá o sentido de punir o violador e obrigá-lo a entrar de novo na ordem transgredida. Trata-se de uma guerra "corretiva", que visa restabelecer um equilíbrio perdido. Guerras desse tipo seriam "guerras justas". Mas a "ordem mundial" é também uma estrutura instaurada na base de negociações e equilíbrios de interesses, ou seja, sobre frágeis bases convencionais e "pactuais".

Suponhamos, não obstante, por amor ao argumento (e precisa-se realmente de muito amor) que se tenha conseguido instaurar essa ordem em bases razoavelmente estáveis e racionais. Acontece que nenhuma "ordem" pode ser chamada de ética se procede de maneira punitiva. É essencial a uma ordem ética o fato de ela deixar um espaço de escolha para o paciente moral, de tal forma que a eventual transgressão dessa ordem não se traduza em nenhum tipo de "castigo" ou punição objetiva. Por conseguinte, não podem ser eticamente qualificadas como imorais as desobediências a uma ordem punitiva, mas apenas como ruptura de pactos ou de acordos anteriormente feitos, ou como incoerências com regras empíricas estabelecidas.

O fato de nós transgredirmos uma norma moral não carrega absolutamente nenhuma "sanção" no plano estritamente ético, e nisso consiste, precisamente, o mérito ético da sua observância. Qualquer ordem punitiva que pretendesse "apoiar" a exigência de observar normas morais, longe de

fortalecer aquela exigência, a enfraqueceria e, afinal de contas, a aniquilaria. Ao invadir o Kuwait, o Iraque desobedeceu a normas positivas do Direito Internacional. As questões éticas estão completamente ausentes da atitude do Iraque, porque já estavam ausentes na própria constituição das Nações Unidas que, certamente, não foram instauradas por motivos éticos, mas sob a premente necessidade da negociação de interesses.

A segunda tentativa de vincular a ética à guerra está exposta na frase: "A guerra não é ética, mas pode haver uma ética da guerra". Essa linha de argumento tem a vantagem de ser infinitamente mais cômica do que a anterior, embora não isenta de cinismo. Aceita-se, nessa postura, que a guerra é algo indesejável, mas que os homens se dispõem – seguindo uma máxima do "menor mal possível" – a reconstituir a ética dentro da própria guerra. Assim, bombardeios sobre pontos militares são justos e morais, mas nada de bombardear populaçoes civis ou refúgios antiaéreos. Armas convencionais, ótimo, mas, por uma questão de ética, nada de armas biológicas. Fazer prisioneiros é completamente aceitável, na medida em que, por uma questão de humanidade, sejam bem tratados e não sejam obrigados a aparecer na televisão. Essa curiosa inserção da moralidade dentro da imoralidade está já presente na arrepiante frase de Bobbio, de respeitar certas regras "para que a guerra não se transforme em catástrofe". Tudo aquilo que aconteceu no Golfo pérsico não é, para Bobbio, uma catástrofe.

Foi relativamente simples mostrar que os supostos motivos da guerra ("autodefesa" e "punição") não podiam ser defendidos como motivos éticos. Aqui, em vez disso, nos encontramos diante de atitudes humanas que podem legitimamente ser denominadas é*ticas*, e não meramente estratégicas. *O problema não é seu conteúdo, mas o nível no qual são assumidas tais atitudes*. Dentro do nível secundário, o conteúdo das regras é, realmente, moral, humanitário e piedoso, leva em consideração o outro e está disposto a "ir contra

os próprios interesses", *mas num nível em que cada uma dessas características da ética já foi, há muito tempo, transgredida*.

Eis o primeiro problema de uma pretensa "ética da guerra": ao pretender constituir-se, só consegue fazê-lo no nível secundário, e nesse nível – que já supõe a transgressão – perde-se o controle de qualquer reconstrução moral, pois, quantas outras transgressões poderiam, legitimamente, ser aceitas em benefício da "moralidade" no nível secundário? Agora que a diferença ética fundamental não será mais "matar/não matar", qual será a diferença fundamental? Matar com dor/matar sem dor? Matar com sadismo/matar sem sadismo? Matar com arma convencional/matar com arma não convencional? Quais são os calibres de armas que caem do lado da moralidade e quais de lado da imoralidade? Quais serão a partir de agora as diferenças eticamente relevantes?

Perde-se o controle das diferenças porque nos falta a "medida" da transgressão, a maneira de determinar o preciso ponto em que uma guerra "se transforma em catástrofe". Talvez essa "medida" acabe se situando em níveis puramente psicológicos, vinculados à capacidade que os homens vão adquirindo para suportar sem escrúpulos o sofrimento alheio. Sabemos perfeitamente o que significa um principio ético ou uma atitude humanitária, mas perdemos o controle do nível em que os aceitaremos como obrigatórios. O mesmo princípio que nos levava, no nível I, a, simplesmente, não matar, nos levará, num certo nível secundário, a não matar com sadismo ou a não matar com arma atômica. Num certo nível III, digamos, a diferença fundamental poderia ser matar com sadismo, mas explicando à vítima os motivos do nosso sadismo ou matar com sadismo sem dar essas explicações, e assim por diante. Ou talvez seja melhor dizer que tudo isso é um completo absurdo. A ética não pode ser cortada em fatias.

Não podem ser apresentados motivos éticos para fazer uma guerra, e o fato de uma guerra ser submetida a regras realmente éticas – em algum nível – não elimina seu caráter antiético básico (de primeiro nível). Porém, essa argumentação não nega que possam existir motivos poderosos, e defensáveis como

legítimos mediante argumentação racional, para fazer uma guerra, mas tais motivos, embora racionais, não podem ser defendidos como éticos. A ética pretende ser racional, mas não possui o monopólio da racionalidade. Existem, sem dúvida, muitos motivos racionais para realizar ações, que não os motivos éticos. (Veremos que o mesmo poderá ser dito, mais adiante, sobre procriação e aborto).

Assim, o termo "justo" em "guerra justa" poderia ser entendido não como termo ético, mas como jurídico ou político, âmbitos também racionais. Se alguém quiser matar outros humanos deve deixar a ética em paz; procurar as justificativas que precisa em outro lugar. "Guerras justas" são, do ponto de vista ético, como quadrados redondos, coisas que não podem existir.[58]

Em seu texto "Guerra e massacre", incluído no livro *Mortal questions*, Thomas Nagel sustenta a conhecida ideia de que, quando se matam soldados, estes continuam sendo respeitados *como humanos*, pois é somente seu estado de combatentes o que se ataca e não as suas "pessoas". Isso caminha na inglória senda de "humanização da guerra", apresentando-a como não comprometendo a "humanidade do homem"; quando matamos soldados não os matamos *como humanos*; mas quando populações civis são bombardeadas, seriam mortos, sim, seres humanos, e não combatentes. Trata-se de uma qualificação moralmente secundária de humanos para deixá-los em condições de serem mortos legalmente.

Mas nem o papel de "combatente" é sequer escolhido pelos recrutas massacrados. E mesmo que fosse "escolhido", esses papéis não modificam a sua estrutura terminal nem poderiam torná-lo estruturalmente vulnerável sob qualquer circunstância. O fato radical é o seguinte: quando mato esse "combatente" na minha frente, mato ao mesmo tempo todos os seus papéis sociais

[58] "Toda guerra é presumida como justa [...]. Mas como todo juiz deixa de ser justo quando julga seu próprio pleito, a guerra, por ser a justiça da parte, presume-se injusta de direito" (ALBERDI, 2007, p. 44). "A palavra 'guerra justa' envolve um contrassenso selvagem; é o mesmo que dizer crime justo, crime santo, crime legal. [...] Guerra civilizada é um barbarismo equivalente a barbárie civilizada" (ALBERDI, 2007, p. 59). Apesar disso, também Alberdi justifica certas guerras: "Longe de ser um crime, a guerra da independência da América do Sul foi um grande ato de justiça..." (ALBERDI, 2007, p. 181).

e familiares, mato o filho, o pai, o irmão, o contribuinte, o doador de sangue, o jogador de basquete e o empregado do banco, causando estragos e infelicidades a muitos inocentes vinculados a esses diversos papéis. Ao golpear uma dessas *performances*, provoco um efeito dominó.

A rigor, nem mesmo aquele que me ameaça tornou-se, só por isso, moralmente digno de ser morto (se é que tais palavras podem fazer algum sentido). O próprio Nagel põe, numa nota do seu texto: "Não estou seguro de por que seria justificado tentar matar aqueles que estão tentando nos matar" (NAGEL 1979, p. 72, tradução minha do inglês). A dúvida é legítima porque, se aceitarmos o que foi exposto neste capítulo, não pode haver nenhuma justificativa ética para isso. Justificar eticamente matar os que nos ameaçam, como os combatentes, significa preservar indefinidamente o estado de guerra, se é que a outra parte pensa o mesmo (que é, de fato, o que tem acontecido na história da humanidade, em todos os seus momentos, em algum setor do planeta).

Sei que pode ser revoltante declarar que não é claro termos pleno direito de matar aquele que nos ameaça, mas eu prefiro seguir essa linha de argumentação (sem impô-la como verdade absoluta), do que definir maneiras "éticas" e maneiras "não éticas" de matar. O leitor poderá, se quiser, adotar outra linha de argumento, que não refutará a minha, mas poderá relativizá-la.

Concordo plenamente com as reflexões pessimistas de Nagel no final do seu texto, que mostram o espírito trágico do qual as frias declarações de Bobbio parecem isentas:

> Devemos enfrentar a alternativa pessimista de que [...] no mundo podem apresentar-se situações nas quais não há um caminho moral honorável para o homem, nem um caminho livre de culpa ou responsabilidade. A ideia de um beco sem saída moral é perfeitamente inteligível. [...] Dadas as limitações dos atos humanos, é ingênuo supor que têm solução todos os

> problemas morais que o mundo nos apresenta. Sempre soubemos que o mundo é um lugar mau. Parece que também pode ser um lugar imoral. (NAGEL, 1979, p. 122-123).

Essa é outra maneira de apontar para o fenômeno da inabilitação moral.

Resulta estranho que a "inviolabilidade" da vida e seu caráter supostamente "sagrado" se manifestem, por exemplo, nas veementes discussões em torno de aborto e eutanásia, e sejam esquecidas quando se trata de guerra e pena de morte, em que não lidamos com "humanos possíveis" ou com estados iniciais ou terminais, mas com humanos adultos (em geral jovens) perfeitamente presentes, que estão ali, na nossa frente. Há muitos que estão frontalmente contra aborto e eutanásia, mas que concordam plenamente em entrar em guerra ou implantar pena de morte. Também chama a atenção como as sociedades afirmativas consideram o suicídio como máximo pecado moral, como a maior "monstruosidade", e não o matar outros humanos como se fossem coelhos, mirando-os através de uma arma ou jogando granadas sobre eles.

Isso pode mostrar a clara tendência heterocida das sociedades afirmativas (onde o matar-se é sempre patológico, enquanto o matar é largamente permitido), e o grau de insensibilidade moral a que chegamos, em que as mortes horríveis dos outros são aceitas com total naturalidade, enquanto a menor autoagressão é considerada anormal. Num viés negativo, não podemos imaginar loucura maior do que matar outros humanos com armas (especialmente se se trata de simples soldados). Qualquer justificação disso deve ser artificial e falaciosa.

Parece que a inevitabilidade da violência heterocida é a prova extrema da impossibilidade que o ser humano enfrenta – dentro da sua situação fatual dolorosa, desanimada e inabilitada – de conduzir a sua vida mediante categorias éticas. Se isso for assim, seria melhor parar de tentar formular uma absurda "ética da violência" e admitir que todo "progresso" se obtém mediante violência fora do âmbito da moralidade ética. Se a ética se mantiver afirmativa, se cada

parte quiser viver indefinidamente e destruir a outra sem qualquer disponibilidade para a morte (o que parece a formulação mesma da guerra: "morte tua, vida minha"), então a aplicação da ética em conflitos bélicos é impossível.

Isso deveria ser um sinal para não tentar embutir a violência dentro da ética, mas de negativizar a ética tornando-a radicalmente não violenta e suicida, na direção das militâncias negativas já surgidas ao longo da história, de Cristo a Luther King. Que isso pareça inviável e inócuo no mundo atual – se é que alguma vez foi viável – mostra precisamente a impossibilidade de conduzir conflitos internacionais usando categorias éticas.

Abandonando o projeto de negativização da moral, só restaria mesmo o caminho da violência em todas as suas formas. Se pretendermos continuar vivos a qualquer custo, é o outro que terá que morrer, e o caminho da violência estará garantido por todo o tempo que resta, que não serão muitos séculos (pois a violência recrudescerá nas próximas guerras mundiais em torno do domínio de um planeta já com recursos esgotados, e não durará muito tempo. A internet e os modernos recursos tecnológicos permitirão matar rapidamente e com total eficiência).

Os tribunais internacionais não são instâncias anônimas e impessoais que operariam num pretenso "nível superior" isento, mas são partes do conflito geral, de maneira semelhante a como, para Wittgenstein, as metalinguagens são linguagens iguais a outras. Não há solução "metalinguística" para os conflitos humanos, porque esses níveis pretensamente "superiores" passam a interagir com o resto dos elementos do jogo. Não há nenhuma instância que intervenha e que não seja sugada para dentro da inabilitação moral.

*Observação: horrores filmados*

Contamos há muito tempo com uma profusa filmografia bélica que tentou dar uma pálida ideia dos horrores da guerra, indo muito mais longe, reflexivamente, do que a filosofia escrita. Conferir: *Nada de novo no Front* (Lewis Milestone, 1929),

*Alemanha, ano zero* (Roberto Rossellini, 1948), *Jogos proibidos* (Réne Clément, 1952), *A harpa da Birmânia* (Kon Ichikawa, 1956), *Kanal* (Andrei Wajda, 1957), *Glória feita de sangue* (Stanley Kubrick, 1957), *A grande guerra* (Mario Monicelli, 1959), *A ponte da desilus*ão (Bernhard Wicki, 1959), *Pelo rei e pela pátria* (Joseph Losey, 1964), *O homem do prego* (Sidney Lumet, 1964), *Quatro devem morrer* (Peter Collinson, 1968), *Assim nascem os heróis* (Robert Aldrich, 1969), *Império do Sol* (Steven Spielberg, 1987), *Pecados de guerra* (Brian De Palma, 1989), *Johnny vai* à guerra (Dalton Trumbo, 1971), *Apocalipse now* (Francis Ford Coppola, 1979), *Platoon* (Oliver Stone, 1986), *O ataque* (Fons Rademakers, 1986), *Nascido para matar* (Stanley Kubrick, 1987), *Nascido em 4 de julho* (Oliver Stone, 1989), *Bent* (Sean Mathias, 1997), *O resgate do soldado Ryan* (Steven Spielberg, 1998) – *Além da linha vermelha* (Terrence Malick, 1998), *O pianista* (Roman Polanski, 2002), *A conquista da honra* (Clint Eastwood, 2006), *Cartas de Iwo Jima* (Clint Eastwood, 2006), *Guerra ao terror* (Kathryn Bigelow, 2008).

*Transição das éticas para as políticas negativas*

A mais recente alegação contra a imoralidade do heterocídio na ética negativa é o trabalho "A eticidade do heterocídio" (2014), de David Almeida. Ele critica a ética negativa por manter uma noção demasiado horizontal do "outro", na hora de formular os deveres morais para com ele. "Outro" não é – segundo essa crítica – *qualquer um*, como sugerido pelas costumeiras "éticas universalistas" (e desse universalismo abstrato a ética negativa não escaparia), mas o "outro" é sempre historicamente constituído dentro do que Almeida chama "comunidades de semelhança", que não devem coincidir com nações ou etnias específicas, mas são grupos humanos que partilham uma série de valores-base capazes de criar obrigações.

O "outro" é, pois, constituído intracomunitariamente, e é diante dele que temos deveres morais, tais como não matá-lo. Os humanos que não fazem

parte de minha comunidade de semelhança são apenas "indivíduos", que não despojamos da sua humanidade, mas que tampouco são genuínos "outros". Com estes posso ter relações meramente pragmáticas, e, caso sejam benéficas para eles, relações suprarrogatórias, mas não genuínas obrigações éticas.

Dessa forma, se esses indivíduos, pertencentes a suas próprias "comunidades de semelhança", emitem, por exemplo, ações expansivas que impedem, de maneiras insuportáveis (como ocorreu, por exemplo, na conquista espanhola de América) a criação de valores necessários, segundo a ética negativa, para a autossustentação diante dos avanços da terminalidade do ser, é eticamente legítimo, e inclusive um dever moral, *reagir heterocidamente* a essas expansões. Dada a fragilidade e desamparo com que a situação do humano é descrita pela ética negativa, parece incabível exigir-lhe ao humano que aceite conviver mansamente com os terrores e sofrimentos da expansão de humanos sobre humanos, em situações humilhantes e insuportáveis. Temos, pois, direito de criar valores intramundanos para enfrentar as agruras do ser, e se alguém impede essa criação, temos direito, e até dever ético, de reagir contra esse impedimento.

Essa é uma linha de argumentação perfeitamente plausível. De fato, dentro das opções da ética negativa existe ainda certo "universalismo negativo" baseado numa situação humana insuperável. Nunca foi ocultado que a ética negativa seria uma última tentativa de salvar, em registro negativo, a moralidade tradicional. Essa base metafísica existencial (não transcendente nem transcendental, mas, mesmo assim, ainda metafísica) nunca foi negada nem escamoteada. Nesse arcabouço, o "outro" é realmente *qualquer um*, e é importante que assim seja, para uma linha que prefere acentuar esse elemento estrutural.

Almeida volta ao intramundo histórico no qual se criam as diferenças entre "outros" que permitem a eliminação de humanos que não conseguem obter essa específica "outridade". Mas com isso ele sai da ética negativa dentro da qual pretendia ainda manter-se, ao tornar a insistir nas manobras

intramundanas que, desde sempre, as éticas afirmativas têm empregado para legitimar o heterocídio. Apenas as vítimas mudarão de nome.

É verdade que, para o humano tal como descrito pela ética negativa, existem situações insuportáveis, e que seria utópico exigir que fossem toleradas, no caso de agressões de umas comunidades sobre outras. Mas o próprio Almeida concede, em seu texto, como é difícil, historicamente, determinar nitidamente o início objetivo de uma "expansão". Ninguém assume claramente o papel de agressor, até os nazistas alegam ter feito o que fizeram apenas para "se defender" dos avanços marxistas e judaicos (e nisso consiste a famosa tese de Ernst Nolte). A história já arrasta um passado emaranhado em que é impossível assinalar começos absolutos de agressões e "defesas" nítidas. Isso pode depender fortemente das diferentes *Gestalten* construídas para estudar eventos históricos, carentes de qualquer "objetividade" (um bom exemplo disso é o conflito Israel-Palestina, no qual cada uma das partes aparece como "agressor" ou "agredido" dependendo dos recortes históricos que sejam feitos, apesar de cada parte insistir que seu recorte é "objetivo" e que apenas assinala para "fatos incontestáveis").

Nos termos em que estou colocando aqui, a situação da moralidade entre a sua negativização e a sua negação, o movimento ensaiado por Almeida, ao acenar para as dificuldades de exigir do humano frágil e desamparado que suporte o sofrimento infligido pelos expansionistas agressivos, acena pura e simplesmente para a impossibilidade da moral tradicional (tal como resumida na AEF), ou para algum outro tipo de moralidade, certamente afirmativa, com a sua típica prioridade das manobras intramundanas sobre as estruturas da existência. Se, na mesma linha de Enrique Dussel, os oprimidos pela expansão de outras comunidades têm o dever moral de defender-se, mesmo de maneira heterocida, estamos exatamente na situação atual. O que nos espera é o fim da raça humana numa guerra total e definitiva, porque o

conflito será a última palavra – tese sartriana explicitamente assumida por Almeida – se cada parte pensa que tem o dever moral de retaliar.

Talvez um ser moralmente inabilitado precise mesmo matar. Para minha linha de argumento, seria melhor parar de esticar a noção de moralidade ética (e de ética negativa, como no caso de Almeida) de maneira de abarcar todas as prementes necessidades dos estantes humanos, e admitir, abertamente, quase com alívio, que somos incapazes de resolver conflitos estruturais usando apenas categorias éticas. Certamente, na minha linha de argumento, deixar-se matar preserva a moralidade ética ao recusar-se radicalmente ao heterocídio. Mas, de acordo com a outra linha, essa atitude poderia ser vista como imoral por deixar o espaço livre ao inabilitado consentido ativo. Resta à linha negativa tentar mostrar que a própria morte poderá ser politizada num sentido benéfico. Mas aqui estamos, novamente, no delicado equilíbrio entre uma moralidade negativa e a negação da moralidade, o plano radical de reflexão que as éticas europeias geralmente evitam.

### *3.4.4. Políticas negativas*

Pode parecer hipócrita desenvolver cruamente uma visão pessimista do humano, sem poupar agruras e terrores, e, de repente, ficar preocupado com a "emancipação". Pareceria, primeiro, remover-se qualquer expectativa de mudança, dada a presença de uma estrutura estável da existência, para depois, num inesperado segundo momento, encenar uma súbita preocupação pela mudança política que pode não ter mais nenhum espaço real para operar.

Com seu acento posto na situação humana como marcada pela "terminalidade do ser" e a tríade do sofrimento, especialmente pela inabilitação moral, a ética negativa pareceria não ter elementos para elaborar uma "proposta política", um posicionamento a respeito da injustiça e de ações visando a emancipação, por exemplo em defesa dos oprimidos ou das causas indígenas,

contra injustiças interculturais em geral. As reflexões pessimistas soam como uma espécie de luxo pequeno-burguês, um discurso que fala em "sofrimento" de uma maneira abstrata, enquanto os muitos excluídos, explorados e perseguidos têm prioridades imediatas (como emprego, alimentação, moradia e respeito), sem tempo para ficar lamuriando a "terminalidade do ser".

Já faz muito tempo que me preocupo com a questão da política dentro do escopo de uma ética negativa, especificamente com o projeto (mesmo que difícil de formular) de um *pessimismo revolucionário*. Entretanto, meu pensamento a respeito dessa questão passa por vários momentos: 1) a radical desvinculação entre ética e política, tal como exposta na nota 8 da *Crítica da Moral Afirmativa* (1996); 2) a tentativa de uma "política negativa", desenvolvida durante a minha discussão com Enrique Dussel no México, em que se tentava uma articulação entre ética negativa e política; a esse período pertence também o texto "Anarcopolitização do nada" incluído no volume *Ética negativa: problemas e discussões* (2008), em discussão com Klayton Ramos; e, por último, 3): a aberta concessão à ideia de uma política não poder ser ética num sentido negativo radical, o que implica a queda da interdição de matar e uma clara aceitação da violência como procedimento legítimo (não, obviamente, como fim em si), o que seria, em certo modo, um desdobramento da posição 1.

Não teria sentido repetir aqui o que já foi escrito e publicado. Apenas apresentarei um resumo dos principais pontos:

1) Num primeiro momento, tratou-se da impossível conciliação entre ética e política por elas terem relações diferentes e opostas com a morte. (CABRERA, 1996, p. 166 em diante). Naquela época, eu formulava a AEF sem atenuantes: havia que considerar *a todos,* não apenas aos considerantes; segundo essa formulação, não havia direito de matar nem sequer a Hitler. Pelo contrário, a política era vista como

a atitude de autopreservação por meio da indefinida negociação, inclusive da guerra, se fosse preciso. Ética e política tinham direções tanáticas opostas e isso as tornava inconciliáveis. Já se salientava naquele antigo texto o ceticismo a respeito da "legítima defesa", e se assinalavam as características que as sociedades, tanto antigas quanto modernas, estabeleciam para poder matar humanos dentro de uma moralidade politizada. A ética naquele momento consistia em deixar-se matar sem qualquer resistência (como Cristo ou Gandhi) ou com resistência irônica (Sócrates). A política usava, inevitavelmente, éticas de segundo grau, baseadas em transgressões éticas fundamentais, segundo as quais a vida do outro deixava de estar garantida por ter ou deixar de ter certas características assinaladas.

Mas já no final daquele texto, se acenava brevemente para o segundo momento, aquele em que ainda se tentaria uma "política negativa" dentro da moralidade de primeiro grau, mantendo a interdição absoluta do matar. Políticas suicidas, por assim dizer. Tentava-se ver as condutas de Cristo, Gandhi, Sócrates, Luther King, Frei Caneca e tantos outros como "militâncias negativas", como utilizações políticas do nada por meio de *ausências contundentes*; algo ininteligível para políticas afirmativas tradicionais:

> "[...] a única forma em que uma vida negativa pode ser política sem deixar de ser ética no sentido primário, é a problematização do dado através da força da própria ausência, no sentido da vitória do morto sobre seu matador através da insuportável agressão da autodestruição" (CABRERA, 1996, p. 173, tradução minha).

Tratava-se de um regresso político às origens terminais do ser – habitual lugar do pensamento conservador e reacionário – para jogar

com o outro a única ficha que poderia ser apostada sem quebrar a exigência ética: o próprio desaparecer estrondoso e revolucionário; viver de tal forma a tornar a nossa morte explosiva. "Morrer pode ser revolucionário" (CABRERA, 1996, p. 174). Esses eram os extremos reflexivos aos que podia chegar a *Crítica* de 1996.

2) O segundo momento da reflexão sobre políticas negativas está marcado pela minha discussão, no início dos anos 2000, com Enrique Dussel, cujas ideias estão desenvolvidas, em particular, no texto "Políticas negativas e éticas da libertação", incluído no livro *Análisis y existencia* (CABRERA, 2010), e no artigo, publicado no México, "Dussel y el suicídio" (CABRERA, 2004).[59] Toda e qualquer reflexão política, no contexto ético-negativo, sempre passa pela questão do nascimento terminal e da morte estrutural (ME). O que é problemático com "éticas da libertação" é que elas apenas consideram a morte pontual (MP) e apontam para os aspectos aparentemente auspiciosos, abertos e "novos" do nascimento, como florescimento, numa recusa radical a ver a morte estrutural já presente nele. Com isso, as ontologias das éticas da libertação não se diferenciavam demasiado das usadas pelas éticas europeias que elas criticavam, visualizando o humano apenas como projeto de fazer-se – na linha Heidegger-Sartre – sem nenhuma sensibilidade para o "desfazer-se" cotidiano de projetos e seus desdobramentos políticos (CABRERA, 2010, p. 225-228).

Tampouco encontrava eu nas éticas da libertação a consciência clara de o afirmativo ter sido a característica marcante do *status quo* dominador.

[59] Dussel incluiu, mais tarde, sua réplica a meu texto no capítulo 12 de *Materiales para una política de la liberación* (2007).

Elas também continuavam insistindo em políticas e militâncias exclusivamente afirmativas, sem perceber o potencial ao mesmo tempo destrutivo e conservador dessas categorias que vigoravam dentro do escandaloso paradoxo do "matar em nome da vida". Assim, as éticas da libertação não intervinham na guerra total da humanidade para detê-la ou atenuá-la, mas para participar dela e realimentá-la, sempre sob a ilusão de tratar-se da "última guerra".

Essa parte da minha reflexão configura o que se poderia chamar uma "crítica da razão libertadora". A partir da seção 4 de meu texto, "Ingratitud y ayuda finita", começo a delinear o que seria, concretamente, uma "política negativa". Algumas ideias centrais são as seguintes:

a) Tomar plena consciência de estarmos todos desde sempre inseridos numa sociedade que não apresenta desigualdades como eventualidade, mas como a sua própria condição de possibilidade. A tese da inabilitação moral fornece as bases de entendimento de uma sociedade desigual e assimétrica, dentro da qual pensamos e nos desenvolvemos (inclusive como "intelectuais"), e dentro da qual ponderamos, paradoxalmente, as possibilidades mesmas da moralidade, da política e da liberação.

b) Tomar plena consciência do caráter terminal de toda e qualquer militância política que decidamos empreender a partir daquele dado fundamental; especificamente, da situação dos que pretendemos ajudar por meio de políticas libertárias. Em decorrência disso, *finitizar as nossas ações de auxílio*, maximizadas nas éticas da libertação. Lidar com os fenômenos da saciedade, ingratidão e traição ao libertador. Muitas figuras éticas e emancipadoras foram mortas pelo próprio aparato da "justiça" (desde Sócrates e Cristo) ou assassinadas pelos seus próprios povos (como os presidentes Lincoln e Kennedy, ou Gandhi) ou injustiçadas (na história argentina, na figura trágica de José de San Martín, um afirmativo gene-

roso que libertou três países e foi obrigado a exilar-se na França, como se fosse um traidor, tudo por não ter levado em conta o caráter terminal da sua empreitada e a opacidade das relações com os oprimidos que estava libertando) ou considerados como ingênuos e estúpidos pelos políticos cínicos (como no caso de Lawrence da Arábia).

c) Abandonar a ideia da vida como "boa" ou como "dádiva", e a ideia correlata de devermos levar aos necessitados para o pleno gozo da vida. Os "pobres" que as filosofias da liberação tentam liberar não estão o tempo todo sofrendo, se queixando e pedindo ajuda, mas também rindo e contando piadas. A sua "interpelação" tem que ser psicologicamente aprofundada.[60] Na verdade, uma ação política negativa consistiria em despojar o povo da sua "alegria" compensadora e fictícia – que faz parte da sua miséria – e levá-lo não para a "dádiva da vida", mas para a sua mais plena condição de desamparo. Deixar o patrimônio negativo ao alcance de todos. Que o pessimismo estrutural deixe de ser luxo pequeno-burguês e se torne situação humana partilhada. (A maior parte da humanidade, sofrendo fome e necessidades primárias, nunca chega a refletir sobre a sua situação estrutural, embora nunca deixe de sofrê-la. Sempre há um desamparo mais premente que lhe impede de conferir seu desamparo originário).
d) Aceitar a morte como forma de administração da própria ausência dentro do contexto devidamente preparado de uma luta de reivindicação

[60] Uma das mais cômicas frustrações de cineastas militantes como Fernando Solanas e Nelson Pereira dos Santos acontece quando vão filmar em vilas e favelas miseráveis, ou nas ruas de cidades que foram ocupadas, e querem retratar rostos desesperados, tristes e desolados, e só encontram pessoas alegres e sorridentes, duplamente felizes diante da excitante presença da câmera. Claude Lanzmann, em seu famoso filme *Shoah*, chega a irritar-se com o sorriso permanente de um de seus entrevistados e consegue fazê-lo chorar com suas perguntas. A "felicidade do pobre" e a disposição da vítima a esquecer e rir da sua desgraça (talvez para não romper em prantos) são situações cujo entendimento precisa dos serviços de uma ciência social mais profunda.

negativa. Dar-se conta do (e utilizar o) poderoso caudal negativo da própria desaparição (deixando aberto o instigante âmbito "do que não foi"). (Esse aspecto já estava presente no primeiro momento).

e) Recusar qualquer "tomada do poder" como desgaste afirmativo do utópico. Instalar militâncias negativas guerrilheiras, franco-atiradoras e desestabilizadoras sem nunca tentar ações oficiais, governamentais ou institucionais. Apostar na crítica permanente do inaceitável e insuportável, mais do que em propostas positivas, aceitando que somente o caminho negativo permanece aberto, mas que a denúncia e a destruição são ações políticas necessárias em momentos decisivos.

f) Assumir de forma plena a opacidade de toda ação política, perpassada pela ocultação do ser-terminal na empreitada da invenção de valores positivos, dentro de uma militância trágica e sem esperanças messiânicas, com rejectivos, muito mais do que com objetivos, claramente delimitados.

g) Parar de considerar o outro como inimigo mortal, como mal absoluto, como lugar do não ser, e passar a simplesmente resisti-lo (nos termos de a-f) sem precisar fazê-lo em nome do Bem, apenas dentro do jogo da encenação do ser-terminal do ser sem que nós mesmos devamos personificar as "forças vivas e progressistas da sociedade".

Essas seriam algumas atitudes primordiais de uma "militância negativa" neste segundo momento reflexivo; possivelmente absurdas e inócuas se vistas da perspectiva das habituais categorias afirmativas. Entretanto, o assinalar para o ser-terminal do ser em ações políticas é já extremamente subversivo para uma vida humana organizada em torno de fortes hierarquias sociais e esquecida da terminalidade do ser em benefício de puras articulações cultural-simbólicas

desiguais e exploradoras. Aqui o orgulho dos poderosos dentro das democracias formais deverá emudecer diante da "democracia negativa" do ser-terminal, que iguala drasticamente a todos com independência de seus lugares sociais.

3) Finalmente, o terceiro momento de reflexão de uma "política negativa" está proposto para aqueles não dispostos ao sacrifício tanático. Eles deveriam então, pura e simplesmente, suspender a interdição de matar, abandonando o ponto de vista ético de primeiro grau, assumindo abertamente uma postura e atacando as outras com o grau de violência necessário para triunfar. De todos os modos, a outra parte fará exatamente o mesmo, tentará destruir-nos com a violência que for precisa e só se sentará à mesa de negociações quando perceber que não terá forças suficientes para nos derrotar. O exercício da violência torna-se, nessa terceira perspectiva, não uma opção, mas uma necessidade inevitável. Nessa direção de pensamento, podemos interpretar que o pedido de uma "proposta política" seria uma maneira de nos instar a *sair do âmbito da moralidade* ética propriamente dita, com suas exigências de minimalismo e disponibilidade para a morte e sua forte interdição de matar.

Quando se passa de uma ética negativa para uma política negativa, esta pode e talvez deva ser, pois, violenta (em algum grau). Pois, nesse caso, temos decidido ficar na vida e defender ferrenhamente nosso lugar e o lugar dos que nos interessam, mesmo ao preço da vida de outros. São os outros que devem morrer, e não nós. Podemos talvez morrer na luta, mas será um morrer matando, não um morrer por recusar-nos a matar, nem muito menos um morrer suicida. Não se adota aqui abertamente uma ética afirmativa, mas manifesta-se ter saído dos limites de uma moralidade ética para entrar numa atitude reivindicadora, seguindo os ímpetos da vida.

Seria muito importante que os vitalistas, os que defendem uma "ética da vida", os que pregam o "valor da vida" acima de tudo, assumissem aberta e corajosamente o caráter incrivelmente violento da vida, a sua espantosa destrutividade, tal como Nietzsche o fizera em seu aberto elogio da guerra já numa obra juvenil:

> Por enquanto não conhecemos outro meio que pudesse transmitir a povos extenuados a rude energia do acampamento militar, o ódio profundo e impessoal, o sangue-frio de quem mata com boa consciência, o ardor comum em organizar a destruição do inimigo, a orgulhosa indiferença ante as grandes perdas, ante a própria existência e a dos amigos, o surdo abalo sísmico das almas, de maneira tão forte e segura como faz toda grande guerra [...] (NIETZSCHE, 2001, aforismo 477, p. 259).

Seria duvidoso, e talvez ingênuo, contrapor a esse prazer bélico de Nietzsche a ideia de José Martí de uma "guerra necessária" (falando da revolução cubana contra Espanha), que fosse curta e o menos custosa possível em termos de vidas. O horror da guerra, que os filósofos se recusam a enfrentar (e que os cineastas já descreveram bastante, como vimos), uma vez iniciado, torna extremamente difícil distinguir entre uma guerra nietzschiana e uma guerra martiana. A ideia da "última guerra" já foi colocada inúmeras vezes na história, o que prova tratar-se de um "último" indefinidamente renovável.

Os processos de conquista e colonização na América atingiram um grau de horror nunca igualado – quantitativa ou qualitativamente – pelas matanças e genocídios contemporâneos. Muitos grupos indígenas tentaram lidar com o conquistador de maneiras pacíficas e negociadas, mas isso se mostra absolutamente impossível no âmbito do ser-terminal do ser. Contra o conquistador, o colonizador, o dominador, o expansionista, o nazista, contra aquele que simplesmente quer anular nosso mecanismo de autodoação de valores, contra

os excessos intoleráveis do outro em sua tentativa de dar-se valor e de negar o valor do outro, só cabe realmente uma única via: a violência, uma violência sem freios e, pior ainda, sem fim, indefinidamente renovável.[61] Mas, ao dizer isso, já não nos despedimos da moralidade ética há muito tempo?

Como podemos ver hoje em dia, após a reflexão dos primeiros capítulos desta obra, a questão política? O desafio continua o mesmo: *temos que compatibilizar a visão negativa e pessimista do humano com o anseio emancipador*. Dizemos não ao quietismo político e ao conservadorismo complacente, mas não queremos, em absoluto, adotar uma postura afirmativa diante da vida nem assumir nenhum tipo de humanismo esperançoso. Ainda procuramos por um pessimismo revolucionário.

Um bom ponto de partida para pensar nessa possibilidade parece ser voltar aos três lineamentos básicos da ética negativa (não colocar o outro no lugar do ser-terminal, dispor-se para a morte e viver minimalmente) e ver até que ponto uma política emancipadora poderia ou não inserir-se neles.

O primeiro lineamento parece politicamente plausível: podemos combater o colonialismo, o capitalismo, o tecnocratismo, o totalitarismo e a exploração sem considerar que seus defensores assumam o lugar do "mal" absoluto, deixando cair nos nazistas, nos EUA ou em Israel um estigma de culpa e depravação que deveria ser abatido pelas "forças do bem" dentro das quais nos contamos. Um militante negativo considera os países hegemônicos apenas como grupos humanos inseridos no mesmo desamparo inabilitado que nós

[61] Quem melhor deu expressão a essa ideia de a política da vida ser inevitável e vocacionalmente violenta foi o filósofo, psiquiatra e revolucionário algeriano, Frantz Fanon, em seu clássico *Os condenados da Terra*, prefaciado por Sartre e de grande influência nos estudos sobre colonização e colonialidade na América Latina. O primeiro capítulo do livro chama-se, precisamente, "A violência", no qual encontramos afirmações como a seguinte: "[...] a descolonização é sempre um fenômeno violento"; "Desde seu nascimento, resulta claro (ao colonizado) que esse mundo estreito, semeado de contradições, não pode ser impugnado a não ser pela violência absoluta"; e "[...] o colonialismo não é uma máquina de pensar, não é um corpo dotado de razão. É a violência em estado de natureza e não pode inclinar-se a não ser diante de uma violência maior".

e que nossos aliados, simplesmente lutando por abrir espaços e dar valor a si mesmos em luta contra a terminalidade do seu ser, dentro de projetos tão finitos e desencantados quanto os nossos.

Os colonizadores, capitalistas, extremistas, expansionistas e exploradores são, quando lançados na situação estrutural de mal-estar, radicalmente inocentes, e esse é um fato da vida que teremos que engolir (se assumidos os pressupostos ético-negativos, dentro de uma perspectiva de pensamento perfeitamente sustentável, mas que não é única). Entretanto, esses humanos cometem terríveis e inaceitáveis excessos em sua ansiedade por dar-se valor e abrir caminho numa vida íngreme que não escolheram; não conseguem fazer isso sem provocar prejuízos imensos e agressões horríveis a outros humanos desamparados (e o exacerbado desamparo dos outros, como nos terríveis campos de concentração em América e Europa, é parte da fuga do próprio desamparo), excessos vitais e poderosíssimas afirmações da vida das quais somos obrigados a nos defender para não sermos destruídos (tendo já abandonado a ideia de uma política suicida de primeiro grau).

Tudo isso está muito bem. Mas o crucial para cumprir a primeira exigência ético-negativa, é nunca – mesmo no meio das piores lutas e violências – considerar que o outro é monstruoso, representa as forças do mal, e que nós estamos enfrentando-as valentemente em nome do bem. Não precisamos de nada disso para lutar e destruir aqueles que ameaçam os outros de uma maneira desconsiderante (e a própria formulação da AEF já permite não ser considerante com quem não considera os interesses de outros, embora não nos habilite a matá-los; para isso, temos ainda que dar um passo adiante da AEF). Isso significa também, no plano estilístico, desativar a "retórica da ininteligibilidade", que vimos em relação ao nazismo, em que o outro lado é apresentado como monstruoso, incompreensível e malévolo em termos absolutos. É claro que uma militância negativa não precisa desse tipo de discurso ou de convicção para levar adiante as suas ações. Pelo contrário, convicções

morais fanáticas (em que o "bem" e o "mal" estão claramente delimitados) podem ser perigosas para a tarefa genuinamente revolucionária.

A segunda linha (estar disposto para a morte sem lesar o outro) é muito mais complicada. Pareceria que, precisamente por ser o nosso mundo humano estruturalmente inabilitado, seria impossível atravessar períodos convulsos da história sem disparar um tiro nem ferir ninguém. Se considerarmos, seguindo a ética negativa, que matar é sempre eticamente errado, ter sido despejados num mundo onde matar é inevitável (seja pelas próprias mãos, como inabilitados consentidos ativos, seja como coniventes com a morte de outros como inabilitados consentidos passivos) não pode ser considerado um mundo bom, mas, ao máximo, um mundo trágico.

Parece conveniente lembrar aqui rapidamente por que matar é eticamente errado num ambiente ético-negativo: a) quando matamos, sempre fazemos uma intervenção violenta na autonomia do outro, que pretendia continuar vivendo, mesmo uma vida que alguém (ele mesmo ou outro) possa reputar como sem valor; b) quando matamos alguém, temos que construí-lo intramundanamente como um "outro" que pode ser legitimamente morto (temos que constituí-lo como delinquente, inimigo ou estranho). Mas isso lesa o fato de sermos todos iguais em nossa situação humana estruturalmente terminal, dolorosa, inabilitada e reativa; qualquer justificativa para matar só pode ser intramundana e circunstancial. c) No caso de aquele que matamos ser um claro inabilitado consentido (um delinquente, um tirano, um torturador), podemos ter justificativas não éticas para defender-nos e matá-lo. Mas a ação de suprimi-lo não será ética porque aquele que matamos jamais se reduz a ser única e exclusivamente um delinquente, um tirano ou um torturador. Ele é muitas coisas, desempenha muitos papéis sociais, e quando o matamos suprimimos todos eles, e prejudicamos muitos outros humanos vinculados a esses outros papéis que nossa vítima desempenhava.

Por isso, é inaceitável que se alegue que não tínhamos a "intenção" de matar, que a morte do outro foi um subproduto – não um fim, mas um meio

para outra coisa –, pois é claro que quando matamos um delinquente ou um tirano, tínhamos, sim, a clara e plena intenção de matar um delinquente ou um tirano (ou mesmo um "inimigo" numa guerra). Esse era realmente o nosso fim, e não meio para outra coisa. Se o que se quer dizer é que, ao matar o delinquente ou o tirano não se tinha a intenção de matar o pai de família, o bom filho, o doador de sangue, o amigo leal, vale a resposta: quando matas, matas um único corpo e uma única alma; com teu ato, vão para o nada todos os papéis sociais da tua vítima. Não adianta tentar acalmar teu espírito e atenuar a tua culpa alegando que teu ato mortal não foi "intencional".

Entretanto, parte do mal-estar e desvalor da vida humana consiste, precisamente, no fato de este ser um mundo onde parece inevitável ter que matar ou pelo menos ser conivente com a morte de outros. Em toda a história da humanidade houve discriminações, perseguições e extermínios, por meio de guerras e políticas de Estado; em todas as épocas houve delinquência e pena de morte, seja nas ruas e favelas, seja de maneira mais institucionalizada. Isso não é mero fato empírico. Precisamente pela situação de terminalidade, falta de espaço e de tempo e necessidade premente de autoafirmação, a agressão violenta contra o outro parece inevitável, e não mero fato histórico. Estamos quase constantemente sendo ameaçados por outros. Em casos extremos, como a discriminação, perseguição, preconceito, conquista e colonização, escravização e exploração, somos imperiosamente obrigados a nos defender simplesmente para não desaparecer, para garantir a nossa mínima sobrevivência. Se a ética nos exige não matar nunca, estamos num mundo onde eu mesmo tenho que aceitar minha desaparição, ou viver uma existência humilhante e indigna, colonizado, escravizado ou explorado. Parece que qualquer luta emancipatória vai me obrigar a matar e, nesse sentido, a sair da ética, no específico sentido aqui apresentado.

Em sua réplica a meu artigo "Dussel y el suicidio", Dussel se coloca frontalmente contra essa minha linha de arguição (e hoje, à luz da lógica negativa, sou capaz de ver ambas como logicamente plausíveis e fazê-las interagir).

Dussel alega que o direito à emancipação é sempre legítimo e, portanto, as mortes por violência revolucionária estão *eticamente justificadas*, pois são diferentes das violências exercidas pelos exércitos e polícias do Estado injusto, colonizador, escravagista ou explorador. Ele utiliza bastante o argumento de tratar-se de mortes "não propositais", mas efeitos lamentáveis do processo de emancipação. Essa é uma linha viável, e é a predominante. Dessa forma, as diversas nações e indivíduos não se sentem culpados pelos que matam, porque cada uma das partes beligerantes vê a si mesma como lutando pela sua emancipação, defendendo-se de ataques e matando não inocentes.

Para Dussel, os lugares da emancipação e da violência injusta estão perfeitamente delimitados. Quando a mulher mata o delinquente que ameaçava seu filho, o mata legitimamente em defesa do "inocente" (o delinquente sendo o "culpado" absoluto). Mas essa maneira absolutamente pontual de avaliar ações humanas pode mostrar-se insuficiente. Inocentes tornam-se culpados e vice-versa. Falta aqui no pensador cristão uma visão mais compassiva e abrangente, capaz de compreender (não digamos de desculpar) o "pecador", em lugar de simplesmente esmagá-lo.

Dada a ambiguidade do humano, prefiro assumir outra linha: manter o caráter antiético de qualquer suprimir humano (baseados nos motivos a-c) e apenas reconhecer o caráter inevitável – num mundo atroz como o nosso – de ter que matar, fornecendo a esse ato outras justificações – afetivas, estratégicas, políticas, etc. – , e reconhecendo isso como um fato trágico da existência (precisamente, Dussel, ao embutir o matar dentro da ética, suprime esse aspecto trágico, porque dentro de sua ética da liberação, matar se torna perfeitamente legítimo, sem nada para lamentar. Afinal de contas, matou-se outro que era mesmo para ser morto, o ditador, o colonizador, o "mau"). Dado que o outro me discrimina, persegue, escraviza e explora, caso eu pretenda continuar vivendo e lutando, tenho que reagir contra ele e até mesmo matá-lo, mas sei que, ao matá-lo, vou cair inevitavelmente na

situação descrita por a-c. Esse ato é, ao mesmo tempo, terrível e indispensável, o que poderia ser visto como parte do desvalor ético de uma vida humana.

Voltando ao "disponibilizar-se para a morte", ele poderá ser preservado, mas terá agora que ser entendido como um morrer-matando, às beiras da moralidade ética e sem qualquer viés suicida ou sacrificial (estilo Cristo ou Sócrates). As lutas emancipatórias somente podem tolerar um "dispor-se para a morte" dessa natureza. Isso pareceria aproximar éticas negativas e afirmativas, mas a diferença reside em que, no ambiente ético-negativo, declaramos que, ao matar para nos defendermos das crueldades do outro, não vamos para uma "ética afirmativa", mas saímos, simplesmente, da moralidade ética em geral, por premente necessidade de sobrevivência. Mas sabemos que a própria sobrevivência não é motivo moral (ver 3.3.2). É sempre desproporcionado, se pensado estruturalmente, destruir o outro para me salvar, sendo que ambos temos o mesmo (des) valor estrutural. Se tenho que fazê-lo, não posso me amparar na ética negativa. Devo admitir tragicamente que fui obrigado a agir antieticamente.[62]

A terceira linha ético-negativa é a mais complicada de todas, pois as lutas emancipadoras parecem claramente projetos maximalistas, nos quais não apenas se mata, mas se luta em benefício das gerações vindouras, o que supõe a suspensão de qualquer interdição do procriar. Pareceria absurdo lutar pela emancipação dos povos se não haverá gerações futuras para usufruir dos proveitos da emancipação. Como Hannah Arendt o coloca, a política supõe a continuação da humanidade.

Nesse ponto, a atitude ético-negativa seria a de minimizar a luta emancipadora limitando-a ao auxílio e liberação dos já vivos, dos que atualmente

[62] No antigo filme *High noon*, de Fred Zinnemann, a esposa quáquer do herói mata um bandido pelas costas para salvar a vida do homem que ama. Esse ato é compreensível, mas não torna ético o matar. Nos antigos *westerns*, era um tema típico o desejo do pistoleiro de se aposentar, de pendurar as armas e dedicar-se a uma vida pacífica e tranquila, mostrando-se depois que, para defender uma causa justa, era preciso voltar a usar as armas. Vemos isso no clássico *Johnny Guitar*, de Nicholas Ray, no qual a guitarra substitui a arma (que o ex-pistoleiro já não usa) e simboliza esse anseio de mudança de vida, que não pode ser consumada se a justiça tiver que ser restabelecida (algo que a guitarra não

sofrem, sem um horizonte de continuidade. Precisamente, dada a enorme quantidade de injustiça e desconsideração em nosso mundo, insurgir-se contra a dominação pode constituir, paradoxalmente, um projeto minimalista, um esforço apenas para que os já vivos que foram jogados no mundo existam dignamente, pois seus exploradores e discriminadores não removem essas massas humanas de uma vida exuberante, mas lhes recusam o mais elementar direito de viver como humanos. Nesse sentido, a luta positiva emancipadora pode ser vista como parte de um projeto de vida minimalista.

Mais ainda: o revolucionário, o lutador da emancipação, poderia ainda preservar, no nível individual, a atitude de não procriação, pois isso poderia ser não apenas mais eficaz para favorecer seus movimentos políticos e bélicos (um revolucionário casado tem menos capacidade de ação e mais vulnerabilidade), mas também uma atitude mais ética, na medida em que a sua ação revolucionária possivelmente faria a sua família infeliz, pelas perseguições e penúrias econômicas – como no caso de Marx – ou presumível morte prematura, como no caso de Che Guevara. Certamente, a contribuição do próprio revolucionário para a criação de pretensas gerações futuras não precisa estar inserida dentro de seu projeto pessoal de vida (e morte), se ele pensa ser mais importante lutar por um mundo melhor para os já vivos do que continuar largando crianças num mundo injusto, discriminador e violento. Dentro de

conseguirá fazer). No final de *Os brutos também amam*, de Georges Stevens, já antes mencionado, o herói, que também pretendia deixar as armas e viver como granjeiro, diz ao pequeno Joey, antes de ir embora: "Não se pode mudar o que a gente é". Em *Os imperdoáveis*, dos anos 1990, Clint Eastwood retoma esse mesmo tema, com o velho Bill Munny aposentado, meio cego e sem saber montar, obrigado a retomar as armas e fazer justiça após a morte injusta do amigo. Não se pode pensar que os filmes são meras "ficções". Trata-se de experimentos visuais de situações humanas possíveis (CABRERA, 2006c). No entanto, também temos exemplos reais: podemos nos perguntar, depois do 11 de setembro, quais seriam as possíveis reações ao ataque que não fossem retaliações violentas. Pode-se ainda pensar em relações éticas – no sentido que encontramos em nossos livros de filosofia – entre os EUA e o "terrorismo"? Há filmes estarrecedores sobre esse tema (como *Tão forte e tão perto*, de 2011), mas o 11 de setembro, como fato, não foi mais um "filme-catástrofe", mas um novo cenário da catástrofe de existir.

certas limitações, uma vida revolucionária, preocupada com a emancipação (entendida como a conquista de uma dignidade mínima que foi negada), ainda poderia ser uma vida minimalista e antinatalista dentro desse projeto.

O ponto delicado é que as ações revolucionárias estão também afetadas pela inabilitação moral, e elas vão prejudicar muitos humanos. As ações do revolucionário não vão satisfazer a todos e, nesse sentido, não existem propostas políticas que visem o bem-estar *de toda a humanidade*. O político negativo terá que apostar em favor de uma espécie de *inabilitação dissentida ativa*, numa forma de vida fortemente comprometida com a emancipação entendida de maneira parcial, gestáltica e finita, o que gerará vítimas e prejudicará outros humanos. Mas quanto mais nobre for a sua causa e maior o número de beneficiados diretos, menos chances haverá de aparecerem efeitos colaterais altamente prejudiciais; apenas prejudicará maioritariamente (e sem ter de matá-los) os inabilitados consentidos, ativos ou passivos.

Nesse sentido, há algo de moralmente embrutecedor no cotidiano, na vida insignificante do dia a dia, em que todos os ideais éticos são sugados, assimilados e banalizados. Ficar quieto numa sociedade injusta e exploradora é o que a cotidianidade promove e estimula. Na cotidianidade, até a morte pode tornar-se apenas patética, perdendo seu caráter trágico. Nas classes menos abastadas, em briguinhas insignificantes; em classes mais abastadas, no ideal de uma longevidade cautelosa, que dá um tempo imenso para a inabilitação moral se desenvolver. Contra isso, uma vida dissentida ativa e revolucionária escaparia da cotidianidade banalizadora, apostando numa vida curta, generosa e arriscada.[63]

Em suma, um pessimista revolucionário seria aquele que não pretende assumir o lugar do "bem" nem colocar o adversário no lugar do "mal", que luta

[63] Penso nos muitos jovens de famílias riquíssimas que, na Argentina dos anos 1960 e 1970, entravam na guerrilha por acharem absolutamente insuportáveis seus próprios privilégios de classe, sendo sumariamente exterminados pelas "forças da Ordem" e mecanismos "antisubversivos".

e até mata por uma causa emancipadora, deixando de lado projetos familiares e profissionais privados, sem qualquer horizonte de continuação indefinida da humanidade e sem ele mesmo, pessoalmente, procriar. Vive uma vida comprometida e arriscada, disponibilizando-se para a morte, numa forma de vida-morte ainda minimalista em que as únicas ações excessivas seriam aquelas que contribuem à emancipação, aumentando as chances de uma vida desse tipo ser mais valiosa do que a mera desistência pontual e individual de continuar vivendo, decisão que o pessimista revolucionário não terá problemas em assumir quando vir que seu mero continuar vivendo prejudica o projeto emancipador.[64]

*Epílogo: Uma ética alta para uma sociedade baixa?*

Tudo isso faz pensar que uma política ainda norteada pela ética negativa possa ser realizada somente numa vida excepcional, e nunca no dia a dia de uma cotidianidade acomodada à situação de inabilitação, injustiça e exploração. Numa situação de inabilitação moral, trata-se de viver uma vida rápida e intensa, a serviço da emancipação e da justiça, tentando que a própria ação seja tão despojada e generosa, e com tanto risco da própria vida, que deixe poucas chances para o lento trabalho cotidiano da inabilitação tomar conta.

Esse humano negativo seria um revolucionário despojado que arrisca a sua vida por uma causa que lhe parece justa, mas sem demonizar a outra parte, e permanentemente disposto a morrer, sem um projeto familiar ou intelectual privado e com total liberdade de movimentos para executar todas as ações, inclusive as mais perigosas, em prol de suas ideias. Seu dispor-se para a morte, nesse viver perigoso, teria altas chances de se consumar rapidamente numa vida curta, ativa, comprometida e generosa, e numa morte heroica (como a de

[64] No filme *Os canhões de Navarone*, o oficial Roy tenta suicídio após ferir gravemente a sua perna e comprometer toda a missão, pois seus colegas têm que perder tempo carregando-o. Os colegas o impedem de matar-se, mas sua tentativa só pode merecer elogios e respeito de um ponto de vista ético-negativo.

José Martí, ou a de Che Guevara). A ética negativa recomenda ficar na vida apenas enquanto a nossa morte não for mais vantajosa para os outros. Uma vida revolucionária despojada pode se fazer perdoar o fato de ter decidido continuar apesar da presença opressiva da inabilitação moral.

Pode-se alegar que essa ética é uma ética para heróis, não para pessoas comuns. Respondo que a maioria das pessoas comuns está mansamente mergulhada na inabilitação moral consentida passiva e pouco interessada em ética, ou praticando uma ética cruamente pragmática (nem mesmo utilitarista). Assim, uma ética negativa para o dia a dia tranquilo e domesticado não está disponível. Ela tem que ser atingida com mérito e esforço, e com uma enorme sensibilidade social. Nesse sentido, a ética negativa diminui, efetivamente, a distância entre o herói (e mesmo o santo) e o humano moralmente correto. Isso não deve ser visto como um "erro" objetivo, salvo tomando como absolutos certos imaginários vigentes. Em algumas perspectivas éticas, heróis e honestos ficam nitidamente diferenciados, e em outras perspectivas ficam perto. Não temos por que considerar alguma dessas visões como errada ou passível de ser corrigida.

Falando dos niilistas russos e do filósofo Berdiaev, o esquecido filósofo brasileiro Mário Vieira de Mello escreveu:

> O russo, segundo ele, é mais facilmente um santo que um homem honesto. A honestidade é uma espécie de meio-termo moral, uma virtude burguesa que não interessa a extremistas convencidos de que o mundo vai acabar. (VIEIRA DE MELLO, 1993, p. 167-168).

Essa atitude é de pura ética negativa. Dada a situação de inabilitação moral, na qual qualquer exigência ética é vista como exagerada, fanática e moralista, é compreensível que a pura e simples realização da exigência ética tenha se tornado, hoje mais do que nunca, heroica e santa. O grau de moralidade ética é tão baixo que qualquer ação genuinamente ética soa como heroica. A moralidade

está tão enterrada na cotidianidade banalizadora que a ética só poderá surgir afastando-se expressivamente de suas negociações e barganhas.

*Trânsito para o próximo capítulo*

A ética negativa começa por mostrar que a vida humana, aquela que recebemos ao nascer e aquela que nós mesmos podemos dar a outros, provoca mal-estar. É o ser mesmo da vida humana o problemático, não no sentido de um "mal" metafísico adventício, mas no sentido de um *mal-estar* sensível e moral perfeitamente *físico*. Colocamos quem nasce num corpo sujeito a doenças, em vertiginoso processo de envelhecimento, declínio e corrupção final, e em convívio obrigado com outros que estão na mesma situação, o que deixa pouco espaço para a mútua consideração moral. Nós o colocamos num mundo em conflito, à beira da extinção heterocida, sujeito a todo tipo de violências.

Os humanos se encarregam de tornar a vida dos outros humanos ainda mais árdua e desagradável por meio de perseguições, discriminações, preconceitos e injustiças. Os valores positivos existem, mas são todos de caráter vindicativo ou reativo; são atos insurgentes e revolucionários, que pagam preços e costumam ser inglórios (o revolucionário não conta com qualquer garantia de seus esforços serem reconhecidos). A vida humana se apresenta não apenas ameaçadora por motivos naturais (natu-mortais), mas também sociais, com os próprios humanos constituindo a terminalidade do ser de outros humanos.

Como corolário importante dessa visão das coisas, a *procriação* pode ser vista como um ato moralmente problemático ao colocar um ser na existência sabendo que este é colocado na estrutura terminal atritada e corruptível (sensível e moralmente) do ser, e num cenário de injustiça e discriminação extrema, em que os valores positivos serão sempre reativos e pagarão altos preços éticos e sensíveis (se é que o nascido não decidirá, simplesmente, se acomodar à situação e tirar vantagens de seus privilégios, que seus pais tentarão colocar a sua disposição). Mesmo as

procriações "responsáveis" (e talvez especialmente elas!) parecem moralmente problemáticas, porque o máximo que se pode dar aos filhos é a capacidade de se defender contra a estrutura terminal do ser num âmbito de forçosa desconsideração dos outros, e de reivindicações insurgentes e revolucionárias que não estão ao alcance de todos e não têm qualquer garantia de sucesso.

No capítulo final desta obra abordarei em pormenor a questão ética da procriação, um tema quase que totalmente negligenciado pelas éticas afirmativas, mas que constitui problemática central de uma ética negativa, no sentido perfeitamente plausível de perguntar se é ainda ético procriar num mundo sombrio e para nosso próprio benefício. Se isso aparece, *ab initio*, como uma questão que coíbe o caráter militante e emancipador de uma política negativa, a questão com a qual entramos nessa última parte será a seguinte: a abstenção de procriar, ela mesma, poderá ser vista como um ato político, ontologicamente revolucionário? É o que veremos a seguir.

# CAPÍTULO 4

# ABSTENÇÃO RESPONSÁVEL: POR QUE NÃO TER FILHOS É UM ATO MORAL

## 4.1 A questão ética primordial: a justificação moral da procriação

Ao longo dos anos, desde pelo menos 1975 na Argentina, e desde 1989 no Brasil, estive apresentando minhas ideias filosóficas sobre procriação, nascimento e ética em estilos literários, aforismos e ensaios. Essa forma da exposição deu a impressão de não apresentar realmente *argumentos* sobre esta questão, mas apenas uma narrativa poética (estilo Emil Cioran). No presente texto, me proponho mostrar, passo a passo, os argumentos que levam às minhas conclusões sobre a questão ética da procriação.[1]

É muito curioso que, às vezes, seja considerado cruel ou desumano o fato de colocar a questão da ética da procriação, como se isso mostrasse uma rejeição das crianças que estão para nascer, uma espécie de ódio pelas suas vidas. Isso é uma total deformação das intenções de uma reflexão ética sobre procriação. Pelo contrário, essa reflexão está motivada por uma profunda preocupação pelas crianças possíveis, pelo risco de seu surgir ser consequência de um ato impensado, constrangedor e agressivo para pequenos seres indefesos, sobre os quais se pensa ter pleno direito de planejar tudo sobre suas vidas à nossa inteira vontade e satisfação.

---

[1] Essas ideias foram expostas informalmente em livros como *Projeto de ética negativa* (1989) e em estilo mais argumentativo em *Crítica de la moral afirmativa* (1996, 2ª edição de 2014), além de em numerosos textos curtos. Para a questão da moralidade da procriação num viés mais "continental", literário-existencial, pode-se ler o livro *Porque te amo, não nascerás* (2009), escrito em parceria com Thiago Lenharo.

Grande parte da revolta que desperta no mundo adulto a simples colocação dessa questão indica que os progenitores obtêm um prazer muito grande no ato procriador, e reagem – às vezes iradamente – contra quem comove essa poderosa fonte de prazer, e consequentemente o imenso poder sobre aquele que vai nascer. Esse poder total sobre outra vida é intensamente sedutor e ninguém quer abrir mão dele. Mas na reflexão ética, qualquer que seja o tema tratado, nunca se trata de avaliar apenas a satisfação que obtemos de nossos atos, mas de ponderar se aquilo que fazemos é correto ou não, se o poder que conseguimos acumular sobre seres mais indefesos está ou não eticamente legitimado. É curioso que pareça cruel essa ponderação ética da vida, sendo que o mero viver é um movimento natural sem ética alguma, que teríamos que aprender a moderar em lugar de colocar o movimento natural da vida – do qual a procriação faz parte – acima de qualquer exigência ética.

Esse tema parece-me de uma importância ética primordial, dada a leviandade e frivolidade com que crianças de todas as classes sociais são hoje despejadas no mundo o tempo todo apenas como forma de divertimento, fuga do tédio ou atrapalhação, sem uma ponderação da enorme importância do ato procriador e de seu abissal compromisso. Fala-se do número de filhos que os casais vão ter como se fossem objetos a serem adquiridos, no sentido de uma "procriação patrimonial"; e quando o filho já nasceu, os progenitores "curtem o filho" como se fosse uma posse ou um entretenimento. Despertar uma sensibilidade a respeito da enorme importância da decisão de procriar, pode cumprir, pelo menos, a função de remover o ato procriador de seu caráter rotineiro e irreflexivo atualmente em vigor, mantendo o não procriar em absoluto como horizonte caso os argumentos éticos nos pareçam convincentes.

A vida é uma experiência difícil e árdua, e muitos humanos esperam que os filhos gerados possam melhorar suas próprias vidas. Mas, na verdade, não temos a menor ideia de como os possíveis filhos poderão enfrentar a vida e os encargos que lhes impomos, nem mesmo se serão capazes de suportar a vida, se

conseguirão passar pelas depressões da adolescência e as sucessivas crises de idade (sem falar dos sombrios incômodos da velhice). Algo que jamais se coloca nos livros de ética é o fato de existir uma enorme quantidade de humanos que não gostam da vida e de ter nascido, que não suportam viver sem algum tipo de estímulo auto ou heterodestrutivo, que se afundam em vícios, escapismos, pequenas ou grandes neuroses, ou suicídio, e que a única coisa que éticas afirmativas têm para enfrentar esse fato da rejeição da vida (que fora considerada inicialmente como uma "dádiva") são alegações de "patologia" e "anormalidade" excepcionais.

Sem adotar, de entrada, uma postura antinatalista axiomática (o antinatalismo terá que ser, em todo caso, a conclusão de uma linha de argumento, não seu ponto de partida), trata-se de colocar em toda a sua gravidade a questão do "ter" filhos e de "dar-lhes um mundo", tentando incrementar os níveis de envolvimento ético a respeito do procriar, mantendo como horizonte o não procriar em absoluto. Uma questão ética primordial, largamente negligenciada pela ética filosófica (tratada mais por pedagogos e agentes sociais) é a questão de se é realmente possível uma "procriação responsável"[2] e quais seriam as suas condições.

Do ponto de vista ético aqui assumido, uma questão fundamental é que a arguição se coloque, já desde o início, *na perspectiva daquele que vai nascer*, daquele pequeno ser a quem vai ser dado um mundo; ou seja, sempre na perspectiva do feto, do recém-nascido, da criança pequena. Em geral, a questão da procriação sempre foi vista desde a perspectiva *dos progenitores*, acentuando-se a "maravilhosa experiência" da maternidade ou da paternidade, *sem perguntar*

[2] O termo "responsabilidade" e derivados ficou questionado à luz das reflexões em 3.2 e, por isso, frequentemente, o colocarei entre aspas, para lembrar que, no pensamento ético-negativo, se aceitam apenas responsabilidades de segundo grau no intramundo. Não poderia haver uma responsabilidade do nosso próprio surgir no mundo. Utilizo ainda esse termo porque a expressão "procriação responsável" tem certa força que me interessa reter dentro de uma reflexão ético-negativa da procriação. Em meus próprios termos, preferiria falar de uma "procriação refletida", no sentido de analisada em todas as suas dimensões éticas. Não chamaria de "irresponsável" as procriações usuais, mas de "irrefletidas", mesmo as planejadas, como veremos.

*se esta é igualmente maravilhosa para a outra parte*. Parece extremamente necessário colocar-se a questão de se essa experiência, tão plena e importante para os que já estão aqui, será também uma experiência maravilhosa e plena para quem vai ser gerado.

Essa questão não tem a resposta afirmativa fácil e simples que habitualmente se acredita que tenha: que aquele que nasce estará muito feliz de ter vindo para a vida, que será tão feliz quanto seus progenitores. De fato, podemos observar, ao longo da vida dos recém-nascidos, crianças pequenas e adolescentes, muita infelicidade, muita dor, muito sofrimento, muito choro, frustração, injustiça e revolta, não apenas em contextos de crueldade ou de descaso explícitos, mas mesmo naqueles em que, aparentemente, "se cuida" criteriosamente de quem nasceu. A "felicidade" do bebê, se existir, não tem a mesma qualidade e natureza que a felicidade de seus genitores; é sempre uma felicidade derivada e coagida, surgida de uma situação unilateral e assimétrica, cuja estrutura haverá ainda que estudar.

O último beneficiário dessa reflexão ética que começamos agora a desenvolver deverá ser, pois, aquele que está sendo gerado e, posteriormente, a criança pequena. Essa reflexão deverá dar-nos subsídios acerca de como deveriam ser as nossas relações éticas com esses seres desprotegidos que estão sendo manufaturados e trazidos ao mundo sem demasiados comedimentos ou preocupações, por progenitores em geral ansiosos, ou, pelo contrário, indiferentes e omissos.

No texto a seguir vou desenvolvendo as minhas argumentações e, ao mesmo tempo – dado o caráter singularmente controverso do assunto e o fato de enfrentar valores fortemente "vigentes" –, apresentando as objeções que um possível oponente poderia apresentar a cada passo (me baseando nas objeções que efetivamente me foram apresentadas ao longo do tempo, bastante recorrentes). Para indicar as objeções, coloco-as em destaque em itálico, enquanto mantenho as minhas próprias teses em letra normal. Começo por formular a tese principal de maneira forte, para oportunizar melhor os contra-argumentos.

1. Tese principal (tese PRO): "SE entendermos a ética como a dupla exigência de: a) não manipular ao outro como objeto e b) não colocar ninguém numa situação que sabemos ser problemática (difícil, árdua, de sofrimento certo), ENTÃO a procriação (a geração de filhos), tanto quando for planejada como quando for fruto de acidente, é uma ação ou conjunto de ações que, a princípio, não pode ser eticamente justificado, pois transgride aquela dupla exigência".[3]

Primeira objeção: Extravagância e impopularidade do argumento.

O1. "*A leitura da Tese Principal produz uma imediata sensação de rechaço, e parece enunciar algo de absurdo, que não será aceito por aqueles que vivem a experiência da paternidade ou maternidade como uma das mais belas e profundas experiências da vida humana*".

Respostas:

Essa objeção inicial coloca uma questão retórica vinculada ao que Perelman denomina, em seu *Tratado da argumentação*, o "auditório": os inconvenientes de uma tese que desafia valores vigentes e bem estabelecidos dentro da sociedade na qual o argumento é apresentado. A tese PRO é, em nossos tempos, poderosamente "impopular",[4] no sentido que Kant, na *Crítica da*

[3] Em geral, encontramos formulações tendenciosas da questão da procriação, do tipo: "*É sempre ético dar a vida a alguém*?", o que já supõe que na maioria das vezes seja ético. As mesmas formulações tendenciosas encontraremos em outras questões mortais, como o suicídio, do tipo: "*É alguma vez ético tirar a própria vida*?", o que pressupõe que, em geral, não é ético. Nessas formulações tradicionais, já uma procriação imoral ou um suicídio moral são pensados – se existirem – como "exceções". O pensamento negativo tem que se preocupar com esse tipo de formulação tendenciosa e tentar colocar as questões de maneiras mais isentas: "É ético procriar?", "É ético tirar a própria vida?", etc., formulações que não pressupõem respostas já limitadas pela sua forma de colocação, mas que ficam abertas tanto para respostas positivas quanto negativas (embora seja muito difícil encontrar formulações totalmente isentas).

[4] Mas não o seria em outras épocas. Na verdade, a atitude a respeito da procriação e do cuidado de crianças se modificou profundamente ao longo dos tempos. Veja Elisabeth Badinter (1985), capítulo 1, "O amor ausente", e especificamente a seção 2, "A condição da criança antes de 1760".

*razão pura*, considerava as antíteses de suas antinomias como "impopulares" (enquanto as teses tinham, em sua expressão, "a vantagem da popularidade").

A essa objeção inicial respondo o seguinte:

Resposta 1. A tese PRO não nega que a experiência da paternidade ou maternidade possam ser vividas, em nossa época, como belas e profundas pelos genitores, mas isso ainda não as justifica de um ponto de vista *ético*, como veremos a seguir. Muitas experiências belas e profundas para seus protagonistas podem ser eticamente injustificáveis; o agrado e a intensidade com que uma experiência é vivida não são *per se* uma justificativa *ética* para ela. Pelo contrário, atos que produzem enorme prazer são inicialmente suspeitos do ponto de vista ético, não porque – como já se pensou – o prazer seja indício de pecado, mas porque, num mundo árduo e estreito como o nosso, um prazer e um poder imensos sobre outros correm o risco, perfeitamente plausível, de estarem sendo obtidos em detrimento do prazer e dos direitos de outros. Haverá que se perguntar se temos direito a esse prazer indagando sobre a estrutura ética do ato que gera tão profusamente essa satisfação. Experiências claramente antiéticas, como as conquistas, invasões, submissões de povos, tomada de prisioneiros, doutrinação forçada, etc., por conterem fortes elementos de manipulação do outro e conseguinte aumento da própria vitalidade, costumam provocar intenso prazer em seus executores. Isso mostra que *da intensidade vital e prazer provocadas por uma experiência não se infere seu caráter ético*, mas pode inclusive indicar o contrário. Mais argumentos seriam necessários para provar que, pelo fato de a experiência da procriação ser extremamente agradável para seus executores, ela é eticamente correta.

Resposta 2. Acerca da estranheza e rechaço que a tese PRO pode provocar, tampouco essas atitudes desqualificam a mera colocação do problema. De fato, quase a totalidade das questões colocadas pela filosofia choca o

senso comum ao questionar o óbvio e estabelecido, como tem sido a tarefa da filosofia desde seus primórdios. Nos livros de introdução à filosofia e textos metafilosóficos, invariavelmente encontramos a afirmação de que a filosofia é uma tarefa *crítica* e *radical*, caracterizada por perguntar aquilo que ninguém pergunta, por desafiar o que aparece como óbvio, por indagar onde ninguém indaga, por mais absurdo que pareça ao senso comum ou aos valores vigentes. Em geral, elogia-se essa postura radicalmente questionadora do filosofar.

A questão da moralidade da procriação é, nesse sentido, uma típica questão *filosófica*: trata-se de um perguntar sobre a justificação de algo que habitualmente se dá por perfeitamente claro e estabelecido. A filosofia não pode ser criticada por simplesmente exercer a tarefa que a caracteriza, mesmo quando seus resultados possam ser desagradáveis, insólitos ou mesmo socialmente inúteis.

Explicação:

A respeito dessa concepção de filosofia, pode-se consultar, por exemplo, o belo livro de Ricardo Timm de Souza, *Sobre a construção do sentido* (2003), em que o autor apresenta a filosofia como um "[...] questionar os parâmetros normais [...] apenas a procura da radicalidade – das raízes – lhe interessa" (p. 42), como um colocar em crise as "totalidades fechadas de sentido" (p. 55), para as quais ela representa "uma ameaça" (p. 56), e como um rompimento do óbvio: "E o rompimento da obviedade é condição absolutamente indispensável para o início da filosofia – ainda que esse rompimento se dê de forma abrupta, sob a forma de uma devastadora crise de sentido" (p. 66). A reflexão sobre moralidade da procriação pretende ser isso, uma devastadora crise de sentido, que, ao ameaçar o vigente e propor uma reflexão sobre procriação "eticamente responsável" – numa sociedade em que a procriação se entende já *de per se* como ética e sem questionamentos – adota a forma do absurdo, ridículo ou incabível (para essa mesma maneira de entender a filosofia, pode-se consultar o livro, não menos belo, e já clássico da literatura filosófica brasileira,

*Introdução ao filosofar* (1998), de Gerd Bornheim, especialmente o capítulo IV: "A ruptura da dogmaticidade e a experiência negativa").

Resposta 3. Do ponto de vista estritamente argumentativo, penso que o fato de uma tese ser fortemente "impopular" no sentido kantiano pode ser interessante para pôr em funcionamento mecanismos de arguição especialmente contundentes, dado que estes deverão enfrentar a oposição de princípio de auditórios impregnados de valores "vigentes", contrários ao conteúdo da tese apresentada. Nunca uma argumentação terá tanta obrigação de ser rigorosa e convincente como quando se debruça sobre uma questão contra a qual todo um auditório se posiciona, pois uma argumentação desse tipo terá que se apoiar única e exclusivamente na força de suas razões, e não em nenhum favorecimento ou simpatia comunitária. Esse parece mais um motivo para levar adiante a empreitada.

Em suma, proponho que o dito caráter "impopular" do argumento PRO seja deixado de lado como um elemento retórico não essencial, e que nos debrucemos sobre os méritos argumentativos da demonstração.

Segunda objeção: A natureza "básica" da vida.

O2. "*A vida é um valor muito básico, do qual todo o resto depende; de maneira que não tem qualquer sentido questioná-la do ponto de vista moral ou racional. No dizer de Nietzsche: Só há vida, não há algo externo à vida para poder julgá-la. A vida, de todas as formas, tem de ser vivida, ela não pode parar, de maneira que todo argumento contra a vida encontra a resistência da própria vida que se desenvolve contra qualquer argumento racional. Os enunciados que são gerados sobre essa questão são absurdos e carentes de sentido*".

Respostas:

Essa objeção tem com frequência o intuito de "parar" a argumentação antes de ela começar, sustentando que a questão toda carece de sentido e que não vale, pois, a pena argumentar nesse âmbito. A essa objeção respondo o seguinte:

Resposta 4. Essa recusa a entrar na argumentação em virtude do caráter "básico" da vida parece uma aposta numa intuição ou sentimento que seria mais forte que a argumentação, o que parece deixar fora do escopo da discussão aquilo que é simplesmente "sentido" numa "impressão profunda" (o "caráter básico" da vida). Mas na medida em que o oponente aceite verbalizar e esclarecer esse sentimento, ele terá já entrado na argumentação nas portas da qual pretendia parar (por pretensa "falta de sentido" da questão toda). Isso nos leva para a próxima resposta.

Resposta 5. A objeção colocada tem pleníssimo sentido e deverá ser respondida, mas não pode ser apresentada como uma questão "prévia" que teria o poder de parar a argumentação antes de começar, no entanto, já faz parte da discussão. Pois ao formulador da O.2 poderíamos pedir que esclarecesse seus termos e justificasse suas afirmações; por exemplo, que explicasse o que significam as expressões "valor muito básico", "carecer de sentido" e "resistência da vida", e que justificasse afirmações tais como um "valor muito básico não pode ser questionado". Mas com isso se mostra de imediato que a pessoa que apresentara a objeção, longe de "parar a argumentação", já fora "sugada" por ela, já está dentro da discussão acerca da ética da procriação. Ao tentar demonstrar que a vida é um valor "muito básico", a objeção não tem o poder de impedir o desenvolvimento da arguição como "carente de sentido", pois nesse caso nem mesmo a objeção poderia colocar-se.

Mas ao solicitar-se ao oponente um esclarecimento de sua premissa "A vida é um valor muito básico", ele terá que explicar se "vida" é apenas entendida como uma condição meramente empírica para qualquer valoração

(no sentido banal de que quem questiona a vida precisa antes estar vivo), ou se "valor básico" significa algum tipo de valor positivo, significando que a vida é algo de bom, e não apenas condição empírica do bom. Parece óbvio que, nesta altura, já estaremos totalmente mergulhados na argumentação que o oponente reputava impossível ou sem sentido.

Resposta 6. A tese PRO tampouco nega que a própria vida resista a todos os argumentos racionais com a sua própria força expansiva, nem que a vida mesma se desenvolva como força vital sem a ajuda de qualquer argumento racional. Mas que a vida tenha de ser vivida como um impulso irresistível ainda não mostra que ela possa ser *eticamente* justificada no caso do procriar.[5]

Resposta 7. Contra o nietzschiano que insistiria que a vida não pode ser julgada porque, afinal, "só há vida", já que o juízo sobre a vida ainda é vida, não podendo haver um referencial externo à vida capaz de julgá-la, respondo o seguinte: a evolução criou uma forma de vida (a humana) capaz, dentro de suas plenas capacidades biológicas, de julgar e avaliar a própria vida, a sua própria e a vida dos planetas, das estrelas e de todo o resto. Não há nada de contraditório ou absurdo no fato de que certa forma muito evoluída de vida passe a julgar a vida mesma, ainda sendo ela uma parte do que está sendo julgado. O ponto nietzschiano de que ser parte do avaliado invalidaria a avaliação não parece sustentar-se, a não ser com argumentos adicionais que ainda deveriam ser apresentados.

[5] Ver muito mais adiante, no final deste livro, o texto "A vida de novo pela porta dos fundos? (Uma objeção nietzschiana de Jorge Alam)".

*Ética*

Se a procriação vai ser *eticamente* examinada, é indispensável lembrar como a ética foi caracterizada no início deste livro. Nesse ponto, decidi adotar o que já se encontra na literatura contemporânea sobre a questão. Do ponto de vista estritamente argumentativo, é inclusive favorável à tese PRO não propor uma nova ideia de ética, mas tentar provar que a procriação, sendo um ato socialmente aceito como evidentemente ético (e, às vezes, como maximamente ético) pode ser contestada *de acordo com as mesmas ideias vigentes de moralidade ética*, no senso comum, na filosofia, e no senso comum filosófico.[6] Para manter o caráter orgânico da presente argumentação, vou reproduzir aqui os pontos principais daquela caracterização da noção de ética.

*ENP: A exigência de não prejudicar*

Quando ações, normas ou agentes são considerados como eticamente corretos (e não apenas pragmática, funcional ou juridicamente corretos), quer-se dizer que eles são corretos no sentido de *não prejudicar* e, se possível, de *favorecer* outros humanos que, por sua vez, se comportem dessa maneira. Isso é o que foi resumido antes, dizendo-se: levar em consideração os que são considerantes, no sentido de não lhes fazer mal, não obstaculizar seus projetos, não colocá-los em situações penosas, constrangedoras ou dolorosas e, se possível, livrá-los dessas situações positivamente, sempre sob a condição de que aquilo que esses

[6] Isso reforça a ideia, que perpassa vários tópicos deste livro, de que a ética negativa não é outra coisa que ética afirmativa radicalizada: o que aconteceria se cumpríssemos à risca as exigências morais. O último propósito dessa linha de reflexão é tentar mostrar que as éticas afirmativas sempre colocaram a defesa e a preservação da vida acima da exigência moral. Ao levar a exigência ética ao extremo, as éticas negativas mostram que ela deve pôr a vida humana em questão (a própria e a daqueles que somos capazes de produzir) em lugar de consolidá-la indefinidamente.

outros seres humanos projetam fazer não seja, por sua vez, desconsiderante (no sentido de prejudicar, não beneficiar, dar desgostos, etc.).

*ENM: A exigência de não manipular*

Em segundo lugar, a ética tem a ver com a autonomia e o respeito da vontade, interesses e anseios de cada ser humano, e com a proibição de manipular outro humano e tratá-lo instrumentalmente como meio, de decidir por ele, de impor-lhe condições ou de colocá-lo em situações, mesmo não penosas, sem seu consentimento. A ética é o campo em que o respeito pelo outro deve impor-se sobre todos os impulsos do interesse e da dominação, o próprio campo da autogestão e da decisão a respeito da própria vida, sem a ingerência ou a intrusão de outros (mesmo nos casos em que a manipulação possa ter boas consequências para os afetados, numa atitude paternalista ou protecionista). Ser ético significa, nessa segunda compreensão, não manipular ou instrumentalizar os outros.

Podemos ver que o que antes chamei de AEF (articulação ética fundamental) reúne, pelo menos, ENP e ENM. Estas parecem componentes fundamentais da própria estrutura da ética, pelo menos tal como a entendemos no Ocidente. A atitude ética caracteriza-se pelo respeito, reconhecimento e consideração do bem-estar (ou do não mal-estar) do ser do outro e da sua autonomia e autodeterminação: ele não pode ser prejudicado nem manipulado em seu ser; seus interesses devem ser considerados junto com os meus. Estas parecem ser as exigências éticas básicas no sentido em que habitualmente as entendemos. ENP e ENM são duas exigências que fazem com que uma atitude seja ética sem mais, expressando aquilo que deveria ser preservado, numa teoria deontológica, pelo exercício do dever; numa teoria utilitarista, pela análise de consequências; numa teoria de virtudes,

pelo exercício da sabedoria prática; numa ética discursiva pelo consenso, e numa ética da liberação pela ação revolucionária.[7]

Uma ação, norma ou agente são *éticos* se observam ENP e ENM. Ações, normas ou agentes que não as observam podem ser chamados, no linguajar tradicional, de "imorais" ou de "amorais", entendendo por "amoral" uma ação, norma ou agente que não observa ENP e ENM, mas tampouco os ofende diretamente. A tese PRO é cautelosa quando fala da procriação como não podendo ser "eticamente justificada", argumento que deixa ambíguo se ela sustenta a *amoralidade* ou a *imoralidade* do ato procriador. Ao longo da argumentação, essa questão irá se esclarecendo melhor.

Na própria formulação da tese PRO se alude a duas formas do procriar: a deliberada e a acidental. Boa parte dos nascimentos é fruto do acaso ou descuido. Parece óbvio que esse tipo de procriar, pelo seu caráter casual e atrapalhado, terá dificuldades em ser defendido do ponto de vista ético como "procriação responsável". Contra a tendência a isentar eticamente ações feitas por atrapalhação e descuido, aqui adoto a atitude de onerar eticamente essas ações: aquilo feito por atrapalhação e negligência é pelo menos tão eticamente imputável quanto o proposital. No corpo desta argumentação, ocupo-me principalmente – embora não exclusivamente – de procriações deliberadas.

---

[7] Ver novamente capítulo 1, "A articulação ética fundamental", em especial os comentários sobre a exigência ética e o papel dos sentimentos. Se o leitor achar essa caracterização dúbia ou controversa, responderei que é a mesma que se encontra habitualmente na literatura. Se ela for problemática nesta obra, deverá sê-lo em todos os outros lugares onde for apresentada. Em seu clássico *Principles of biomedical ethics*, Beauchamp e Childress (2013, p. 2-5 e 410) falam de uma "moralidade comum", que abrange inclusive itens mais substantivos como: não matar, não provocar dor ou sofrimento aos outros, fazer com que o mau ou o dano não aconteçam, manter as promessas, não punir o inocente, etc. Como foi mencionado antes, também Adela Cortina (1989, p. 56, tradução minha) fala de uma "ética mínima" e escreve: "A objetividade de uma decisão moral não consiste na decisão objetivista por parte de um grupo de expertos [...] mas na decisão intersubjetiva de todos os que se encontram afetados por ela. Precisamente por serem sujeitos da decisão, pode-se exigir deles mais tarde que se responsabilizem por ela"

De procriações "casuais" ou "não propositais" me ocupo mais especificamente na seção 4.3, "Algumas palavras sobre nascimentos involuntários", mais adiante.

O planejamento do nascimento pareceria, à primeira vista, possuir as características exigidas por uma "procriação responsável", entendendo por tal aquela sensível ao bem-estar e consideração daquele que vai nascer, junto com os próprios interesses dos genitores. Entretanto, veremos que não apenas a procriação deliberada não escapa de problemas morais, mas o extremo planejar de um nascimento em seus mínimos detalhes poderá acentuar, mais ainda que na procriação acidental, o caráter prejudicial e manipulador do ato procriador.

## 4.2 Desenvolvimento da tese PRO (melhor não procriar)

A tese PRO (o caráter eticamente problemático da procriação) será desenvolvida em duas subteses, que depois se juntam para sustentar a tese principal.

Tese PRO1. *O ato procriador é manipulador*. "A procriação é um ato unilateral em que um dos principais interessados não é consultado, mas trazido à vida à força por intermédio da ação de outros que decidem seu nascimento em função de seus próprios interesses e benefícios ou em decorrência de descaso".

Explicação:

A manipulação na procriação se deixa ver primordialmente no caráter inconsulto e unilateral do ato, de maneira que procriar é *per se* e inevitavelmente assimétrico, seja produto de premeditação, seja produto de negligência, sempre atrelado a interesses ou desinteresses alheios. A tese PRO1 pretende formular-se nesse nível forte, e não apenas no nível dos casos de procriações evidentemente manipuladoras, nos quais o nascituro é explicitamente usado para algo: ter herdeiros para os próprios bens, salvar crises familiares, aumentar as próprias responsabilidades, provar virilidade, dar alegria à mulher

amada, ou, simplesmente, para o filho "fazer o que eu não fiz", atitudes nas quais o filho é abertamente tomado como meio para propósitos ou interesses dos genitores ou de pessoas vinculadas. A tese não se limita a esses casos claros, mas também se aplica àqueles aos quais esses evidentes elementos manipuladores não se apresentam, pois o filho surgirá sempre, em qualquer caso e de maneira inevitável, dentro do escopo de um projeto alheio.

Objeções:

03. "*Não se pode falar em manipulação no caso da procriação porque simplesmente não existe ninguém para ser manipulado; a manipulação, o tratar alguém como meio, pressupõe, para fazer sentido, que já exista alguém para ser manipulado ou tratado como meio*".

Respostas:

Resposta 8. Há certos problemas de expressão na tentativa de exprimir o que há de manipulador na conduta de futuros progenitores a respeito daquele que ainda não nasceu, porque pareceria que estamos supondo que o nascituro "está" em algum lugar aguardando a decisão de seus genitores de "trazê-lo" desse lugar para o mundo, e que eles já o estão manipulando como ser-possível. Essa dificuldade aparece em expressões como "fazer nascer *alguém*", ou "trazer *uma pessoa* ao mundo", etc., porque parece que o ser já está em algum lugar esperando para ser trazido. Somente se essa situação fantástica fosse o caso, teria sentido falar da manipulação de um ser possível.[8] Essa é a objeção.

Mas suponha que um homem e uma mulher estão em plena crise matrimonial e decidem conjuntamente ter um filho para resolvê-la. Posso dizer, com pleno sentido, que eles estão tendo uma atitude manipuladora a respeito

[8] Agradeço a Fábio Salgado por importantes críticas em apoio dessa objeção. Ele afirma que falar em manipulação de seres possíveis equivaleria a comprometer-se com uma tese muito forte de realismo modal.

do filho que pensam em ter, por mais que não exista ninguém de fato para ser manipulado em presença, na medida em que eles estão reservando para esse filho (não no sentido de alguém *determinado*, mas no sentido de *qualquer um* que venha a nascer deles no futuro) um lugar unilateralmente escolhido por eles dentro de seus próprios projetos de vida. O que está sendo objeto de uma atitude manipuladora é a ideia de um ser qualquer (não, evidentemente, alguém determinado). Não vejo qualquer problema em entender essa ideia dessa forma.

Para reforçá-la, podemos dizer que quando, finalmente, o filho nasce, cresce e fica sabendo que, quando seus pais estavam pensando em ter um filho (não *ele*, um filho qualquer), eles planejaram que esse filho (que acabou sendo *ele*) ia servir para salvar a sua crise matrimonial, ele pode perfeitamente sentir-se manipulado *agora*, retrospectivamente (assim como Hare declara, por exemplo, que atualmente eu, tal como sou hoje, posso dizer que sou grato a minha mãe por não ter abortado, posso dizer que atualmente eu, tal como sou hoje, estou ressentido com meus pais por terem me feito nascer para resolver sua crise conjugal).

Não precisamos, pois, falar em "manipular um ser possível", mas apenas falar de "ter uma atitude manipuladora perante a possibilidade de um ser". A ideia é perfeitamente plausível: podemos planejar ter filhos com uma atitude manipuladora sem que exista alguém para ser manipulado. Alguém que ainda permanece indeterminado poderá passar a sentir-se manipulado quando ocupar um lugar que foi determinado de maneira manipuladora, e assim poderá reconhecê-lo mais tarde esse ser humano finalmente determinado.[9]

[9] Aqui se apresenta uma tensão, muito comum em filosofia, entre a linguagem e as experiências. Às vezes, como nesse caso, é difícil encontrar a melhor expressão para ideias fortemente intuitivas. No contexto euro-norte-americano, filósofos analíticos pensam que a linguagem é a última instância de decisão: o que não consegue ser exprimido não existe ou é ilegítimo; filósofos continentais

*Pode-se aplicar ao ser possível categorias do ser real?*
*(uma objeção de Arnaldo Vasconcellos)*

Arnaldo Vasconcellos colocou uma objeção para a minha ideia do caráter antiético da procriação, que pode ser considerada como um fortalecimento da objeção O3. É a seguinte:

*Primeiramente, acho que com as premissas dadas é perfeitamente plausível supor que há um caráter não ético na concepção. [...] Por esse motivo, o que me parece, na verdade, estranho de assumir, é uma das premissas apresentadas. [...] Stephen Hawking desenvolveu uma ideia bem interessante dentro da física que seria aplicada na questão do* big bang. *Ele e o colega Roger Penrose suspeitam que durante o* big bang *não é possível aplicar certas categorias ou simplesmente as leis físicas atuais (ainda mesmo nas conjecturas que beiram a metafísica sobre o anterior ao* big bang*): isso porque as leis físicas – não as formulações, mas seu funcionamento – teriam surgido juntamente com o universo atual. Ele chama isso de singularidade.*

*Não quero fazer uma falsa analogia [...] e sim aplicar um arcabouço conceitual, desde o seu nível mais básico – que é o questionamento da aplicação de uma categoria utilizada para um âmbito diretamente em outro âmbito que possa lhe ser estranho. Por esse motivo, questiono-me se, na passagem do não ser para o ser, a aplicação de nossas categorias éticas é viável. Isso nos levaria a pensar que talvez fosse necessária uma ética para não ser, que poderia ser bem diferente ou ainda mais flexível do que uma ética para os seres ordinários.*

*Se a ética normal for orientada para o estudo entre seres, no âmbito de seres existentes (no sentido de oposição aos não seres); ou seja, a ética como uma ciência*

tendem a dar à experiência a última decisão: se uma experiência existencial profunda e importante não consegue ser exprimida, a culpa poderá ser das limitações da linguagem. Como pensador latino-americano, não tenho que me posicionar a respeito dessa dicotomia (em crise mesmo dentro do contexto europeu); penso que linguagem e experiências devem ser tomadas em conta e mantidas em tensão. Não podemos descartar experiências apenas por termos inconvenientes em formulá-las claramente, mas tampouco podemos descartar argumentos em virtude de "experiências insondáveis".

*normativa sobre como deveríamos agir para os outros (levando-se em consideração o outro como ser), então parece haver um salto, de fato, quando aplicamos essas "leis" éticas a não seres. Talvez seja um caso de uma singularidade ética em que as nossas leis éticas de seres não sejam aplicáveis no âmbito de não seres. Se esse for o caso, necessitaremos de formular algum tipo de ética especial para não seres.*

Respostas[10]

1. A aplicação de valores atuais e presentes (éticos, no caso) a meras possibilidades já é um procedimento corriqueiro no pensamento afirmativo; por exemplo, quando se imagina onde estavam os entes que conhecemos antes de Deus criá-los; ou quando imaginamos que um não ser aceitaria certamente a vida com júbilo se pudesse manifestar-se; ou quando se diz que uma criança que ainda não nasceu seria muito feliz num certo ambiente e que por isso a mãe deveria engravidar, etc. Em todos esses casos, aplicamos valores atuais a possibilidades e ninguém diz nada nem alega nada acerca da legitimidade desse procedimento, pois estamos falando de aceitação da vida, de gravidez, de Deus, etc., ou seja, de experiências agradáveis e categorias afirmativas. *Por que esse escrúpulo metodológico surge somente quando o pensamento negativo o utiliza?* Por que afirmar que "vir a ser é mau" não faz sentido, mas afirmar que "vir a ser é bom", sim, faz sentido? Creio que o procedimento é perfeitamente legítimo tanto em ambiente afirmativo quanto em negativo.

2. Meu pensamento ético-negativo é abertamente valorativo, ou seja, na senda de Sêneca e Schopenhauer, e não na atitude asséptica e apática de Heidegger, que não quer se pronunciar sobre valores. Trata-se, pois, de julgar valorativamente o ser (ética, estética, jurídica ou religiosamente, todos eles

[10] Nessa resposta mantenho a terminologia de "entes" em lugar de "estantes", para permanecer dentro do âmbito terminológico da objeção.

âmbitos de valores), e não apenas de "descrevê-lo" ou de buscar seu "sentido". Ora, se do que se trata é de valorizar ou desvalorizar, (salvo que se impugne toda a empreitada de julgar o valor do ser, o que também deveria justificar-se), *não vejo de onde poderíamos tirar os critérios valorativos para julgar o ser se não for do intramundo, ou seja, dos valores tal e como funcionam em nosso mundo atual*. Nesse sentido, uma "ética para não seres" resulta insondável e enigmática; nem poderíamos saber que ela é "mais flexível" ou "menos flexível" que a usual ética de seres, porque não podemos imaginar nenhuma categoria que utilizemos que não esteja já impregnada dos valores intramundanos.

Não vejo qualquer problema nisso a não ser por uma sacralização do ser que o poupe de ser julgado, permitindo apenas o julgamento de entes. Mas, por que o próprio ser não pode ser julgado? Heidegger tentou mostrar em *Ser e tempo* que, apesar de constantemente nos movimentarmos no plano do sentido *dos entes*, podemos fazer um esforço especulativo para falar do sentido *do ser dos entes*; aqui pretende-se fazer o mesmo no plano valorativo: mesmo que nos movimentemos constantemente no plano do valor dos entes, podemos fazer um esforço especulativo para falar do valor do ser dos entes. Aplicar os procedimentos metodológicos de avaliação de entes ao ser parece, em primeiro lugar, inevitável (de que outro lugar poderiam obter-se tais procedimentos?), e, em segundo lugar, perfeitamente legítimo, tanto no plano do sentido quanto no plano do valor do ser.

3. Vamos agora para a questão específica da procriação (que Arnaldo chama de concepção, termo que eu não utilizo). Precisamente porque podemos aplicar valorações ao ser mesmo, é perfeitamente possível julgar a qualidade – ética e sensível – do nascimento de um possível ser, já que conhecemos de antemão a estrutura ontológica desse ser (apesar de não sabermos detalhes ônticos do que virá a ser a sua vida quando atualizada). Se podemos julgar o ser e não apenas entes, *a estrutura ontológica de seres atuais e de possíveis seres é a mesma* e não se

justificaria ter um conjunto de critérios de valoração específicos para não seres, já que estes não têm uma estrutura ontológica distinta que justifique tal coisa.

Se concordarmos em que a qualidade dessa estrutura ontológica da vida não é boa, disto decorre, sim, o caráter antiético da procriação – na medida em que se dá ao nascituro algo que sabemos problemático (veremos isso melhor ao analisar a subtese PRO2). Está correto que os critérios valorativos nasceram junto com o *big bang* ético, mas e daí? Isso deveria impedir de aplicá-los ao próprio *big bang*? (isso me parece apresentar o mesmo problema que a afirmação de Nietzsche, de que a vida não pode ser julgada por um ser vivo). Salvo mediante uma espécie de sacralização do ser – o que tem sido feito pela via religiosa ao longo de séculos – não vejo por que o ser ou a vida – possível ou real – devam ser poupados de valorações.

4. Por último, no terreno estritamente ético aplicado, se realmente estivermos convencidos de que a vida não é um lugar bom, e sentimos escrúpulos morais em doá-la para alguém, a aplicação das nossas categorias atuais a possíveis seres se torna dramática, porque nós estamos agora numa situação de evitar esse mal-estar enquanto o ser já nascido não terá mais chances de não ter sido (é claro que tudo isso decorre da convicção de a vida ser algo que provoca mal-estar profundo, de ter sido persuadido pelos argumentos anteriores; se essa convicção não existir, o resto não decorre).

* * *

Resposta 9 (à objeção O3). Pelo contrário, o ato da procriação pode ser visto como o cume, o ápice, o próprio cerne da manipulação, já que o que está sendo manipulado é a própria *possibilidade de ser* do humano, e não esta ou aquela característica particular. Não há um ser atual sendo manipulado porque é a própria possibilidade de ser o que está sendo manufaturado.

Nesse sentido, é possível dizer que a manipulação na procriação é a mais profunda e indefensável de todas, na medida em que aquele (não alguém determinado, mas qualquer um) que está sendo gerado não tem qualquer possibilidade de fugir da situação de manipulação; ele está sendo usado como meio *em seu próprio ser*, e não em relação a estantes determinados que poderiam ainda ser evitados ou defendidos.

Nesse ponto, o oponente poderia tentar contestar a premissa de que "quando o manipulado não pode se defender, a manipulação é mais forte e injustificável". Mas suponhamos que ele aceita que há manipulação na procriação ou que suspende a sua decisão para mais adiante. Ele prefere partir para a contestação da premissa: "Se há manipulação, há transgressão ética". [11]

Objeção O4. "*Nem sempre que manipulamos alguém estamos fazendo algo eticamente reprovável. Por exemplo, obrigar uma criança pequena a tomar uma vacina dolorosa contra a sua vontade, ou salvar alguém que passa por uma perturbação mental passageira ou permanente, contra a sua vontade, pode ser eticamente justificável. De maneira análoga, a procriação, mesmo sendo manipuladora, pode estar eticamente justificada*".

Respostas:

Resposta 10. Aceitando a verdade evidente de que às vezes fazemos ações éticas em benefício de outros sem seu consentimento, e deixando de lado os riscos de paternalismo ou assistencialismo dessas condutas, ainda deverá demonstrar-se que o procriar é uma dessas ações em que a manipulação está eticamente justificada, sendo que a procriação é claramente unilateral e feita em benefício do interesse e de afetos de outros (genitores, etc.), seja em atos de descaso, seja em atos de planejamento detalhado, e sendo que não sabemos

[11] Ver *Contra Jürgen Habermas* nas "Conversas com afirmativos".

como o nascituro vai enfrentar a vida que lhe está sendo imposta (na verdade, não sabemos sequer se ele conseguirá suportá-la sem fazer danos a outros ou a si mesmo). Assim, a moralidade ética do ato procriador continua em aberto, esperando por argumentação adicional.

Para enfrentar essa réplica, o oponente pode gerar dois novos argumentos:

Objeção O5. "*Se houver manipulação na procriação, ela é totalmente inevitável, sendo que tanto a natureza quanto a sociedade nos estimulam a nos reproduzir, de maneira que não faz qualquer sentido questionar sua legitimidade. É inclusive absurdo falar em manipulação nesse caso porque não existe nenhuma possibilidade de consultar quem vai nascer*" (o argumento natural-social).

Objeção O6. "*Se houver manipulação, ela está plenamente justificada porque a vida é um bem muito valioso que o nascituro certamente gostará de receber, e pelo qual aceitaria ser manipulado e tratado como meio*" (o argumento do valor da vida).

Às vezes, O5 tem sido reforçada pelo que se pode chamar de o "argumento do amor", parte de um argumento maior que se poderia chamar de "argumento dos sentimentos", que poderia ser formulado assim:

Objeção O7. "*A procriação se justifica pelo fato de o 'bem da vida' ser outorgado por um 'ato de amor'. Grande parte das considerações apresentadas nessa linha de argumentação – fortemente anti-intuitivas e até absurdas – provém do fato de não se ter incluído na exigência moral nenhum elemento afetivo ou emocional, sendo apenas uma exigência racional, que desconsidera dimensões fundamentais do humano. O problema da procriação não pode ser tratado deixando os afetos de lado*" (o argumento dos sentimentos).

Respostas (contra O5):

Resposta 11. Não é possível consultar quem vai nascer, mas é perfeitamente possível *não procriar*. Dentro da tradição da qual foi extraída a AEF, devemos distinguir exigências *éticas* de exigências *naturais* ou *sociais*, que poderiam instaurar moralidades não éticas. Nenhuma ação fica *eticamente* legitimada pelo fato de responder a impulsos naturais ou a convenções sociais estabelecidas. Temos tendências naturais para a violência, para a defesa irrestrita de nossos interesses egoístas e para a obtenção de prazeres rápidos e imediatos, mas a ética nos exige *resistir* a esses impulsos naturais. Dizer, pois, que a procriação responde a um forte impulso da natureza não constitui, *per se*, qualquer argumento *ético* em favor da procriação (em algumas teorias éticas, inclusive, isso seria um sinal adverso).

Em segundo lugar, podemos viver numa sociedade na qual vigorem leis injustas (racistas, machistas, etc.), mas a ética nos exige sermos críticos a respeito dos valores vigentes, e inclusive não aceitá-los se forem contra a exigência ética no sentido da AEF. Dizer que a procriação responde a um hábito social estabelecido não constitui, *per se*, qualquer argumento *ético* em favor da procriação. Esse hábito social deve conter já um elemento valorativo e normativo para poder funcionar como exigência *ética*.

Resposta 12. É perfeitamente possível viver sem procriar e, especialmente, nenhuma parte da AEF é transgredida pelo fato de abster-se de ter filhos (ou, pelo menos, não mais do que qualquer outra ação dentro da rede de ações). *Reproduzir-se não é uma obrigação ética nem natural, mas uma opção dos humanos*. Por mais que a evolução nos leve para a reprodução e por mais que os costumes vigentes reforcem essa tendência, sempre podemos, dentro do escopo de uma genuína vida ética, não mostrar interesse na reprodução, de maneira que qualquer argumento que tente justificar a manipulação na procriação alegando que, para reproduzir-se, a manipulação é natural ou socialmente inevitável, deverá

enfrentar o fato de que procriar não constitui qualquer obrigação natural ou social impositivas que não passem pelo crivo de uma escolha individual (que decidirá curvar-se ou não diante dessas exigências fatuais).

De fato, a moralidade vigente fica contrariada diante das muitas pessoas no mundo que escolhem levar uma vida sem filhos (e que se reúnem em clubes e associações cada vez mais numerosas no mundo todo), mas ninguém foi capaz de gerar um argumento que mostre que essas pessoas estão fazendo alguma coisa de eticamente reprovável. Como máximo, às vezes se alude ao "egoísmo" dessas pessoas, que se recusam a partilhar com seus filhos as assim chamadas "bondades" da vida humana. Diante dessa acusação, é bom voltar a ler a tese PRO1, que sugere, pelo contrário, o forte egoísmo do ato procriador, e examinar a seguir as respostas ao contra-argumento O6. Mas antes de entrar no mérito argumentativo de O6, quero me ocupar especialmente do "argumento dos sentimentos".

Respostas (contra O7)

Resposta 13. De nenhuma maneira os sentimentos estão fora da presente argumentação sobre moralidade da procriação; pelo contrário, eles são absolutamente fundamentais. O questionamento ético da procriação não é um resultado obtido apenas a partir de argumentos friamente racionais, mas também de fenomenologias nas quais os sentimentos são essenciais. Já disse isso no capítulo 1, ao falar da "*fenomenologia negativa, cuja riqueza descritiva faz falta para a contundência da demonstração*"; e numa nota de rodapé, acrescentei: "Sigo aqui a minha ideia, exposta em meus escritos sobre cinema, que em toda argumentação filosófica há um elemento lógico e um elemento pático – o que me levou a cunhar o termo "logopático"; a ideia é que uma tese filosófica precisa também ser sentida com as emoções, e não apenas entendida com o cérebro". Especificamente no caso da procriação, existe na arguição um poderoso elemento de piedade e compaixão a respeito da

fragilidade e desamparo de quem está sendo gerado, um forte sentimento de pena e preocupação pelas crianças pequenas que serão geradas sem cobertura moral, de maneiras descontraídas e apenas para prazer próprio.

De todos os modos, admitir o caráter necessário e indispensável dos sentimentos na compreensão de teses – sobre inabilitação, procriação ou aborto – não significa que isso vai introduzir alguma modificação na exigência ética da consideração, não manipulação, etc., nem proporcionar qualquer elemento para atenuar essa exigência. Os sentimentos e afetos aceitáveis numa argumentação ética não são aqueles que tentam substituir a argumentação (afetos-substitutos), mas apenas apoiá-la (afetos-apoio). Isso significa que, quando não temos uma boa argumentação, os sentimentos não vão substituí-la; mas, tendo boas argumentações, sentimentos poderão ser relevantes para dar-lhes mais força e contundência.

Explicação:

De fato, já foram tentadas modificações da formulação da exigência ética introduzindo elementos de tipo sentimental, tais como a simpatia (especialmente na filosofia britânica: Adam Smith, David Hume, Hutcheson, etc.), nas considerações éticas.[12] Meu ponto inicial a respeito dessas tentativas é se essa introdução dos sentimentos vai fazer com que mudemos de alguma forma a nossa visão da exigência ética como obrigação de considerar (no sentido de não prejudicar, beneficiar, não manipular, etc.) os considerantes. Uma "ética de sentimentos" vai pregar, por acaso, que podemos livremente manipular e prejudicar as pessoas se os nossos sentimentos nos levam a isso?

Lendo atentamente qualquer um dos autores mencionados, vemos que esse não é o caso; os sentimentos são trazidos à tona como detectores do

[12] Devo a insistência neste ponto dos sentimentos na ética a Marcus Valério XR nas discussões sobre éticas negativas na Universidade de Brasília.

benéfico, do justo, do generoso, etc., na forma de uma participação afetiva com o eticamente correto, e não num intuito de transformar o incorreto em correto ou vice-versa pelo puro poder dos sentimentos, de maneira que parece que os éticos de sentimentos preservam a exigência ética de não prejudicar, beneficiar, respeitar a autonomia e não fazer injustiça aos que observarem essa exigência.

Parece haver nos éticos de sentimentos uma mistura de *motivação* com *justificação*. Uma ação – como procriar – não é moral por despertar simpatia, nem deixa de sê-lo por provocar antipatia. Do ponto de vista ético, o objeto deve ser *merecedor da simpatia*, e esse merecimento exige algo mais do que mera simpatia. Talvez os humanos precisem simpatizar para tornar concreto um preceito ético, para aplicá-lo, para mover-se na direção da moralidade, como uma espécie de apoio ou suporte indispensável da ação; mas isso não é o mesmo que justificá-la eticamente, no sentido de fornecer critérios puramente afetivos para diferenciar o certo do errado; já precisamos saber disso de antemão para poder dirigir a simpatia àqueles objetos que o mereçam eticamente, e afastá-la dos que não o merecem. Que a simpatia seja um sentimento natural, inato, presente em todos, etc., ainda deve passar pelo crivo ético para determinar o que seja uma simpatia ética e uma simpatia não ética; isso a própria simpatia não conseguirá fazer.

A objeção O7 parece seguir a intuição de que a procriação poderia ser eticamente justificada numa ética de sentimentos, na medida em que fazer nascer alguém estaria norteado, por exemplo, por um sentimento de *amor*. Mas pelo que acabamos de ver, um sentimento – por mais nobre que seja – não carrega garantia ética em si mesmo; os humanos são capazes de amar pessoas, objetos e ações de valor ético muito duvidoso, e inclusive de atrocidades, amar o que não merece ser amado (como uma causa política destrutiva de uma raça) ou realizar por amor ações que depois não são justificáveis eticamente; ainda terá que ser mostrado que o objeto amado ou a ação feita

por amor observam as exigências de consideração, não manipulação, etc. O amor por si mesmo não garante moralidade ética.

Pelo menos numa primeira consideração, pareceria que amor e ética deveriam ser cuidadosamente distinguidos. Aceitando que se procrie por amor (o que poderia ser discutido, perante os elementos manipuladores antes apontados, e dado o caráter fortuito e descuidado de grande parte dos nascimentos), o amor é um sentimento natural como o ódio ou o desprezo, de tal forma que afirmar que se procria por amor não fornece a princípio qualquer justificativa *ética* do ato de procriação. Podemos amar e manipular, amar e desconsiderar; amar e tratar indignamente. O amor é um impulso que pode construir ou destruir, como qualquer outro impulso. Até os maiores monstros morais tiveram sentimentos de amor (Hitler amava profundamente sua mãe e chorou amarguradamente quando a perdeu). Precisamente, a ética nos é mais necessária para lidar com aqueles que *não* amamos, mas que devemos tratar consideradamente e não manipular, de maneira que o amor não pode justificar nada eticamente. Justificar a procriação pelo amor seria o mesmo que justificar o heterocídio pelo ódio, ou o suicídio pelo ódio a si mesmo.

Se as éticas de sentimentos sustentassem que algo fica eticamente justificado por ser objeto de aprovação sentimental pela maioria ou pelas comunidades em que vivemos, tenho que discordar veementemente; tal atitude significaria a claudicação da filosofia como tarefa crítica, no sentido visto na resposta 2. Nascimentos, em nossas sociedades, provocam alegria, euforia e simpatia dos envolvidos, e nós mesmos, em situações corriqueiras, podemos aderir sentimentalmente a essas manifestações de prazer e de agrado quase que por contágio. Mas, postos em atitude reflexiva, ainda teremos que ver se os objetos desses sentimentos são legítimos, se essa euforia e simpatia não são provocados precisamente pelo prazer da desconsideração, a manipulação e o domínio sobre os outros (nesse caso, sobre um pequeno ser desprotegido

que acabou de ser gerado e que nem entende o que lhe está acontecendo), situações que sempre forneceram poderosos motivos de júbilo exacerbado.

É importante ver que adentramos nessa reflexão não apenas pela fria razão, mas também pelos sentimentos que nos despertam, por exemplo, o desamparo e medo do recém-nascido no meio da balbúrdia dos adultos. Também podemos experimentar sentimentos de compaixão e desagrado diante da exibição a que um bebê pequeno é submetido em público; podemos ficar indignados, envergonhados ou entristecidos diante de comportamentos coativos diante de crianças pequenas. Todos esses são sentimentos a serem levados em conta por uma ética que pretenda incluir os sentimentos nas considerações morais concernentes à procriação.[13] Não se trata forçosamente de consolidar os sentimentos socialmente aceitos ou "vigentes" – ligados com a aprovação sentimental da procriação, o culto da maternidade, etc. – mas de poder contestá-los como sentimentos dos quais certas ações podem não ser eticamente merecedoras. Mas em tal contestação os sentimentos são muito importantes; não se trata, como se diz, de argumentos puramente cerebrais.

Em resumo: a presença de sentimentos em situações em que uma questão ética está em jogo não muda a exigência ética da consideração, do não prejudicar, não manipular, etc., de tal forma que sentimentos naturais ou socialmente aceitos ainda devem passar pelo crivo da exigência ética, já que podemos perfeitamente alimentar a suspeita de que os objetos desses sentimentos não sejam merecedores destes. Sentimentos de simpatia podem ser despertados por objetos e situações eticamente problemáticas. Pretendo mostrar aqui que a procriação pode ser vista como uma dessas situações.

[13] O recente cinema iraniano tem mostrado esse aspecto fortemente sentimental do desamparo da infância diante de um mundo adulto cruel e indiferente. Veja, por exemplo, o filme *Onde fica a casa do meu amigo?* (1987), de Abbas Kiarostami.

*De Schopenhauer à ética negativa*

Considero que com O6 chegamos ao ponto crucial da argumentação da procriação, a questão do "valor da vida humana". Trata-se do ponto em que o oponente acredita justificar plenamente a manipulação unilateral que parece difícil de negar (pelo menos os argumentos negando a manipulação receberam respostas que merecem bastante reflexão). A manipulação, se alega, estaria eticamente justificada pelo fato de que a vida (independentemente de ser dada "por amor" ou por acidente) é um bem precioso, o mais valioso do mundo, tão valioso que o nascituro, certamente, se pudesse ser consultado, almejaria e quereria ganhar de qualquer forma (um argumento usual na bioética contra o aborto: se o ser possível pudesse pedir para sua mãe não abortar, o faria). Sendo a vida humana um bem muito valioso ou muito precioso, a manipulação se justificaria nesse único caso, passando a exigência de não manipular (ENM) a ser observada a partir de agora (seguindo a intuição de Vasconcelos, antes analisada), após o nascimento em diante, mas isentando o ato procriador dessa exigência ética, compensada pelo enorme bem que estaríamos dando ao nascituro. O favorecimento compensaria a manipulação.

Mas se a afirmação do valor da vida humana não quer ficar apenas como a manifestação de um sentimento difuso ou como o resultado de alguma crença religiosa, se ela quer ter bases *filosóficas* sólidas, tal "valor da vida" deverá ser ainda provado de alguma forma. Aqui, todo o argumentado nos dois primeiros capítulos do presente livro é relevante, assim como – dentro da filosofia europeia – os resultados das análises de Schopenhauer no Livro IV de *O mundo como vontade e representação* (assim como dos complementos a ele), infelizmente prejudicados por sua desnecessária metafísica da "vontade de vida". O que eu e Schopenhauer mostramos, por vias diferentes e com

acentos diversos, é que a vida humana não pode ser vista, em absoluto, como um bem precioso ou valioso, mas como algo *extremamente problemático.*[14]

Ao longo dos anos, tenho gerado argumentos próprios tentando mostrar o muito duvidoso "valor" da vida humana. Esses argumentos estão todos concentrados nos capítulos 1 e 2 deste livro. Se essas argumentações contra o pretenso "valor da vida humana" num sentido intrínseco ou básico procedem, *o oponente já não poderá justificar a manipulação do nascituro (se ele já a concedeu) em virtude do fato de a vida ser um bem muito valioso*, com o qual o argumento da manipulação se fortalece, como veremos em seguida.

*A vida não é bela.*[15]

Respostas (contra O6):

Tese PRO2. O ato procriador é prejudicial.
Essa tese, à diferença da tese PRO1, da manipulação, consta de várias partes:

1. Uma vida humana qualquer, com independência de seu conteúdo, em seu próprio ser, é um *surgir-terminal e atritado* no triplo registro dor, desânimo, inabilitação, apenas sendo os humanos dotados de mecanismos de criação de valores que devem utilizar ansiosamente desde o início da vida para se defender e conseguir sobreviver. Os humanos são lançados na

[14] Antes de Schopenhauer, o grande clássico da ética negativa foi Sêneca, sendo Schopenhauer seu maior representante moderno. De todos os modos, o que aqui interessa de Schopenhauer é a sua crítica negativa da ética tradicional, e não a sua própria proposta de uma "moral da compaixão", com tonalidades budistas, que parece cair sob todas as suas próprias críticas (como já apontado por Tugendhat na lição 9 das suas *Lições de Ética*).

[15] Em toda esta seção e as seguintes, em torno do valor da vida, será inevitável repetir algo do que já foi dito no capítulo 1, mas prefiro manter aqui a unidade da argumentação em torno de um problema ético tão crucial como o da procriação, habitualmente não abordado pelas teorias éticas.

vida e removidos dela de maneiras penosas e perturbadoras, em maior ou menor grau. A terminalidade do ser é cotidiana e regular, um lento processo de consumação do ser terminal-atritado dado ao nascer, diante do qual os humanos são compelidos à constante criação de valores positivos, sendo finalmente derrotados (o argumento do surgir-terminal).

Explicação:

O citado livro de Timm De Souza (2003) apresenta uma belíssima descrição do "*espasmo do nascimento*" que vale a pena ler (p. 25-29). "Nascer é atritar a realidade, e viver é atritar o real" (p. 27).[16] É muito importante não colocar a questão como se o problema fosse o fato de termos de *morrer*, pois sempre se poderá dizer que a morte não é *per se* um "mal" ou uma desvalia. Essa desvalia repousa no fato de a terminalidade (de termos nascido terminais) ser atritada, afetada pelo roce. Claro que há vidas razoavelmente tranquilas, com desaparecimentos calmos e indolores, mas nada disso pode ser esperado ou previsto (sem alguma explícita decisão suicida, sempre problemática); são produtos da pura sorte à qual estamos submetidos.

O atrito do sofrimento está regularmente presente na tríade de dores físicas, desânimos psicológicos e desconsiderações morais. Trata-se de três desdobramentos do sofrimento: o sofrimento provocado por carência incômoda e premente; o sofrimento provocado pela falta de forças para continuar vivendo e agindo; e o sofrimento provocado pela desconsideração (exercida e sofrida) em relação aos outros, provocada pelo fato de estarmos regularmente submetidos, dentro das nossas comunidades, às agressões dos outros, acuados, como nós, pelos dois primeiros tipos de sofrimento. (Schopenhauer já acentuou que o sofrimento é "interno", apesar de as pessoas constantemente tentarem dar explicações externas e específicas de seus sofrimentos. Ou, em meus próprios

[16] Da sua descrição o autor não extrai as conclusões que dela eu retiro.

termos: é o ser mesmo que machuca, é o ser mesmo que desanima, é o ser mesmo que inabilita moralmente, e não este ou aquele estante particular).

Certamente, a desvalia trazida ontologicamente pelo surgimento-terminal, em termos de dor/desânimo/inabilitação é *relativa* a um ser como o humano, com seu particular tipo de organismo, sensibilidade, sistema nervoso e condição natural e social. Não poderia haver nenhuma "desvalia em si". Mas para o que se trata de mostrar aqui, é suficiente que a terminalidade seja uma desvalia *para o ser humano* tal como o conhecemos.

2. Dada essa situação de penúria, a vida humana se torna inevitavelmente reativa e rejectiva. O humano é obrigado, acuado pelo sofrimento, a inventar valores de todo tipo (morais, estéticos, religiosos, científicos, eróticos, artísticos, etc.) para manter o sofrimento afastado, abrir espaços para a criação, a invenção e o prazer, adiando a consumação do inevitável. Todos os momentos de felicidade e plenitude são arrancados da estrutura terminal da vida com sua tríade de sofrimentos. Constantemente os humanos estão tentando fugir de dores e desânimos e, na sua fuga, desconsiderando os outros (a consideração por uns implica a desconsideração de outros, numa rede de ações interpessoalmente muito complexa e cheia de variáveis incontroláveis, como mostrado nas fenomenologias negativas). (O argumento da fuga heterocida).

Explicação:

Isso significa: todo prazer, satisfação e realização – sobre cuja existência efetiva não se duvida aqui – só pode ser *reativo*, ou seja, realizado no registro da fuga, de maneira opositiva. O prazer existe, mas não é da mesma ordem que o sofrimento, que (na sua tríade: dor, desânimo, inabilitação) pertence estruturalmente ao ter-surgido terminal, enquanto o prazer é sempre de caráter reativo. O prazer paga seus preços, tanto sensível (em termos de desgaste do próprio organismo) quanto em termos éticos (de desprazer e incômodo

dos outros). Todo prazer, satisfação ou aproveitamento estão mediados pelo acabamento e o desgaste. Seres feitos como os humanos podem se habituar, se acomodar ou se resignar à terminalidade de seu ser, mas não poderiam vivê-la no registro do prazer ou da felicidade. Todo prazer e felicidade vivem do esquecimento, enfeite, adiamento ou ocultação da terminalidade.

3. Um enorme número de humanos em todo o mundo não consegue suportar essa luta íngreme contra a estrutura terminal do seu ser e escolhe fugas destruidoras de si mesmo ou de outros: suicídios (cujas taxas aumentam ano a ano), doenças nervosas de maior ou menor gravidade (desde o imenso número de humanos que não consegue suportar a vida sem medicamentos[17] até as psicoses mais graves) ou agressões em massa (desde franco-atiradores isolados e *serial killers* até programas de destruição de raças). Assim, quando alguém sustenta que estamos dando um "bem" a quem nasce, deveria lembrar que uma enorme massa da população mundial "devolve o produto", rejeita esse "bem" que lhe fora imposto no nascimento, por meio do suicídio, da loucura, da neurose, da medicação compulsiva, etc. (o argumento da desistência).

Essa linha argumentativa pretende mostrar que a vida *não é boa*, não que ela não seja *suportável* se tivermos sorte (por exemplo, na nossa inserção econômica e social na comunidade). Que a vida, em circunstâncias normais e mesmo em circunstâncias anormais e dramáticas, seja *suportável*, é algo que pode perfeitamente ser aceito (embora, na doença grave ou na injustiça social imensa, ela possa tornar-se *insuportável*). Mas não parece haver muito sentido em produzir um ser para que "suporte", para que reaja, aguente, oculte, para tentar depois "salvá-lo".

[17] Existe uma poderosa indústria da medicação em torno dessa fantasia da "boa saúde" – e até da "saúde perfeita" – sustentada por recursos artificiais, que existe precisamente porque um imenso número de humanos não consegue suportar as agruras do ser em seus mais variados desdobramentos. A medicação proporciona um tipo de "nivelamento" (na verdade altamente ilusório) a respeito dos rigores da vida que não podem ser enfrentados apenas com o próprio corpo natural. (Devo valiosas informações sobre esse tópico a Mercedes Salamano).

Também se pode conceder que os humanos sejam capazes, pelo seu próprio mérito e esforço, de tornar a vida não apenas suportável, mas muito agradável (embora não para todos, pois o agrado sempre paga preços), mas também é problemático procriar alguém para que tente tornar a sua vida agradável contra a resistência da situação difícil e opressiva que lhe damos ao gerá-lo. Parece mais razoável pensar que seria melhor, simplesmente, não colocá-lo na situação à qual terá que reagir com resultados tão incertos. Tudo o que dissermos para *nós* podermos continuar vivendo não tem sentido para aquele que ainda não é.

*Avaliação da situação argumentativa*

A tese PRO parece argumentativamente fundamentada juntando as teses PRO1 e PRO2 da seguinte forma:

O nascituro:

1) é submetido à manipulação unilateral;
2) em benefício de interesses de outros (genitores e gente vinculada); e
3) pode ser evitado.

Esses três itens indicam a transgressão da exigência ENM da AEF, mostrando que o nascituro *é manipulado*, usado como meio.

4) Fornecendo-lhe algo de valor problemático (padecente nas dimensões da dor, o desânimo e a inabilitação);
5) Sem garantia de assentimento por parte do interessado (ou com assentimento resignado).

Esses dois itens indicam a transgressão da exigência ENP da AEF, mostrando que o nascituro *é prejudicado*.

Habitualmente, se argui que a vida é um destino, que ela se impõe, e que o problema de "nascer ou não nascer" já chega demasiado tarde, porque, de toda forma, já estamos aqui e temos que viver. *Mas não nascer é perfeitamente possível para nossos possíveis filhos*. A vida *deles*, como foi mostrado, não é um destino precisamente pelo fato de ela ser *para nós* uma opção. Se essa opção for norteada pela exigência ética, reforçada por um poderoso sentimento de piedade e preocupação pela fragilidade do pequeno ser que será gerado em circunstâncias tão problemáticas (e não pelo mero acaso ou pela razão instrumental, por exemplo, abster-se de ter filhos para não incomodarem a nossa vida profissional), a conclusão é que a abstenção de procriar parece estar bem balizada por categorias éticas (no sentido de AEF). Nas conclusões desta seção ainda retomarei este assunto.

*Objeções ao argumento "A vida não é bela" (contra a tese PRO2 e, portanto, contra PRO).*

Os primeiros três são contra-argumentos muito habituais que se referem à questão do "valor da vida humana", tentando ainda salvá-la em algum nível de análise e reflexão. São os seguintes:

Objeção O8: "*Schopenhauer e demais pessimistas apresentam uma visão parcial e distorcida da vida humana. Nela há sofrimentos, mas também há muitas alegrias e prazeres. Para quem a vive com sabedoria e com expectativas moderadas, a vida, apesar de tudo, pode ser muito boa, com momentos muito intensos e significativos de felicidade e realização, apesar do sofrimento*" – (o argumento do vaivém).

Explicação:

Alguns autores, especialmente de tendência analítica, alguns deles utilitaristas, desde os clássicos como Stuart Mill até os contemporâneos como Hare e Singer, têm salientado as características de uma "vida boa", baseada nas coisas que nos tornariam intensamente felizes: usar os nossos sentidos (ver, ouvir, apalpar, cheirar), desenvolver as próprias potencialidades intelectuais, experimentar o prazer do exercício da sexualidade e o contentamento moral das relações com outros humanos, realizar atividades físicas (como esportes), intelectuais (ler, escrever, pintar, fazer filmes ou usufruir das obras intelectuais de outras pessoas) e atividades que reúnem ambos esses prazeres (como viajar). Uma vida que nos oferece tanto pode ser dita uma "vida boa", num sentido austero e comedido, guiado pela sabedoria e a falta de expectativas desmedidas. Acentuar a dimensão do sofrimento resulta de uma visão parcial e tendenciosa da vida humana, por parte de espíritos em geral mórbidos e insensíveis aos muitos bens da vida.

Resposta 14. Em primeiro lugar, a objeção parece não poder provar o que realmente gostaria: que a vida humana está isenta de sofrimentos significativos ou que a dimensão do sofrimento é simplesmente desprezível. Todas as arguições em favor do valor da vida humana são obrigadas a serem argumentos do tipo "apesar de..." ("apesar da dor...", "apesar do sofrimento...", etc.). Significa que a própria objeção já concede que toda a felicidade humanamente possível deve ser edificada *dentro do pesar e contra ele*, um ponto acentuado pelo "argumento da fuga heterocida" (que a felicidade é sempre opositiva ou reativa), tema vastamente desenvolvido no capítulo 1 deste livro.

Resposta 15. O sentido da objeção O8 avança na direção de acentuar uma pretensa *simetria* da situação: assim como o prazer é obtido em oposição ao sofrimento, o sofrimento seria padecido em oposição ao prazer. Pois já se sabe que "*na vida há de tudo, há coisas boas e coisas más; uns dias chove, outros bate*

*o sol*". Mas, como foi visto, a simetria entre prazeres e dores somente se dá no plano intramundano dos estantes, não no plano do ser. No plano dos estantes, algumas vezes estamos doentes e outras vezes sadios, umas vezes felizes e outras infelizes, umas vezes prósperos e outras vezes na penúria, etc. Essa flutuação é típica da nossa vida intramundana. Mas no plano do surgir-terminal-atritado, não existe vaivém. Se existisse, em alguns dias deveríamos ficar mais velhos e, em outros, mais jovens, alguns dias deveríamos entrar em grupos de risco de saúde e no dia seguinte sair deles, e assim por diante. *Não há flutuações no plano do ser, que monotonamente consuma a sua terminalidade inicial, com independência dos vaivéns intramundanos*. Provado que a terminalidade do ser não pode ser vivida no registro da felicidade, mas, em todo caso, no da resignação, prova-se que o sofrimento, ao ser ontológico, não é simétrico ao prazer, é sempre intramundano, de maneira que Schopenhauer e os pessimistas não apresentam "uma visão parcial e distorcida" da vida humana, *mas uma assimetria que pode ser apontada e explicada.*

Explicação:

Contra isso, muitos manifestam – e alguns filósofos já o colocaram – que o mero ser, o mero ter uma vida, é já um prazer por si mesmo, sem mais nada. Acredito que isso seja um sentimento vital muito profundo, uma experiência plenária, um estouro da vida na sua impulsividade irresistível, mas não um argumento, pois só se pode sentir prazer pelo mero fato de ter surgido se essa situação não for vinculada ao decair e à corrupção, ou seja, não entendendo a condição humana em sua totalidade, se entregando totalmente ao estouro de um contentamento pontual carregado de afeto. Se alguém declarar que o mero ato de respirar já é prazeroso, os argumentos nos mostram que até respirar pode matar, que há condições para respirar bem, doenças da respiração, etc. (por mais que seres humanos sejam capazes de atitudes heroicas para enfrentar, muito

meritoriamente, esses problemas).[18] Se entendêssemos cabalmente a totalidade na qual estamos inseridos, perceberíamos que não é inteligível ficarmos felizes pelo mero fato de ser ou de respirar; trata-se de um sentimento, algo que ainda deveria ser incorporado em alguma linha de argumento para poder ir adiante.

Em meus livros mais informais costumo utilizar, nesse ponto da exposição, algumas *imagens.* Elas são desagradáveis, mas em seu desagrado consiste parte de sua potência heurística, já que com elas pretende-se estimular a "responsabilidade procriadora" mostrando claramente, e de maneira pictórica, o mundo em que estamos prestes a fazer alguém nascer. Essas imagens podem esclarecer o sentido da assimetria fundamental entre sofrimento e prazer e cumprem a função argumentativa de reforço e ilustração, embora não seriam suficientes por si sós para o raciocínio:

a) *A imagem da queda*. A vida humana pode ser vista como uma queda livre que nada pode deter ou evitar. Desagrada-nos profundamente cair e vermos o chão se aproximando cada vez mais, na certeza de que vamos nos espatifar em qualquer momento. Enquanto isso, durante a queda, sentimos o prazer do vento em nossa cara, a agradável e onipotente

[18] O cantor e ator norte-americano Bobby Darin nasceu pobre e com uma gravíssima insuficiência cardíaca; os médicos lhe deram no máximo 15 anos de vida. Bobby conseguiu viver 37 anos durante os quais se transformou num dos cantores mais importantes da sua geração, vendendo milhares de cópias das suas músicas, virando ídolo, ganhando vários prêmios importantes e indicações para outros. Isso é absolutamente admirável, assim como a vida de Stephen Hawking numa cadeira de rodas, falando por aparelhos, escrevendo livros importantes e ganhando honrarias. Essas emocionantes experiências em que humanos ultrapassam seus limites são extraordinárias. O problema aqui é se elas são motivos válidos para gerar um novo ser humano na expectativa de que, caso ele venha a estar gravemente impedido, consiga mostrar forças suficientes para sobrepor-se e vencer as dificuldades. Aqui o relevante é que, ao procriar, podemos estar gerando alguém gravemente impedido e sem essas forças heroicas de resistência, admiráveis quando existem. Ao procriar, jamais podemos estar seguros de como nosso procriado enfrentará as dificuldades ou se será destruído por elas, como possivelmente acontece com uma enorme massa anônima de humanos cujos fracassos não têm o destaque publicitário dos sucessos de Bobby Darin e Stephen Hawking.

sensação de voar, desfrutamos de uma visão privilegiada do mundo, e conseguimos ter algumas relações extraordinárias com outras pessoas que também estão caindo. Todo o prazer e felicidade são obtidos *durante a queda e dentro da queda*, que não está submetida a nenhum vaivém (não é verdade que em uns dias caímos e, em outros, nos elevamos), e na qual os nossos prazeres não influem, no sentido de deter a queda ou de impedi-la, mas apenas de amenizá-la e talvez demorá-la.

b) *A imagem da cela.* Que os prazeres são obtidos por meio de estantes, e não do ser, se mostra claramente no experimento do isolamento, largamente praticado por todas as prisões do mundo, de deixar o prisioneiro completamente só numa cela, sem nada para fazer (sem companhia, sem leituras, sem música para ouvir, sem nada para se distrair), apenas consigo mesmo. Pode-se dizer que o prisioneiro fica sozinho com seu puro ser, ou seja, com seu ser-surgido-terminal. Se o ser fosse algo de "bom", ficar sozinho com ele não seria a pior das torturas imagináveis. Sozinho com seu ser, o sofrimento e o desânimo se tornam gigantescos, e se algum outro humano for introduzido em seu isolamento, a inabilitação moral aparecerá também de imediato (humanos colocados nessa situação tornam-se animais selvagens uns para os outros). Ainda o prisioneiro tentará brincar com seu próprio corpo, que é o único estante que possui para pôr no meio dele e de seu puro ser, mas será insuficiente. Os humanos precisam imperiosamente de estantes para "distrair-se" de seu ser, para esquecer seu ter-surgido-terminais.

c) *A imagem do choro.* A minha terceira imagem é mais recente, e mais ligada ao tema da procriação: enquanto temos que aprender a rir, não precisamos aprender a chorar. Os primeiros sorrisos e risos de uma criança são tardios e esforçados, frutos de um aprendizado de sobrevivência e fortemente induzidos pelas condutas e estímulos dos adultos. Pelo contrário, já nascemos chorando desconsoladamente sem que ninguém nos tenha ensinado a chorar. Parece que o nosso contato primordial e originário com

> o nosso ser é o choro, o espanto, o desamparo, o temor, a insegurança, o medo. À medida que o bebê vai convivendo com seu meio familiar e social, vai adquirindo os estantes defensivos; e mais adiante, já mais tranquilizado, *aprenderá a sorrir*. Tudo acontece como se o riso, a alegria, o prazer, o alívio, fossem conquistas esforçadas dentro do choro primordial, do espanto de simplesmente ser. (*Estamos* sorridentes, *somos* chorosos).

Ainda um argumento adicional, para reforçar a réplica contra O8, é o seguinte:

Resposta 16. As alegrias e felicidades intramundanas, apontadas para provar que a vida tem valor, podem custar altos preços – sensíveis e morais. Precisamente porque é prazeroso, tendemos a utilizar nossos sentidos, nosso cérebro, nosso corpo, etc., de maneiras intensas, fazendo com que o que era fonte de prazer possa se tornar fonte de sofrimento: o uso intenso dos olhos pode levar à miopia, o uso intenso do cérebro a doenças cerebrais e posturais; existem doenças específicas de atletas e há doenças específicas de sedentários. *Todo prazer é potencial fonte de sofrimento*, e é bem provável que as pessoas sofram mais daquilo que mais intensamente usufruíram, precisamente porque "lhes dava prazer", sem contar com que uma grande parte do prazer obtido talvez seja possível graças ao sofrimento e desconsideração de outras pessoas (o argumento do preço).

Objeção O9: "*Por que então as pessoas têm, em geral, a forte impressão de que a vida humana é um bem, que nascer é uma benção, que morrer é terrível porque nos arrebata o bem mais precioso, e que o pior que uma pessoa pode fazer a outra é tirar-lhe a vida? Se seu argumento filosófico fosse certo, deveríamos lamentar-nos nos nascimentos, alegrar-nos nos velórios e dar um prêmio aos assassinos*" (o argumento da "vida boa").

Resposta 17. Quando não se trata do mero impulso animal de agarrar-se a algo para impedir o afundamento (que, como vimos, está desvinculado daquilo

preservado ser ou não "valioso"), a impressão superficial e irrefletida de que a vida humana é um bem é já um resultado do caráter rejectivo da vida humana. Essa impressão provém do enorme esforço investido pelos humanos na construção de uma vida que possa ser vivida e suportada, mesmo nas piores condições (miséria, perseguição, doença). Os seres humanos – sobretudo das classes menos favorecidas e mais exploradas – têm a portentosa capacidade de compensar suas más condições de vida, superar seus limites, conviver com os maiores sofrimentos com alegria e tolerância e ainda agradecer pelo pouco que conseguem obter.

Isso emociona profundamente e é de natureza eminentemente *meritória*; nem todo mundo consegue atingir. Aquilo que não tem valor terá que ganhar um valor pela incessante operação de "dar valor" ou de dispensar o desvalor. *O sofrimento é internalizado e vivido na fluidez da vida, como se fosse algo de natural e atemático e sobre o qual não vale a pena refletir*. O humor, certa insensibilidade para os sofrimentos e certo espírito esportivo (o enfrentamento corajoso de dificuldades como se fossem desafios de um jogo) são componentes fundamentais desse viver fluido e natural do sofrimento, em que ele se manifesta e se oculta ao mesmo tempo.

Explicações:

A ocultação da terminalidade do ser é um fenômeno cotidiano e, por conseguinte, deveria elucidar-se numa adequada analítica da cotidianidade. As pessoas acuadas por problemas, preocupações e sofrimentos de todo tipo (desde os eternos problemas de saúde até os persistentes problemas econômicos, passando pelas dificuldades nas relações humanas, as injustiças, os mal-entendidos, os desgostos, agressões e carências, sofridas de uma maneira ou outra por todas as classes sociais, mas em particular pelas mais pobres) já começam se cumprimentando de maneiras festivas (o "Tudo bem?" brasileiro, o "*Ça va*?" francês, etc.) e preferem disfarçar suas penas diante dos outros, seja por pudor, seja para evitar sua piedade ou seu contentamento.

Nesse cotidiano intercâmbio de saudações, falas e comunicados afirmativos, a terminalidade do ser é regularmente ocultada de uns para os outros embaixo de estantes amenizadores e procrastinadores. O resultado é que a terminalidade fica completamente abafada e invisível, e somente a reflexão filosófica consegue escavar e extraí-la. (A filosofia rompe essa fluidez do vivido mediante a articulação de razões e a exposição de argumentos; o filósofo age como arqueólogo da vida e como figura impopular, por desenterrar o que todo mundo prefere manter oculto).

Os humanos sabem que a vida não é boa, vivem a dor, o desânimo e a desconsideração de maneira permanente, mas pensam que render-se a isso ou virar pessimistas poderá tornar as coisas ainda piores do que já são. Uma atitude humorística, corajosa e um tanto despreocupada e irrefletida pode ajudar a levar adiante a carga onerosa da vida, reconhecida por todos desde sempre. A ideia popular de que "apesar de tudo", a vida é boa, quando não apoiada em elementos religiosos, baseia-se numa expectativa difusa de que as coisas, algum dia, poderão melhorar, o que concede o ponto da vida nunca ser algo suficientemente "bom", salvo nos raros momentos em que todos esses mecanismos de ocultação funcionam a contento. As pessoas continuam vivendo por automatismo e rotina, muito mais do que por convicção acerca de um "valor da vida".

O seguinte contra-argumento parece particularmente interessante: mesmo aceita a desvalia nos termos referidos, argui-se no sentido da aceitação dessa desvalia na forma de uma vida valiosa suportada nos estantes, já que não pode sê-lo pela estrutura ontológica da vida. *Tenta-se mostrar que, mesmo que todos os argumentos anteriores sejam aceitos, um "valor da vida" ainda poderia ser defendido*. (E sobre essa possibilidade pode-se ainda defender uma moralidade ética da procriação).

Objeção O10: "*Aceitamos que na procriação há manipulação, e que a vida não é um bem, segundo arguido (nosso ser é terminal e atritado, nosso corpo é de uma fragilidade espantosa, somos obrigados a nos defendermos o tempo todo, estamos*

*expostos ao risco do suicídio e da loucura). Essa visão não é distorcida nem tendenciosa, mas a mais pura verdade e, se não o vemos assim, é pelo trabalho incansável da ocultação. Mas dos argumentos expostos ainda não se segue a tese PRO.*

*Do fato de a procriação ser manipuladora e fornecer uma vida sem valor, não se segue que procriar não tenha justificação ética, pois ainda seria possível defender como ato ético a procriação que apostasse na possibilidade de o filho conseguir levar adiante uma vida cheia de valor construída no equilíbrio entre a estrutura terminal do seu ser e os valores inventados por ele no intramundo. Para justificar a moralidade da procriação, não é necessário que o dado seja valioso; basta que sejam dadas as condições para tornar algo sem valor em valioso"* – (o argumento da aposta).

Explicação:

Estou supondo que O10 seja o argumento de um "procriador responsável", tal como foi até agora conjeturado, mas ainda não confirmado: um ser humano que não procria por engano, erro ou descuido, mas de maneira deliberada, e que, além do mais, tem sensibilidade moral suficiente para refletir cuidadosamente sobre o ato procriador, colocando-se a si mesmo a seguinte pergunta: "*Sendo que a ideia de ter um filho me dá muito prazer e trará muitas alegrias e satisfações para mim, para minha mulher e para minha família e outros (apesar de também trazer algumas dificuldades, como gasto de tempo e dinheiro, perda de liberdade, dificuldades que eu mesmo livremente decidi enfrentar); sendo que meu possível filho não pode se manifestar e será unilateralmente trazido para uma situação difícil e cheia de complexidades; sendo que não sou nem natural nem socialmente obrigado a fazer isso, por mais fortes que possam ser os instintos e as pressões; e sabendo que não tenho qualquer garantia de que meu filho possuirá a estrutura física e psicológica para suportar os rigores da vida, posso, de maneira eticamente responsável, gerar uma vida humana?*".

Os seres humanos, em geral, não sentem que estão fazendo algo de imoral tendo filhos, porque pensam que (e esta é a intuição que O10 aproveita), apesar

de dores e de lutas, poderá ser agradável ao filho enfrentar essa luta e esses esforços, tentando construir coisas que podem ser muito valiosas. *A aposta é a seguinte: a quantidade e qualidade de valores criados no intramundo vai permitir ao filho suportar a terminalidade de seu ser.* Mas, como se trata de uma aposta, não há qualquer garantia disso; apenas a boa intenção, por parte do "progenitor responsável", de fazer tudo o que for possível para tornar esse delicado equilíbrio possível. O arguidor que apresenta O10 pensa, portanto, que pode defender o valor de uma vida humana não como algo garantido, mas como a possibilidade aberta daquele delicado equilíbrio entre a criação intramundana de valores e a desvalia estrutural da terminalidade do ser. O valor da vida não está dado, mas poderá ser conquistado sob risco permanente de fracasso.

Assim, concedida a desvalia ontológica, se aposta na possibilidade sempre aberta de uma valia constituída no plano estante; que a vida, afinal de contas, possa ser vivida com agrado e proveito; isso seria suficiente para garantir um valor da vida humana e uma moralidade ética da procriação.

Resposta 18. Tratando-se de uma aposta evitável e unilateral, que reporta fortes, evidentes e manifestos benefícios para os genitores, e sabendo estes que estarão fornecendo ao nascituro uma estrutura terminal da qual terá que se defender desde o início sem qualquer garantia de conseguir suportá-la, os genitores parecem plenamente imputáveis de manipulação e prejuízo *independentemente de quais sejam os resultados da aposta*, sejam eles favoráveis ou desfavoráveis para o filho. Na medida em que a manipulação e a desvalia estrutural da vida foram aceitas (como o "procriador responsável" já o concedeu), *o fato de que o filho ganhe ou perca a aposta dos genitores não isenta estes da responsabilidade moral de tê-la feito*, sabendo perfeitamente da possibilidade de dar errado. Isso mostra que a aposta (em favor do predomínio da invenção intramundana de valores sobre a estrutura terminal do ser) não pode defender-se sobre bases estritamente *éticas*.

A imputabilidade moral refere-se à possibilidade de prejuízo e não à sua realização efetiva; ao procriar, os genitores apostam (unilateralmente) na possibilidade de que não haverá mais prejuízos do que benefícios para o procriado; os genitores são, portanto, moralmente imputáveis mesmo que o procriado consiga um equilíbrio bem-sucedido entre sua terminalidade e os valores positivos criados.

Explicações:

Habitualmente, na cotidianidade, o argumento da aposta decorre assim: "*Não temos que nos abster de procriar, pois mesmo que você veja a vida como problemática e o ato de procriar como manipulador, seu filho poderá gostar da vida e agradecer por ter nascido*". Bom, é evidente que o filho vai ter de "gostar da vida", necessária e imperiosamente! O que é que ele poderá fazer a não ser gostar ou, pelo menos, "acomodar-se" à nova situação? *Ele terá que se agarrar ansiosamente à vida que acabou de ganhar*, e de imediato terá de reagir contra o triplo sofrimento – dor, desânimo, inabilitação – de seu ser e já não mais parar de fazê-lo pelo resto da sua vida. Ele não tem saída: ou faz isso ou desaparece. *A questão da responsabilidade moral da procriação está na atitude dos genitores, e não na reação posterior do já nascido*.

(Se enviarmos alguém para uma situação que sabíamos ser penosa, é claro que esse ser humano vai tentar "se acomodar", tentar viver, adaptar-se, fazer as melhores escolhas, etc., mas nada disso vai fazer com que a situação deixe de ser penosa e, sobretudo, nada disso vai fazer com que possamos nos isentar da nossa responsabilidade de ter enviado esse ser humano para tal situação, independentemente da sua capacidade de "acomodar-se" ou não com sucesso a ela).

Claro que a possibilidade de o nascido não ter forças suficientes para suportar a luta pela vida é só isso, uma possibilidade, não uma necessidade; mas o ponto é que a sua mera possibilidade já é suficiente para a imputação moral. Não há relações causais firmes entre métodos de formação, educação

e tratamento de filhos e seus destinos e escolhas. Como se diz no cotidiano, isso é, em grande medida, "uma loteria": aquelas providências que os genitores tomam para evitar certos riscos, podem ser, precisamente, as que precipitem os filhos neles. As muitas vidas que acabam catastroficamente parecem um preço muito elevado para justificar moralmente a "aposta" da procriação, mesmo aquela feita da maneira mais séria possível pelo "procriador responsável". (As numerosas catástrofes "compensam" algumas vidas "bem-sucedidas"? Podemos fazer cálculos de "ganhos" e de "perdas" com vidas humanas possíveis, mais do que o fazemos com vidas humanas reais?).

Mas o importante é que mesmo não se apresentando nenhuma dessas situações calamitosas, o "triunfo" vital do filho, o fato de ele ter conseguido aquele "equilíbrio" (sempre moralmente oneroso, pela tese da inabilitação) entre a invenção de valores e a estrutura terminal do ser, não isenta os genitores da responsabilidade de tê-lo colocado no risco de cair em alguma daquelas catástrofes. Além do mais, mesmo o filho tendo "ganhado" a aposta, seu "triunfo" ficará para sempre e indefinidamente vinculado à unilateralidade do ato procriador: o filho terá ganhado a aposta, mas ela nunca terá sido, radicalmente, *a sua* aposta. Ele poderá, como máximo, ganhá-la, mas nunca poderá ter escolhido concorrer.[19]

É complicado aceitar as análises negativas e, mesmo assim, ser em favor da procriação, como no argumento da aposta. Para o pró-natalista, parece mais promissor rejeitar essas análises de alguma forma. *É difícil entender como um pessimista pode ser um "procriador responsável"*. No plano dos "grandes acontecimentos", o pessimista pode ficar estarrecido diante do estrangulamento dos espaços morais em guerras de expansão ou de segurança, e em estados totalitários (de esquerda ou direita), com todos os seus indizíveis horrores e torturas, e mesmo das guerras frias e estados de militarização, de espionagem

[19] Ver *Contra Hannah Arendt*, nas "Conversas com afirmativos".

e controle das pessoas. O pessimista também pode ficar horrorizado pela vigência quase permanente de algum tipo de fobia do outro – o que podemos chamar alterofobia – da qual são desdobramentos as fobias contra mulheres, os negros, os judeus, os homossexuais, os aleijados, os doentes mentais, etc.

Eles também costumam ficar estarrecidos pelo estonteante acaso da morte, que arranca brutalmente pessoas que estavam sadias e cheias de projetos; os pessimistas acham "incompreensíveis" mortes de pessoas importantes para a humanidade ou para um país, como a morte de Zilda Arns num terremoto de Porto Príncipe, em 2010, ou o acidente aéreo que matou Eduardo Campos, candidato a presidente no Brasil, em 2014. Há quem fique paralisado de espanto quando vê o gesto largo de uma vida interrompido barbaramente num instante; que se estremece ao pensar que, daqui a cem anos, todos estaremos mortos; que toda essa balbúrdia e entusiasmo é algo tremendamente passageiro. Ver fotografias de jovens estudantes, agora todos mortos, que estavam tão ansiosos pela vida como nossos alunos. Pessoas que ficam estarrecidas com o fenômeno da morte dos próprios filhos, temor que fica facilitado quando somos "agraciados" por uma vida longa: os longevos transformam-se em cemitérios ambulantes, em memórias dos que partiram.

Coerentemente, todos esses sentimentos crepusculares não são, do ponto de vista ético, motivos de suicídio imediato (o que poderia provocar mais estragos, a si mesmo e aos outros). *Mas sim deveriam ser, sem qualquer dúvida, poderosos motivos para não procriar*, para não colocar mais alguém nessa sombria paisagem. Quem nasce vai nascer num planeta que durante toda a sua história esteve arrasado por guerras, parecendo que os humanos não podem ou não querem viver em paz. Quem nasce vai viver dentro de instituições e Estados – totalitários ou democráticos – que desenvolvem burocracias perversas, exclusões e perseguições, expostas ou camufladas, nas quais até as pessoas "honestas" acabam se burocratizando e colaborando com a perseguição e a exclusão. Quem nasce vai cair facilmente no escopo

de alguma alterofobia, vai ser o "outro" desprezado ou odiado por alguém: vai nascer mulher, judeu, negro, pobre, cigano, aleijado, baixo, feio, etc.; ou, simplesmente, sua "outridade" não será aceita por ser um intelectual brilhante, ou uma pessoa demasiado escrupulosa moralmente, ou por não gostar de convívio social, ou o que for (motivos de exclusão e rejeição nunca faltarão). Temos que nos convencer – como filósofos – de que este mundo não é um lugar bom para trazer alguém. Mas, curiosamente, aqueles que ficam estarrecidos e deprimidos por todas essas crueldades da vida continuam procriando e sendo em favor da procriação incondicionalmente. Isso não é eticamente compreensível. Há que se abrir mão ou do pessimismo ou da procriação.

### 4.3 Algumas palavras sobre "nascimentos involuntários"

Como visto exaustivamente nos textos precedentes, a terminalidade do ser é aquilo que os humanos tentam protelar ou ocultar, entre outras formas, "tendo" filhos, na concepção "patrimonial" da procriação. E é isso, em parte, o que torna tão "maravilhosa" a experiência da paternidade e maternidade, e que faz esquecer a própria terminalidade por um bom tempo: ao longo de todo esse processo de geração, cuidado, educação dos filhos, é como se a própria vida estivesse magicamente "a salvo", como se a natureza nos tivesse dado uma incumbência durante a qual nada de mal poderá nos acontecer. Filhos não surgem como receptores de uma "dádiva", ou como merecedores de um "ser bom", mas como o mais extraordinário modo de protelação e esquecimento de um ser que provoca mal-estar profundo.

De uma maneira ou outra, os filhos aparecem com a missão de melhorar, ou mesmo de salvar, a vida hesitante dos pais, mesmo que seja em seu efeito de poderosa distração, mesmo que os filhos tragam "muitos problemas" e seja difícil "lidar com eles", e mesmo que o "prazer" que eles reportam se limite ao mero fato de tê-los gerado (pois o pai pode desaparecer logo após o ato pro-

criador, como acontece profusamente nas classes mais necessitadas, mas não apenas nelas). *A geração de filhos é um dos mais poderosos mecanismos de criação intramundana de valores, e, por conseguinte, de adiamento e afastamento da estrutura terminal do próprio ser*. É por isso que os filhos são tão jubilosamente recebidos e tão zelosamente atendidos: *eles vêm com a tarefa de mediar a relação dificilmente suportável de seus genitores com seu próprio ser-terminal*, como uma promessa de prolongamento ou de suspensão mágica de tudo o que ameaça e coíbe.[20]

Humanos cujas vidas estavam vazias de sentido recebem de repente um poderoso estímulo; tudo aquilo que os genitores faziam sem vontade agora ganha uma nova motivação ao ser feito em benefício daquele pequeno ser desprotegido. Os genitores – e especialmente quando pobres – sentem suas vidas justificadas fazendo "sacrifícios" pelo filho recém-nascido ("Pode faltar comida para nós, mas não para ele"). É impossível não ver aqui o portentoso grau de utilização do filho como meio para o próprio sustento existencial, e entendemos que isso constitua parte fundamental da "maravilhosa experiência da paternidade".

*O problema ético é se temos direito de trazer filhos para proteger-nos do nosso ser-terminal em lugar de nos abstermos e tentarmos valentemente lidar com as agruras do ser sem ter de nos servir de uma pequena e desprotegida vida para isso.* (Em particular, e lembrando o dito no capítulo anterior, talvez nos engajando num projeto emancipador capaz de beneficiar um grande número de pessoas, tentando melhorar a vida dos que já nasceram). O problema ético é se temos direito a trazer humanos para utilizá-los nesse indefinido movimento de autoproteção a que podemos perfeitamente nos dedicar sem procriar, dentro de projetos eticamente mais relevantes e abrangentes.

[20] Insisto que isso nem sempre foi assim na história. Em toda essa investigação sobre procriação levo em conta apenas a visão atual sobre procriação, nascimento, crianças e adolescentes. No passado, as crianças já foram vistas como pecadores, estorvos e agressões, muito longe da atual imagem do "milagre do nascimento" e da "maravilhosa experiência da maternidade". As próprias noções de "infância" e "adolescência" mudaram; muitos sustentam, inclusive, que essas são noções atuais e que a "adolescência" é uma invenção moderna. Ver Badinster (1985).

Nas classes mais necessitadas e carentes, a manipulação do filho aparece em figuras sociais bastante diferentes. Enquanto os pais pequeno-burgueses planejam seus filhos de maneiras superprotetoras e doadoras de sentido, os pais pobres têm seus filhos de maneiras mais atrapalhadas e irresponsáveis (o que não descarta esses tipos de procriação também nas classes abastadas). Muitos deles procriam, como os burgueses, com interesses claramente egoístas (por exemplo, ter alguém que cuide deles quando velhos), mas outros o fazem no descuido e como produto de relações desregradas. Em qualquer caso, os filhos aparecem como uma mediação: o lidar com eles, nas relações amorosas ou agressivas, terá sempre o efeito de evitar a temida aproximação ao ser mesmo da vida.

Uma objeção que foi recentemente apresentada por A.A., filósofa e mãe, foi a seguinte: qualquer questionamento moral da procriação deveria pressupor que ter filhos é um ato proposital, voluntário, deliberado e planejado, mas se a procriação for produto de uma ação sensível irrefletida e vital, como o ato sexual, o julgamento moral está fora de lugar. (Seria, diz ela, fazendo um argumento por analogia, como acusar de ladrão uma pessoa que sai de uma loja com um produto acidentalmente dependurado da sua roupa). Dessa maneira, ela pretende isentar de qualquer cargo moral o ato sensível e impulsivo da procriação, que não hesita em chamar de "um ato de loucura". Todas as objeções à imoralidade da procriação não atingiriam as numerosas procriações (talvez a maioria) que acontecem de maneiras irrefletidas e não deliberadas. É interessante o fato de ela em nenhum momento contestar minha argumentação sobre o desvalor estrutural da vida humana. Apenas argumenta que o prejuízo causado ao nascido (que ela não discute) não pode ser imputado moralmente quando a procriação for não deliberada ou impulsiva.

Eu não creio que esse argumento proceda, fundamentalmente, pelos três motivos seguintes:

1) É duvidoso que existam procriações totalmente irrefletidas ou não deliberadas.
2) Admitindo que existam, elas não eximiriam moralmente seus executores.
3) Admitindo que existam e que eximam moralmente seus executores, o mesmo argumento deveria eximir moralmente os assassinos, o que parece um resultado indesejável.

Está claro que se a primeira réplica for sustentável, não se precisaria passar para as outras. Passa-se para 2 apenas não aceitando 1; da mesma forma, aceitando 2 não se precisaria passar para 3; passa-se à 3 apenas se rejeitarmos 2. Mas, por amor ao argumento, examinarei aqui *todas* as alternativas.

Começo pelo motivo 1. Thiago Lenharo, meu colaborador no livro *Nascituri te salutant*, exprimiu muito bem suas dúvidas empíricas (que também são as minhas) a respeito do alegado caráter "acidental" da procriação. Numa comunicação particular, ele escreve: "[...] *qualquer um que tem uma relação sexual sabe das possíveis implicações [...] e, dependendo de como é 'feita' a relação sexual, pode se tornar altamente provável que se tenha a implicação da procriação [...] especialmente hoje há inúmeras formas de ter relações sexuais (ainda as convencionais) e tornar quase impossível a geração de um novo ser (métodos bem mais seguros que os antigos coito interrompido e tabelinha) [...] há anticoncepcionais em forma de adesivo de colar na pele, pílulas (diárias e emergenciais), injeções que podem servir para um mês ou vários anos, anéis vaginais, DIU ou Mirena, diafragma, preservativos masculinos e femininos, esponjas e espermicidas, em breve devem lançar até a pílula masculina...*" .

Esses seriam os meios "normais" postos à disposição, deixando de lado aqueles aos que sempre poderiam lançar mão as pessoas que *realmente* não querem ter filhos de maneira alguma (e não apenas "dizem" que não querem),

tais como cirurgias de esterilização (vasectomia para o homem e a laqueadura tubária ou o implante Essure para a mulher), ou prática de sexo não genital. Lenharo conclui: "*Como defender que um humano que manteve relações sexuais convencionais sem utilizar nem sequer um método desses, com toda a informação disponível, não estava querendo (com algum grau de deliberação) ter um filho? Parece-me, pelo contrário, que a pessoa estava 'pedindo' para tê-lo!*".

O argumento parece forte (embora não de maneira absoluta, como qualquer outro argumento na lógica negativa). Assim como o corredor de carros faz flerte com a morte e não poderia se surpreender de ter um acidente; assim como o agitador social faz flerte com a polícia e não poderia achar estranho ou incabível ter de responder a processos ou ir para a cadeia; de maneira semelhante, aquele que tem relações sexuais frequentes e descuidadas faz flerte com a procriação e não poderia surpreender-se de ter gerado um filho, ou alegar que se tratou de um "acidente". Todas essas ações são poderosamente ambíguas; se pode dizer que elas concentram toda a ambiguidade do humano, daquele que se coloca como "distraidamente" no âmbito do risco e depois "se surpreende" de ter sido atingido pelos desdobramentos perfeitamente previsíveis de sua atividade, por aquilo com o qual ele desde sempre se arriscara.

O risco de gerar um filho está poderosamente presente em qualquer ato sexual, mesmo "descuidado", e o desejo de ter esse filho pode estar sorrateiramente presente nesse "descuido". Mesmo nos "tropeços" há o balancear ambíguo e perturbador do humano que, ao mesmo tempo, "quer e não quer". O que torna muito implausível alguém, pelo menos em pleno século XXI, ainda proclamar que teve um filho "sem querer", por total "acidente".

Se alguém não admitisse nada disso, e pensasse que existe, sim, procriação "por acidente", eu gostaria muito de conhecer seus argumentos. Mas suponhamos que fôssemos convencidos e aceitássemos que existem procriações *totalmente involuntárias*; nesse caso, passamos então para a réplica 2: nem sempre um "descuido" ou uma "distração" fica fora do âmbito da imputação ética, ou pelo

menos da suspeita de ter contribuído, com o descuido, para o prejuízo de terceiros. Assim, o motorista descuidado e negligente (mesmo sóbrio) que mata um pedestre por sua imperícia, mesmo agindo "sem intenção", é eticamente imputável. Pode-se também dizer que os cidadãos que são omissos ou indiferentes numa sociedade totalitária são tão culpados quanto os que se alinham ao partido hegemônico. No caso específico da procriação, todos os problemas de prejuízo e manipulação continuariam acontecendo mesmo sendo o nascimento do filho "um acidente", pois se trata de procriações culposas, mesmo que não dolosas.

Dessa maneira, a estupidez e a atrapalhação podem ser eticamente imputáveis. Se o prejuízo e a manipulação de ter nascido forem aceitos, terá sido pior ser prejudicado e manipulado por um "descuido" atrapalhado do que tê-lo sido por uma ação inteligentemente planejada (assim como os pais da vítima sentiriam que seu filho foi mais injustiçado pelo disparo "acidental" e estúpido de uma pessoa que limpava negligentemente a sua arma, do que se ele tivesse morrido, por exemplo, defendendo-se corajosamente de uma agressão), de maneira que temos bastantes motivos para considerar a estupidez e o "descuido" como formas de conduta perfeitamente antiéticas.

Suponhamos que não se aceite tampouco essa argumentação, ou seja, que se defenda a existência de procriações totalmente acidentais e que se negue que estas sejam eticamente imputáveis, alegando tratar-se de impulsos sensíveis sem deliberação nem planejamento. Nesse caso, passamos à terceira argumentação. Se isso for admitido, também assassinatos executados por impulsos sensíveis sem deliberação ou planejamento deveriam ser eticamente justificados (e de fato advogados tentam salvar muitos de seus defendidos mostrando-os como levados por emoções violentas e agindo sem premeditação). Mas é complicado tentar defender uma ação humana, em geral, dizendo que se tratou de "um impulso", porque precisamente a ética sempre recomendou tentar dominar os impulsos como meio de atingir o melhoramento moral.

Se diante de uma falta cometida o agente proclama que, simplesmente, "tratou-se de um impulso", não estaremos prontos a justificá-lo eticamente só por isso. Talvez, como máximo, sirva como atenuante, mas não como eliminador da falta. Assim, dizer que não se pode julgar eticamente o ato que levou à procriação deixa aberta a porta para dizer que não se pode julgar eticamente o ato que levou ao homicídio, na medida em que esses atos são considerados "não deliberados nem planejados".

O seguinte argumento de A.A. é que mesmo a vida não sendo um bem em sentido intrínseco, o filho poderá, apesar de tudo, "gostar" da vida assim mesmo (uma reformulação do argumento O10, o argumento da aposta). Nessa trilha, ela considera que, na impossibilidade de encontrar parâmetros universais para julgar se a vida é boa ou má, ela se apresenta como uma oferta altamente flexível; e tão logo haja razões suficientes ao sujeito para negá-la, este poderá sempre decidir por abreviá-la. Mas, como foi mostrado, a vida é "uma oferta altamente flexível" somente no plano ôntico intramundano; no plano estrutural a oferta é monótona e perfeitamente determinada como árdua e problemática (apesar de "tolerável" ou "sofrível").

A ideia de "*eu te dou a vida, e se ela não for de teu agrado, te suicidas*!", me parece constituir o auge da imoralidade da procriação, desde que aceita abertamente a má qualidade da vida que foi dada, e pressupõe que "abreviar a vida" seja tarefa fácil e disponível. Mas o ato suicida é sempre traumático e complexo, um ato terrível, tecnicamente difícil de levar a cabo sem riscos, tanto para si mesmo quanto para os outros. Se não se tiver certeza acerca do valor da vida e, sobretudo, da boa recepção dela por parte do nascituro, parece mais austero abster-se de procriar do que dar a vida deixando ao outro, ao nascido, a "porta aberta" para o suicídio. Essa maneira de conceber uma suposta "liberdade" do humano para a autoeliminação (a ideia antiga de que por todas as partes há possibilidades simples de suicídio) é temerária e difícil de justificar, além de mostrar crueldade.

## 4.4. Apontamentos sobre ética e procriação[21]

*Fenomenologia do filho*

Nessa nova fenomenologia negativa, gostaria de mostrar como o nascituro *padece* desde seus primeiros momentos de vida, como a sua existência está marcada pelo sofrimento, já desde seu nascimento como bebê até sua adolescência e primeira juventude. Toda alegria é uma reação, um esforço ou uma distração transitória. O nascido sofre como objeto de manipulação, sujeito a um projeto alheio do qual desde sempre tentará se liberar; mas a sua origem, de um modo ou outro, o segura e mantém preso, seja por uma severa "proteção", seja, pelo contrário, por ser largado em seu mais pleno desamparo. Em qualquer caso, o nascido é posto de imediato num âmbito de atritos que continuará até a idade adulta, quando ele terá adquirido os mecanismos de defesa com os quais poderá se autossustentar e se livrar – mesmo que só intramundanamente – da sua origem grudenta e insistente. Considero a questão da dominação paterno/materna sobre os filhos como um importante problema biopolítico que não tem recebido ainda a devida atenção.

Pareceria que, no momento da explosão do nascimento, qualquer rejeição da vida cairia por terra, porque o bebê seria puro "desejo de vida".[22] Mas a avidez natural (ou animal) por viver, viver e viver deve ser distinguida de um pretenso "valor" sensível ou ético da vida humana. O humano, como foi visto, pode agarrar-se ferrenhamente a algo sem valor sensível ou moral. Ele é primeiramente guardado num ambiente aconchegante no qual permanece durante meses, "incubado" e em lento preparo para enfrentar os atritos do ser. Mas é

[21] Volto aqui ao estilo aforismático e para esses textos valem os mesmos comentários e explicações dos capítulos anteriores. O estilo é propositalmente literário.

[22] Aqui sigo uma das observações críticas de Marcus Valério XR durante as nossas discussões sobre otimismo e pessimismo, acontecidas em Brasília entre os anos 2009 e 2012 aproximadamente.

questionável que, na hora de nascer, tudo seja pura "aceitação da vida". Quando o bebê é despejado no momento do parto, sua primeira reação é já um protesto pela desconsideração e o incômodo de seu puro surgimento.[23] O bebê nasce trazido à força por meio de desejos alheios, num inicial desespero, num grito de profundo e abissal desamparo, num terror primordial que, logo de imediato, por meio de movimentos, carícias, cuidados, os adultos tentarão suavizar.

Esses mesmos movimentos se repetirão ao longo de toda a vida: desespero inicial seguido de cuidados protetores; cuidados sempre posteriores ao desespero. Nas horas seguintes, os bebês serão atacados por múltiplos incômodos (fome, sede, tédio, irritação, frio, calor, ansiedade, sono) que o obrigam constantemente a cuidar-se, a driblar, a ser protegido; ele já está, desde sempre, numa posição incômoda e sem conforto, da qual permanentemente – se tiver sorte – os outros tentarão colocá-lo a salvo.

O bebê exprime seu desagrado por ter sido posto na terminalidade atritada do ser, da qual só aparentemente estava protegido dentro da mãe. Na verdade, já no nível mais elementar da geração, o bebê vive existencialmente a sua terminalidade por meio dos movimentos de seu corpo, das reações à luz, das primeiras interações desamparadas e temerosas com os outros. O bebê é profundamente incomodado no processo de ser trazido ao ser; não, como se diz, quando retirado do útero materno, mas já no momento inicial em que foi concebido, porque o aconchego materno é parte da gestação do ser-terminal, já iniciando seu processo de consumação (que pode ser muito curto, segundo a saúde do bebê, e pode tragicamente decidir-se dentro do corpo da mãe). (Se o nascimento fosse um ato sublime, por que teria sido inventado o mito da Cegonha de Paris, branca e

[23] Esta análise é *biográfica*, e não puramente *biológica*, para usar a distinção de Ortega y Gasset (*O homem e a gente*, capítulo II, entre outras numerosas passagens de sua obra); porque os médicos poderão dar múltiplas causas biológicas para o alarido do bebê. Mas um alarido é uma manifestação biográfica de mal-estar. Esse é o fato humano fundamental, além das utilidades biológicas do alarido para desentupimento dos pulmões, ou como mera "reação fisiológica", etc.

imaculada, que traz os bebezinhos em seu bico amarelo, voando agilmente por cima de telhados e chaminés, sem sangue, sujeira e alaridos?).

O bebê é, pois, trazido sem condições de "querer" nada, nem de "afirmar a vida", apenas obrigado a agarrar-se a ela para não ser sugado pelas ameaças do ser, já manifestando um profundo mal-estar pelo que estão lhe fazendo, e procurando se proteger. A partir daí, será obrigado a agarrar-se ao que vier para conseguir suportar os atritos de seu ser. O otimista interpreta esses movimentos desesperados de autodefesa como "puro desejo de existência"; mas eles provêm inicialmente de penosas necessidades primárias, desdobramentos do seu ser-terminal originário vividos com grande ansiedade nos primeiros dias e meses, ansiedades que são, constantemente, atenuadas e suavizadas (mas, dependendo das circunstâncias do nascimento, agravadas e incrementadas) pelos pais e outros humanos encarregados do bebê, num movimento de desespero e proteção que se repetirá ao longo de toda e qualquer vida humana.

Assim, o suposto "desejo de existência" é já uma reação ansiosa a uma forte agressão inicial. Uma vida humana é composta por esse mal-estar profundo e pelas reações que de imediato suscita. As atitudes desesperadamente defensivas do bebê *são interpretadas como aprovação de seu nascimento*; mas o que o bebê procura são elementos de seu intramundo que lhe ajudem na tarefa, urgente, de resistir aos atritos do ser-terminal que acabou de ganhar, seguindo a vontade de outros. Sua aparente "adesão" já é, na verdade, uma resistência e uma defesa: não aceita o ser, mas se protege dele!

Essa fenomenologia deveria mostrar ainda como esse profundo e constante sofrimento de anos e anos não é sequer respeitado nem levado em conta pelos adultos. Pelo contrário, constitui objeto de brincadeira, júbilo ou indiferença. É estarrecedor ver como o choro desesperado da criança, quando nasce e depois, não é levado a sério pelos adultos que o recebem. Pelo contrário, a alegria ao redor do bebê é imensa. O desamparo do bebê se dilui no meio de festejos, brindes e gargalhadas. A felicidade de pais, avós e amigos cobre totalmente a

pequena e não atendida agonia do bebê. Trata-se de um contraste surpreendente: a criança chorando rodeada de adultos rindo, jubilosos e exaltados. Como é possível que nenhum pintor, nenhum fotógrafo, nenhum cineasta, nunca tenha retratado esta cena em toda a sua estranha assimetria de afetos e reações?

O sofrimento da criança não é considerado; não se acredita nele; e isso no melhor dos casos, nas "procriações responsáveis" da pequena burguesia, com os progenitores tentando criar para o nascido o "valor do ser", ocultando a sua desvalia com estantes agradáveis que distraem e gratificam. Pais das classes mais carentes (mas não só eles!), quando não abandonam simplesmente o nascido a sua própria sorte, longe de ocultar a desvalia do ser para suas crias, a representam e encenam quase continuamente por meio de desleixos, indiferença, castigos físicos e manipulações. Dessa forma, o sofrimento da criança não é levado a sério em nenhuma classe social.

Muita incerteza e sofrimento aguardam ainda ao bebê depois da etapa do choro primordial. O bebê terá que ser alimentado, uma das cerimônias mais deliciosas para os orgulhosos progenitores. Mas pelo lado do bebê, ele ainda não tem ideia clara acerca do que entra e do que sai de seu corpo, não sabe o que é comer ou defecar, mas as duas coisas são desagradáveis, e ele chora tanto quando deseja incorporar como quando deseja expelir. Não há muita diferença entre ambas as coisas (e ao bebê ainda não lhe foi ensinado a ocultar essa constrangedora semelhança). Todas as prementes necessidades do corpo já exigente e tirânico se apresentam no bebê em forma de novos choros e novos sofrimentos, dos quais os progenitores vão tomando conhecimento com astúcia: "Deve estar com fome, por isso chora", "Deve estar com frio, por isso chora", "Deve estar com sono, por isso chora", ou, simplesmente, "Deve estar cansado, por isso chora", sem nunca chegar ao fatídico: "Deve ter nascido, por isso chora".

As crianças pequenas continuam chorando muito durante vários anos; choram e choram; esse é um penoso e constrangedor espetáculo que vemos constantemente nas ruas: crianças chorando e chorando sem parar, a maior parte

das vezes no meio da indiferença dos adultos, e muitas vezes com seus risos ou impaciência. Os choros das crianças poderão muitas vezes nos incomodar, mas teremos que fazer um esforço para compreender que *elas estão certas* e que seu choro é reivindicação. Teremos que aceitar, comovidos, esses choros estridentes e incômodos como atos políticos, embora instintivos, reações perfeitamente compreensíveis ao que foi feito com esses pequenos seres ainda indefesos e vacilantes. O choro de uma criança teria que nos merecer, em primeiro lugar, o mais profundo respeito, porque provém da mais insondável raiz do seu desamparo, da sua humanidade constituída à força, em lugar de gerar essa atitude frívola e supostamente "superior", ou de mera irritação, com que os adultos enfrentam o choro perfeitamente justificado do ser ao qual deram um mundo.

Algumas crianças choram e choram até bem avançada idade, até encontrar outras formas de protesto. A criança pequena é um verdadeiro ninho de necessidades, anseios e desejos explosivos e irresistíveis. Nenhuma palavra a criança pequena usa mais do que "eu quero, eu quero, eu quero". Elas são constantemente atormentadas pelos desejos que são agora obrigadas a ter para poder suportar a vida que lhes foi dada assimetricamente, e à qual são obrigadas a se agarrar (anseios que seus pais escutam distraidamente e sem levar demasiado a sério). Elas pedem aos gritos aquelas coisas das quais acreditam precisar, a maioria das quais os progenitores negam, tentando explicar-lhes – demasiado tarde – que o mundo não está sujeito a seus desejos, verdade singularmente dolorosa uma vez que os progenitores colocaram a criança num corpo que é puro desejo insaciável.

Mas como a vida que ganharam é terminal, e as crianças não querem terminar (afinal, já são existentes e não gostam de ser machucadas e agredidas), elas são obrigadas a cobiçar e exigir de seus pais todo tipo de objetos protetores que os abriguem e afastem dos raios mortais do ser-terminal. Este é, claro, o papel dos brinquedos, e de toda a parafernália de objetos que os pais agora são obrigados a colocar entre seus filhos pequenos e o ser-terminal que

lhes fora imposto; parapeitos que muitos pais não têm condições materiais de adquirir, o que aumenta ainda mais a infelicidade e tormento dos pequenos.

Vemos nas ruas e *shoppings* crianças pequenas chorando aos gritos, pedindo isso, pedindo aquilo, sendo arrastadas pelos seus pais irritados ou satisfeitos, exageradamente atenciosos ou indiferentes, que nem têm mais sensibilidade nem paciência para os reclamos de seus filhos, nem mesmo escutados ou escutados distraidamente, como se a sua pequena reivindicação fosse desproporcionada e exagerada e não merecesse a atenção prolongada por parte de um adulto. Pode-se dizer que, minutos depois, a criança já estará sorrindo novamente; mas note que ela ri, e apenas por enquanto, quando ganha algum tipo de distração (algum sorvete, algum doce, algum brinquedo, ou mesmo algum objeto para olhar), algo que consiga desviá-lo de seu desamparo por algum tempo que não dura demasiado.

Mais adiante, outra dimensão do ser se mostrará preocupante, e contra a qual a criança terá que ser igualmente protegida: trata-se do insondável *tédio de ser*, uma das primeiras manifestações do desânimo. Pois ter nascido não apenas machuca, mas também entedia e desanima, faz bocejar. Faz com que as crianças procurem excitações, estímulos, lugares onde subir e dos quais pular, veículos que os conduzam velozmente. As crianças, em seus primeiros anos, ainda vivem muitas perplexidades e não percebem o mundo em todas suas impossibilidades e perigos. Elas querem, por exemplo, passar por espaços incrivelmente estreitos sem se machucar ou chegar a lugares altos num piscar de olhos. Mais adiante, vão querer voar lançando-se do telhado, ou subir em árvores tão rápida e agilmente como esquilos. Eles não fazem ideia de que seus corpos não são onipotentes, que há obstáculos e perigos por toda parte, que a maior parte das coisas que querem fazer é inviável (e muitas crianças pequenas morrem por isso). Aos poucos, os pais irão mostrando ao filho que o mundo não é tão bom assim, que há muitos obstáculos a serem enfrentados, muitas terríveis ameaças das que se cuidar.

Os primeiros anos de vida serão uma imersão do filho nos estantes que distraem e fazem fugir do tédio da vida. Por outro lado, o bebê de poucos meses já é um existente humano perfeitamente autocentrado, exclusivamente voltado para si e suas necessidades. Ele experimenta com estranheza, e muitas vezes com repulsa, o assédio dos adultos, que constantemente o pegam, o tocam, o beijam, o colocam sobre uma mesa para divertir-se com seus gestos e reações, com suas atrapalhações. Mas os adultos e o bebê vivem em mundos diferentes. Ao bebê apenas lhe interessa dos adultos aquilo que lhe sirva para se defender do mundo que lhe foi dado e que não consegue entender; são apenas um meio. Para os adultos, pelo contrário, o bebê é algo de central e crucial em suas vidas.

É curioso ver como os adultos fazem constantes esforços para trazer o bebê para o mundo adulto, chamam a sua atenção, exigem magicamente reações de amor que o bebê oferece automaticamente e sem entender. Pois o bebê jamais poderá considerar seus pais como fins, ou como centrais, e os abandonará enquanto puder andar sozinho com suas próprias pernas. De fato, quando o bebê cresce, ele teima permanentemente em andar em suas próprias direções e fazer suas próprias escolhas, sistematicamente frustradas pelos seus progenitores, que encontram especial prazer em submeter o filho a todo tipo de regras. A criança luta por se soltar das mãos protetoras dos adultos, insiste em atravessar as ruas sem ajuda, busca desesperadamente a sua independência até crescer e poder impor suas vontades longamente proteladas.

Há, pois, uma fortíssima assimetria na relação pai/filhos: enquanto os filhos são um ansioso investimento dos pais, estes se debruçam pegajosamente sobre sua cria com as mais diversas atitudes, desde o protecionismo excessivo até a ameaça aberta e o castigo brutal. É um fato evidente (apontado por Hegel num acréscimo do § 175 de seus *Princípios da Filosofia do Direito*) que os filhos amam menos aos pais que os pais aos filhos. Os filhos muito pequenos procuram proteção em seus pais, alívio para seu desamparo, mas logo que a conseguem e são capazes de andar sozinhos, não param de lutar

ardentemente pela sua independência (depois de os menores tentarem se desamarrar das mãos dos adultos, o adolescente sonhará com um quarto próprio e, mais adiante, com um local para morar sozinho).

O filho é um acontecimento espetacular para os pais, e para muitos humanos, o maior de toda sua vida, enquanto o filho nunca consegue ocupar esse papel – seus progenitores jamais são para ele o mais importante da sua vida, mas apenas uma ponte a ser transitada e ultrapassada. Ele tem com seus pais atitudes que vão desde o distanciamento e a estranheza até a indiferença ou a agressividade, ou mesmo o afeto distraído e rotineiro, a pena, a tolerância ou um automático apego animal. Mas nenhuma dessas atitudes consegue igualar, nem de perto, a tremenda importância que ele, o filho, tem para seus progenitores, que são, para o filho, apenas inessenciais pontos de partida para suas próprias vidas ansiosas e desorientadas.

Sartre descreveu o humano como um ser que nunca consegue coincidir consigo mesmo: quando tenta *ser* alguma coisa, ele já o transcende, já está além de qualquer ser. Ele ilustra essa ideia com o exemplo muito conhecido do garçom do café, que brinca de ser garçom para conseguir sê-lo (no modo do não sê-lo). Mas a encenação materna (quase diríamos o teatro materno) é um exemplo bem melhor. Vemos pai e mãe num restaurante, agora com o filho pequeno sentadinho numa daquelas cadeiras altas que o garçom, tentando ser garçom, traz com aquele sorriso automático que os garçons costumam colocar nas suas bocas quando atendem casais com crianças que tentam ser casais com crianças, como parte da sua própria encenação sartriana.

A mãe começa seu teatro vendo se o menino ou menina ficou confortável na sua cadeirinha; seus movimentos e gestos são extremamente cuidadosos e atenciosos, tentando entrar convincentemente em seu papel de mãe muito dedicada; logo a seguir, estudará o cardápio com atenção afetada, de vez em quando perguntando algo ao marido, tentando escolher com extraordinário cuidado os alimentos que seu pequeno filho poderá digerir; chama o garçom

e durante longos minutos a mãe responsável vai lhe instruir acerca de como deverá preparar os alimentos, a sua elaboração e temperatura exata, e das coisas adicionais das quais vai precisar. Enquanto aguardam pela comida, a amorosa mãe arruma o vestidinho e a touca da pequena ou a camisa do menino, e fará isso muitas vezes sem real necessidade, aproveitando para tocar sua carinha, ver a temperatura, e de vez em quando (às vezes, com compulsiva frequência) dar um sonoro beijo nas bochechas do menino ou menina, que se arrepia com o contato e fica olhando para pontos indefinidos do restaurante, agitando seus bracinhos e dando gritinhos que, de vez em quando, chamam a atenção aprovadora e sorridente de algum outro cliente (ou, se for na Alemanha, um olhar reprovador).

Quando a comida finalmente chega, a mãe sente imenso prazer em pegar o prato do seu filho com uma mão, uma pequena colher na outra, e verter o alimento, após soprá-lo com extremo cuidado para não queimar, na pequena boca do menino/a. Ela brinca de ser mãe diante de um público virtual e plenário, tentando ser mãe no modo de não sê-lo. Coloca tanto empenho em fazer tudo o que se esperaria de uma boa mãe (e o público é exigente e está olhando o tempo todo) que a sua encenação não convence ao olho crítico: a atuação excessiva denuncia a má atriz. Seguindo Sartre, o excesso é a maneira humana de atuar, a maneira humana de ser; a mãe não é pior atriz que a prostituta respeitosa ou, afinal, a mulher de negócios. Apenas encena aquilo que nunca poderá *ser* completamente.

A fenomenologia do filho continua. Os primeiros dez anos de vida da criança são longamente inconscientes, atemáticos e irreflexivos. Toca-se a vida para frente sem saber muito bem para quê, sem ter muito sentido do que está acontecendo. O ponto de vista do filho, que tão expressivamente manifestou seu desgosto inicial perante o ser no alarido primordial, fica abafado durante esse longo período, apenas ritmado pelos choros e reclamos. Nesse sentido, o bebê recém-nascido é mais crítico e veraz que a criança pequena. É como se,

no momento de nascer, a verdade do ser fosse toda revelada de imediato, de maneira pática, muito antes de ser descoberta e analisada pelo pensamento.

Os primeiros dez anos de vida, sobretudo entre cinco e dez anos, são caracterizados pela imersão nos estantes, nos jogos, amigos e brincadeiras. Se alguém, nesse período perguntasse para a jubilosa mãe: "Vejo que você está muito feliz com sua maternidade, mas você pensa que seu filho é tão feliz quanto você?", ela ficaria radiante e simplesmente apontaria para o pequeno, em plena aventura do gatinhar, ou começando a falar, ou pegando coisas das prateleiras ou já brincando com os amiguinhos, e responderia, como para dissipar qualquer ceticismo: "E você não o vê, risonho e sadio, cada vez mais esperto?".

Mas a imersão no mundo dos filhos pequenos nada diz sobre a sua "felicidade": eles simplesmente estão se adaptando da melhor maneira possível ao ser-fato que lhes fora unilateral e violentamente imposto, evitando o temido regresso ao choro primordial (apesar de as crianças continuarem chorando muito nos primeiros dez anos de vida). Sabiamente, Aristóteles diz, nos primeiros capítulos da *Ética a Nicômaco*, que as crianças não podem ser felizes. A razão é que a felicidade é uma complexa construção intramundana, uma invenção sofisticada fora do alcance de crianças pequenas (que, não obstante isso, foram originariamente infelizes no ato do seu nascimento sem ninguém ter-lhes ensinado nada).

É na adolescência, entre 13 e 16 anos (variando segundo os graus de precocidade, que podem ser hoje surpreendentes), que esse panorama sofre uma variação filosófica fundamental. É nessa idade que os meninos e meninas se dão conta da encenação da existência e de seu papel dentro dela, no sentido de serem, na verdade, peças de um mecanismo alheio. Eles tomam consciência – sobretudo os filhos de classes médias e abastadas – de representarem as esperanças ou expectativas de seus progenitores, que manifestam ansiedade a respeito deles e seu futuro. Essa é uma forma usual de os filhos tomarem conhecimento de que, apesar de serem centrais na vida de seus genitores, eles não são nunca verdadeiramente tratados como fins, mas inseridos em

projetos nos quais se espera algo deles. Mas também a indiferença e o descaso mostram isso de outra maneira, como se eles, os filhos, tivessem sido apenas despejados ali e imediatamente esquecidos, numa outra experiência da manipulação; pode-se manipular mediante a profusão de projetos ("você será isto") ou mediante a total falta de projetos ("não me importa o que será").

De uma forma ou outra, diante da consciência da manipulação, de terem sido trazidos e estar sendo usados, os filhos começam a reagir a esse fato das formas mais diversas, a rebelar-se de maneiras mais ou menos violentas ou reivindicativas, dissimuladoras, cínicas ou céticas, tentando recuperar seu próprio ser, viver suas vidas, escapar da influência pegajosa da origem. Os filhos começam a sentir de outra forma o nível de exigências ou a indiferença dos pais, a sentir-se obrigados a *fazer* algo com suas vidas em vez de simplesmente *vivê-las* (de consumá-las em lugar de consumi-las). E eles, os filhos, nessa idade tremendamente filosófica, começam a perguntar-se por que eles têm que *fazer* alguma coisa, que *ser* alguma coisa, em lugar de não ser absolutamente nada.

Eles começam a ser tomados por uma sábia preguiça, por um astucioso ceticismo, a ver seus pais como comparsas inexplicavelmente animosas, com o ânimo que eles, os filhos, contribuem a dar-lhes.[24] Sentem na pele que são projetos que têm que "dar certo", que devem trabalhar em benefício dos ideais de seus pais, e que tudo isso, tão cansativo e esforçado, será sempre "para seu próprio bem". Ou, se são filhos do descaso, percebem que terão que abrir caminho por si sós ou simplesmente viver automaticamente e sem rumo definido.

Ao mesmo tempo, o filho tem que acreditar que, de certo modo mágico, procriar não foi uma opção evitável para seus pais, que eles *tinham* que ter filhos. A contingência nua e crua desse fato deve ser ocultada: sob hipótese alguma o filho deverá descobrir o fato de seu nascimento poder não ter acontecido,

[24] Um filme recente, particularmente sensível, sobre esse desapego existencial adolescente é *Boyhood* (2014), de Richard Linklater.

apesar de isso ser a verdade mais trivial do mundo. O filho tem que ser fruto da fatalidade, não de qualquer tipo de acaso ou arbítrio. Mas é precisamente essa ocultação que começa a fraquejar na época da adolescência. O filho percebe a sua arrasadora contingência, e quando remonta o caminho da sua origem, tal qual o teólogo busca Deus pela cadeia causal, ele apenas encontra o fato bruto de seus pais querendo "tê-lo" ou tendo surgido "por acidente", e mais nada.

Ele, o filho, é o sentido da vida de seus pais, ou pelo menos algo de muito importante para eles; mas essa vida que o filho tem agora que viver, e não apenas contemplar com júbilo de fora (como fazem os pais), não faz qualquer sentido para o filho. Ele sente que terá que construir esse sentido para não sofrer demasiado as agruras do mundo, mas também se pergunta por que *deve* construir esse sentido, e por que *deve* atender aos anseios dos pais. Sua consciência de ter sido manipulado chega aqui a seu mais alto grau.

Alguém poderia dizer que nem sempre o filho é um projeto dos pais, que esse é apenas o caso de alguns pais, que planejam as vidas de seus filhos ponto por ponto e lhes impõem sua própria vontade. Há pais autoritários e superprotetores, mas há outros permissivos e tolerantes. Mas todos os "progenitores responsáveis", sejam eles mais tolerantes ou mais superprotetores ou autoritários, querem que seus filhos "se deem bem", sejam "um sucesso", mesmo "deixando-os livres" para escolher o que queiram. Não existe progenitor desse tipo que não se sinta profundamente infeliz e frustrado ao ver seu filho não querendo ser nem fazer nada, apenas bebendo, se drogando, vadiando e "curtindo a vida", sem pensar em estudar ou "ter um futuro". Mas para uma vida-fato não tem qualquer sentido a ideia de uma "realização" bem-sucedida; isso faz sentido apenas para uma vida-projeto que o filho não pode viver como seu projeto.

A vida do filho não é primariamente projeto *seu*, de modo que ele não pode "realizá-la", mas apenas consumi-la como mero fato (e é isso precisamente o que aterroriza os pais, que a vida do filho, projeto seu, seja simplesmente esbanjada como mera vida-fato, que o filho veja a sua vida simplesmente como vida, e não

como projeto a realizar). O que acontece é que os progenitores fazem durante anos um trabalho de persuasão e convencimento, até incutir no filho a ideia de projeto, e o filho (dependendo de seu grau de espírito crítico) acaba se convencendo e transformando a sua vida-fato em vida-projeto também para ele. *Mas é muito estranho esse processo de transformar um fato bruto produzido por outros em projeto próprio*; algo que não pode acontecer senão mediante um intenso trabalho de persuasão. (A estranheza disto é derivada, em última instância, da total impossibilidade de assumir como projeto o próprio nascimento).

Uma ética da procriação precisa trabalhar muito na correta reconstrução *do ponto de vista do filho*, após o alarido primordial, e sobretudo nessa época crítica, a idade da adolescência, habitualmente desprezada (a idade em que o humano não é mais criança e ainda não é adulto). Precisamente por isso, por sua indeterminação e falta de rumo, essa idade é possivelmente a mais filosófica de todas, por ser um período de profundo desajuste e ruptura, em que não mais funcionam as pistolas de água e as bonecas, mas ainda não foram assumidos os "grandes compromissos" e "responsabilidades" dos adultos. O menino ou menina está numa posição de privilégio para contemplar à vontade o absurdo da vida (lembrar também que a adolescência é um período altamente suicida). Dor e desânimo já foram experimentados na infância, mas os absurdos *morais* aparecem especialmente nessa idade. De que forma?

A ética foi sempre apresentada e descrita por adultos; a ética é uma invenção adulta. Do ponto de vista da "educação", o filho é visualizado como um pequeno adulto que deve fazer um percurso moral para tornar-se uma "pessoa", e especificamente uma "boa pessoa". Assim como a história é escrita pelos vencedores, as articulações morais são estipuladas pelos adultos. Os filhos são obrigados a entrar numa história moral que não foi escrita de seu ponto de vista, e na qual eles têm que se "encaixar". Depois de tantas e tantas suposições e expectativas acerca do filho que vai nascer, agora o filho está aqui em pessoa. Já não mais precisa de emissários, está em condições

de representar a si mesmo, de exprimir seu ponto de vista, não sobre isso ou aquilo, mas sobre ele mesmo como tal, sobre seu próprio ser, sobre seu ter nascido como projeto alheio. Mas o adolescente sente que a história moral continua sendo contada sem ele, que ele não é realmente sujeito dessa história, embora seja, às vezes, "consultado" sobre suas "preferências".

Se dor e desânimo eram o pão de cada dia do bebezinho, os dilemas morais serão o alimento diário do adolescente (além da dor e o desânimo continuarem, é claro; o processo é cumulativo). Já nos jogos infantis e de adolescência, e especialmente na escola, as questões de poder e predomínio aparecerão fortemente, e o novo ser se dará conta muito rápido de que terá que se defender duramente para poder sobreviver. Estará rodeado de outros adolescentes tão ansiosos por viver e desenvolver-se quanto ele, que querem as mesmas coisas que ele, tanto o favor dos professores, quanto dispensas, considerações, prêmios e recompensas. Os mais fortes farão dos mais fracos suas vítimas, e o novo ser terá que apreender a situar-se entre os mais fortes para não sucumbir. Mas, ao fazer isso, o novo ser se dá conta de que nem sempre poderá ser honesto e bem comportado, que às vezes as situações são tão complexas que haverá que reagir sem muita nobreza, não por maldade, mas por pura sobrevivência.

Isso ficará incutido no novo ser sobretudo quando for vítima de alguma injustiça (por exemplo, se seus maldosos colegas conseguem que seja punido por algo que não fez). Percebe que não poderá descuidar-se, que terá que estudar suas lições mantendo-se sempre em alerta. Se for uma criança muito quieta e reflexiva, será objeto de burlas e brincadeiras pesadas, de humilhações e até de destruição moral e prejuízos físicos. A escola é um lugar temível para essas crianças, não primariamente um lugar de estudo, mas de reivindicação e poder, onde terá que conduzir os estudos apenas pelas frestas que a constante autodefesa lhe permita abrir. Haverá que estudar muita coisa depois de sair da escola, porque será muito difícil aprender algo nesse ambiente. A criança terá que adquirir picardias e malandragens. O novo ser,

que durante os primeiros dez anos de vida já tinha se acostumado à ideia de não poder viver sem dor e sem desânimo, dá-se conta agora, na adolescência, de que terá que se acostumar a viver também sem demasiada honestidade.

Seus pais vão ajudá-lo nessa tomada de consciência. Quando eles ficarem sabendo que o filho está tendo problemas na escola ou em seus jogos com outros meninos mais fortes e corajosos, lhe dirão: "Não seja tolo; reaja! Não fique parado, não tolere ofensas. Quando alguém te ofender, revide. Você tem que se fazer respeitar!". Um bom pai ensina seu filho a se defender numa vida muito dura; sabe que aguardam o filho muitos desafios e ameaças, e se ele afrouxar agora, quando está em formação, mais tarde não terá aquele espírito lutador que lhe permitirá "se dar bem" na vida e atingir um lugar digno na sociedade, deixando pelo caminho outros concorrentes. Os progenitores não estão nem um pouco preocupados com a situação de injustiça social geral, mas apenas que seus próprios filhos "se deem bem"; não ensinam a seus filhos a lutar contra a inabilitação, mas a tirar vantagem dela. Os pais tentam dar ao filho uma "sabedoria de vida" que não pode estar baseada na pura bondade e generosidade, mas sim na luta, na oposição e no enfrentamento. Isso faz parte da "formação moral" de qualquer criança, como pano de fundo de qualquer coisa que venha a ser ensinada a ela.

Mas com essa educação nada sentimental vem junto a ocultação de desvalias: assim como dor e desânimo eram escamoteados, também o será a necessária inabilitação moral que faz falta para podermos sobreviver num mundo como o nosso: apesar de criarmos os filhos para a luta e para "abrir caminho", constantemente o discurso moral repetirá ao novo ser que ele terá que ser "bom" e "honesto".

Em muitos pontos desse processo de aprendizado que o filho nunca pediu, ele terá frequentemente muita vontade de chorar – mesmo que seja de raiva – e de voltar, talvez, à tranquilidade pré-natal ou mesmo para a calma quietude do não ser. Mas sabe que já é tarde demais. Abandonado o período em que ainda era possível dar alaridos de revolta e desgosto, o filho

terá que fazer uma dura opção: ou se assume como projeto, assimilando o ser-projeto dos pais como próprio, tornando-se um "bom filho", ou se revolta assumindo sua vida apenas como fato, tornando-se um "mau filho". Mesmo o "bom filho" se transformará, frequentemente, num sanguessuga ardiloso e simulador, vivendo à custa dos pais até não poder mais, telefonando para eles apenas quando precisa, fazendo com que os pais assumam até o fim o compromisso de tê-los trazido ao mundo, assumindo eles mesmos seu papel de "investimentos" ou "capital de risco" dos pais.

De toda forma, o filho anda pelo mundo gratuitamente, pois, seja qual for a sua "opção", ele realmente não deveria estar ali, ele é produto de uma veleidade, de um acaso (por mais planejada que possa ter sido a gravidez), de maneira que tudo o que o filho fizer é sem sustentação (sejam quais forem as suas "escolhas"); ele terá que levar adiante algo que não pediu e pelo qual poderia não conseguir se interessar. Ele vai ficando, no duro aprendizado da vida, cada vez mais calculador e cauteloso, e, muitas vezes, vindicativo (e talvez um pouco neurótico); mantém com seus pais sempre uma relação tensa, mesmo que amigável e afetuosa; uma relação *constrangida;* constrangimento em seu duplo sentido: o filho está sempre constrangido a ser filho (enquanto os pais nunca foram constrangidos a serem pais); e, ao mesmo tempo, será sempre um constrangimento para ele saber que foi gerado por aqueles dois seres humanos dos quais abusou quando pequeno e dos quais mais tarde terá que cuidar.

Agora, transformado num jovem empreendedor e lutador, cheio de fé no futuro, o novo ser está completo: é agora um filho da dor, do desânimo e da transgressão moral. Está "pronto para a vida". Mas muitos filhos, possivelmente os mais lúcidos e sensíveis, não estão interessados nesse processo de "iniciação" e passam a vida andando por aí sem fazer nada, sem tentar instaurar nenhum ser, nenhuma vida consagrada. Esses são os "maus filhos", aqueles que decepcionam os projetos de seus pais, que nunca "se encontraram"; talvez os mais autênticos e profundos; aqueles que se apropriaram da pele da verdade da situação humana,

de toda a sua gratuidade e falta de razão e sentido. Recusam-se a ser cidadãos úteis ou concorrer aos prêmios que as comunidades distribuem entre seus membros mais destacados. Preferem andar por aí perambulando, bebendo, se drogando e fazendo amor, vendendo artesanato ou tocando violão. Em geral, morrem jovens, "sem ter feito nada", ou, melhor, tendo feito o nada, realizado o puro ser. Eles se mantêm ontológicos, quase no plano do choro primordial. São "casos perdidos", como a vida mesma.[25]

Mas a sua "perdição" ajuda a visualizar a situação humana melhor que o filho "bem comportado", cuja condição gratuita e inexplicável desaparece embaixo das recompensas sociais que soube ardilosamente administrar e exibir em sua vitrine de troféus. O filho "perdido" sente profundamente que não "deve" nada para seus pais, que não tem deveres para com eles (pelo contrário, são os pais que têm todos os deveres para com ele), enquanto o "bom filho" reconhece eternamente a dívida de ser, e a paga pontualmente. A perdição dos "perdidos" ilumina, de maneira incômoda, a própria "perdição do ser", e o próprio caráter perdido da procriação.

À luz dessa situação, as obrigações éticas dos pais para com os filhos deveriam ser vistas como absolutas e incondicionais, e as dos filhos para seus pais, como relativas e condicionais. Essa assimetria é parte do pagamento original de um ato eticamente injustificável. Dado o duvidoso valor da vida e o *quantum* de manipulação assimétrica de todo nascimento, não existem deveres que os filhos tenham para com seus pais *pelo fato de serem seus pais* (obviamente, eles têm com eles os deveres que qualquer ser humano merece). Não há absolutamente nada que agradecer, são os pais que devem agradecer aos filhos por deixarem-se prejudicar e manipular em seu benefício.

[25] Um bom exemplo de "mau filho" ("ovelha negra") é o jovem Cal, o comovente personagem do romance *A leste do Éden* de John Steinbeck, imortalizado no cinema por James Dean.

A falta de uma atitude ética diante de crianças pequenas, trocada por pura coação unilateral e autoritarismo (apontada acertadamente por Tugendhat),[26] é uma consequência inevitável da falta de moralidade do nascimento, a transgressão ética fundamental da qual todas as outras derivam. Qualquer argumento ulterior será uma cobertura dessa transgressão instauradora. Por isso não pode haver uma solução afirmativa para o problema de Tugendhat. Somente disporíamos dessa solução se pudéssemos fornecer uma evidência racional e objetiva do valor da vida humana, em cujo caso justificaríamos ético-racionalmente a moralidade do nascimento e, portanto, a nossa atitude unilateral (mesmo autoritária) diante de crianças pequenas (alegando que se trata de algo necessário e inevitável na doação de um bem muito valioso). Nesse caso, a coerção seria eticamente justificável.

Mas, como foi mostrado nesta seção e nas anteriores, esse teste não está disponível e, portanto, a saída afirmativa está fechada. Não, porém, a saída negativa, que se baseia na ideia de uma dependência infinita que parte do nascimento e se expande para a infância e a idade adulta. É o nosso *ser* que foi coercivamente imposto, de maneira que a questão da moralidade ética diante de crianças pequenas chega tarde. Qualquer ética só poderá ser a gestão, trágica e de segundo grau, do injustificável. Isso sugere fortemente que a exigência ética mínima é, pois, pura e simplesmente: *não devemos procriar*; pois depois da procriação já estamos afundados nessa situação sem saída.

As relações éticas são, fundamentalmente, atitudes e ações *a respeito do outro* (já foram suficientemente criticados por outros pensadores os estranhos "deveres para consigo mesmo" de Kant). O outro deve ser considerado, além de mim mesmo e de meus próprios interesses; esse parece ser o núcleo mínimo da moralidade ética. O problema com a procriação é que o filho nunca é para a mãe um genuíno *outro*, mas essencialmente um *mesmo*, um ser que saiu das suas entranhas, gerado com substâncias de seu próprio corpo, um ser que nem

[26] *Lições de Ética*, nona lição.

mesmo depois de constituído poderá jamais deixar de ser (ou de ter sido) parte do corpo da mãe. Esse é o problema que as nossas sociedades afirmativas se negam redondamente a ver, pois acarretaria, talvez, a queda de uma grande parte dos nossos imaginários éticos: *que o filho não é nem pode ser outro para a mãe*. Daí o absurdo de querer considerar a relação da mãe com os filhos como paradigma de relação moral altruísta! Como poderia haver "altruísmo" sem existir um *alter*?

Assim, não é possível para a mãe ter relações *éticas* com seu filho; apenas poderá ter com ele relações sensíveis de amor, indiferença ou ódio. Pois toda e qualquer ação aparentemente dirigida ao outro, como mostrado pela atual mitologia oficial (aquela entrega total, aquela generosidade sem limites), é inevitavelmente uma ação feita em próprio benefício: é a mãe que quer aquela maternidade, aquele sofrimento, aquele sacrifício, aquela entrega, sem que ninguém os tenha solicitado; *a mãe atua permanentemente em benefício de seu próprio corpo, do qual o filho é parte e o será sempre.* Uma mãe pode ser definida como a *unilateralidade do corpo*, e um filho como o produto *constrangido* dessa unilateralidade (até o ponto de se desfazer do filho quando este põe em risco a sua própria vida, algo que a própria lei lhe permite). É por isso que as relações entre mãe e filho não podem ser narradas em vocabulário moral. Eles podem se amar ou se odiar, mas não podem respeitar-se mutuamente. O respeito moral apenas pode acontecer entre pessoas que não se geraram uma à outra.

Portanto, não faz qualquer sentido considerar a maternidade como paradigma de relação ética (como sugerido por Hans Jonas, por exemplo). Pelo contrário, talvez seja o caso paradigmático de interesse pelo próprio ser, de egoísmo radical; o caso único, porque somente na maternidade "o outro" é, em seu próprio ser, *o mesmo.* As relações éticas entre duas pessoas A e B podem deslanchar somente quando A não é a origem-corpo de B nem B a origem-corpo de A, ou seja, quando há autêntica "outridade". A maternidade é o lugar da mesmidade e, portanto, um lugar onde a moralidade ética não pode se desenvolver.

A família é uma comunidade afetiva, não uma comunidade ética. Quando alguém forma uma família, em certo modo se fecha num pequeno grupo capaz de protegê-lo incondicionalmente, inclusive contra as exigências éticas. Precisa de um grupo que o considere mais importante que a moralidade; até o ponto de não precisar ser "bom" para ser amado e protegido pela sua família. Mentir, roubar e matar são as faltas morais que habitualmente se apresentam como paradigmáticas; mas uma "boa mãe" ou um "bom pai" estarão dispostos a mentir, roubar e mesmo a matar em defesa de seus filhos, e a sociedade vai aplaudi-los se o fizerem. As palavras "boa" e "bom", quando referidas à mãe ou ao pai, não estão tomadas num sentido moral.

Uma boa quantidade de filhos, talvez a maioria (ou todos talvez), sentem certo desgosto – mas imediatamente ocultado – de terem sido nascidos, um fastio profundo diante das ansiosas atenções dos pais, mesmo que "levem" esse desgosto no humor ou na ironia (a impaciência diante das eternas recomendações dos pais, a necessidade de ligar para avisar onde estão, a que horas voltam, etc.). Não se sabe muito bem o que fazer da vida, os valores dos pais começam a ser fortemente contestados, os jovens sentem na pele o contraste entre a tremenda gravidade do que lhes fora imposto (e as decisões que eles têm agora que tomar) e a leviandade com que seus pais contemplam a sua existência como uma espécie de espetáculo gratificante (e mesmo divertido) que desperta a sua curiosidade ("como ele vai ser?", "como será aos 18 anos?"), como um presente jubiloso para suas próprias vidas que, sem "seus" filhos, seriam desabitadas.

Talvez sem a formação filosófica necessária para exprimir seus receios acerca do ponto de vista do filho e dos riscos conceituais da procriação, há muitas mulheres inteligentes e sensíveis que não estão interessadas em maternidade, que sentem em suas próprias peles que a maternidade não foi feita para elas e, sobretudo, que tal coisa não deve ser vista como se fosse um destino. Elas pensam que a maternidade não é a experiência mais importante da vida da mulher, mas apenas uma opção interessante para uma boa parte das mulheres,

possivelmente da maioria, mas só isso. Não que essas mulheres reflexivas se satisfaçam totalmente com o que fazem (suas profissões, suas habilidades artísticas), mas simplesmente não se acham preparadas para assumir um novo ser e julgam que há muitas outras coisas importantes para fazer numa vida humana. Essas mulheres que se recusam à maternidade, mulheres frequentemente malditas e exorcizadas, esforçam-se, de alguma forma, para recuperar a contingência da procriação por meio de uma atitude de recusa e afastamento.

Nessa trilha feminina (não precisa ser feminista) podemos acabar essa breve fenomenologia do filho com uma observação revoltada: a uma mulher que se recusa à maternidade e se dedica, por exemplo, a fazer esculturas, não se lhe permite orgulhar-se da sua técnica inovadora sem que os outros a critiquem como insuportavelmente vaidosa, como alguém que deveria tentar ser mais modesta. Mas é curioso que quando uma mãe se orgulha enormemente de seu filho todo mundo aplauda e compreenda, e comente: "Como não estar orgulhosa com um filho tão bonito e sadio?". Isso quer dizer que, em nossas sociedades afirmativas, uma mulher pode ficar legitimamente orgulhosa por simplesmente ter exercido as suas funções biológicas primárias, algo que qualquer mulher sem nenhuma habilidade, bondade ou sensibilidade pode fazer, mas outra mulher não tem direito de ficar legitimamente orgulhosa por ter feito uma obra de talento – um romance, um filme, porcelanas – que pouquíssimas pessoas conseguiriam realizar.

## *Eternamente gratos pela desvalia do ser?*

Nesta época tão preocupada com questões do biopoder, parece que algum tabu impede de falar abertamente acerca do poder tirânico dos progenitores sobre seus filhos, a relação humana mais assimétrica e colonizadora do ser do outro. Especificamente, parece que ninguém se atreve a denunciar a tirania genitora disfarçada de abnegação e sacrifício. A anomalia primordial reside na duvidosa

ideia de que "o ser é bom", de que a vida é "valiosa em seu ser", e na consequente ideia de que devemos estar eternamente agradecidos aos nossos progenitores por nos terem feito nascer. Isso disfarça o fato de o ser que nos foi dado ser muito defeituoso e nossa tarefa íngreme e inglória consistir em tentar constantemente melhorar a qualidade do produto do qual agora nos exigem agradecimento eterno. *A ideia de que algo de muito valioso nos foi dado inaugura uma imensa cadeia de dominações morais de longas consequências*, que uma teoria ética e bioética radical deveria denunciar, mesmo desafiando valores fortemente estabelecidos.

O primeiro e mais claro sintoma dessa anomalia nos vem das classes mais carentes, nas quais milhares de seres são diariamente despejados em ambientes de total miséria, e nas quais os irresponsáveis progenitores ainda costumam dizer: "Eu lhes dei a vida, que é o mais importante; o resto, eles conseguem". Uma ideia que oculta toda a sua infâmia em vestes de suposta "generosidade", porque a "vida" que eles se gabam de ter concedido tão graciosamente foi o produto rápido e inconsequente de um ato sexual irresponsável e atrapalhado, que deu prazer a seus executores no momento, enquanto "o resto", que o nascido terá que "conseguir sozinho", é terrivelmente complicado, quase impossível, dada a estrutura hierárquica, fechada e agressiva das comunidades humanas.

O mais curioso é que costuma ser o habitante das classes mais pobres quem cultiva uma adoração sem limites pela mãe, por tê-los criado com enormes sacrifícios. Sofrem todo tipo de miséria, pobreza extrema, doenças, delinquência, discriminação, exclusão e tortura, sem jamais dar-se conta de que foram seus pais os que os colocaram naquela situação para seu próprio prazer ou por descuido irresponsável. E quando o filho comete algum ato prejudicial levado pelo desespero no qual foi colocado, ainda as pessoas se compadecem da "pobre mãe" pelo fato de ter um filho "tão pouco agradecido". Toda a miséria herdada passa magicamente a ser responsabilidade do filho!

Aqui é utilizado o mesmo esquema argumentativo das Teodiceias: o Pai puro que fez seus filhos com amor, dando-lhes algo de muito valioso, e

também os fez "livres"; os filhos pecaram, pois, livremente, se comportando mal e estragando algo de muito precioso que lhes fora dado, provocando desgostos a seus pobres pais. Esse esquema é quase tragicômico porque é exatamente o inverso o que parece verdadeiro: nossos pais nos deram de maneira interesseira, para seu próprio prazer e benefício, algo de muito duvidoso valor que nós agora, dentro da sujeição e da necessidade – ou seja, muito longe de qualquer genuína "liberdade"– temos que tentar melhorar com muito esforço. *Enquanto não invertermos essa valoração predominante em nossas sociedades, as questões éticas nem poderão começar a ser pensadas seriamente, pois a relação da mãe com os filhos, visceralmente egocêntrica e manipuladora, continuará sendo considerada como paradigma de moralidade ética, o que parece, no mínimo, um erro crucial de apreciação, uma gravíssima mitologia, uma colossal mistificação*.

Nas classes médias, a ideologia do "imenso valor da vida humana" e a exigência de agradecimento eterno por tê-la recebido, justifica durante décadas o domínio dos progenitores sobre os filhos, jogando na sua cara permanentemente os sacrifícios feitos em seu benefício, ocultando-se o fato de os filhos terem sido feitos, na verdade, para benefício dos pais e terem dado tudo para seus progenitores, terem sido manipulados em função de um projeto destes e nascido para satisfazer suas ansiedades e desejos. Os progenitores nada dão ontologicamente aos filhos além de um mecanismo gerador de valores reativos mediante o qual eles poderão tentar – com maior ou menor sucesso – melhorar a má qualidade do que lhes fora imposto. Pelo contrário, a vida dos filhos é uma dádiva renovada para os pais e, às vezes, o único motivo que encontram para continuar levando uma vida cinza e sem sentido.

O "agradecimento eterno" não fica apenas no plano dos inícios da vida, mas ao longo de toda a longa dependência dos filhos a respeito dos progenitores durante os primeiros dez anos de vida – nos quais eles são inclusive objetos de exibição – e no duro período da adolescência, em que os filhos são tratados permanentemente como "mal-agradecidos", como se nunca acabassem de pagar

a sua imensa dívida; tudo o que é comprado para eles, para seu futuro, seus estudos, todas aquelas coisas que jamais foram pedidas pelo filho, que fazem parte de um investimento afetivo e econômico dos progenitores, fica sendo permanentemente e durante longos e duros anos, apresentado como prova de sacrifício e amor, como objeto de eterna gratidão, nunca totalmente retribuída pelos filhos mal agradecidos. A questão da paternidade configura um poderoso mecanismo de poder no qual mesmo a violência física de castigos e punições é justificada em prol da formação, nunca pedida, daquele ser jogado no mundo, tentando construir anteparos para não ser destruído pela imensa dádiva recebida.

Um tema ainda por ser desenvolvido é o que pode chamar-se a revolta ou reivindicação dos filhos, o processo pelo qual os progenitores envelhecidos se tornam presa das manipulações dos filhos.[27] Filhos matando pais podem ser vistos como um espelho, quase compulsivo, de pais matando filhos; uma espécie de morte do Filho Primordial. Aqui o Filho é morto no ato de seu nascimento (no sentido de ganhar um ser-terminal) para que o pai viva. Na "educação dos filhos", os pais tentam amenizar o impacto moralmente irresgatável e ontologicamente manipulador do nascimento. A notável assimetria das relações pais/filhos ostenta essa estranha preocupação não correspondida, essa curiosa ansiedade paterno/materna com o destino dos filhos, acompanhada sempre pela pressa com que os filhos procuram ver-se livres, o quanto antes, daquela "amorosa coação".

Pois os filhos estão tentando, por mais incrível que pareça aos pais, constituir, dada uma situação irreversível, algo que pareça estar sob seu domínio, algo que lhes pertença, que possa ser dito realmente *seu* (como Gandhi dizia: qualquer povo vai preferir uma independência defeituosa a uma dependência perfeita). Deve ser doloroso para os jubilosos pais (mas corolário forçoso de

[27] Algo disso foi tratado em meu antigo livro *Projeto de ética negativa* (1989), reeditado recentemente como *A ética e suas negações* (2011), cap. I, "Paternidade e abstenção".

um júbilo mal instalado) ver que a vida gerada assimétrica e manipuladoramente em seu próprio ser (não nisso ou naquilo) tentará já desde o início (já desde o bebê) constituir-se, fatalmente, em oposição a eles; pois será nessa oposição que o filho tentará encontrar seu próprio ser perdido na manipulação procriadora.

Empreitada fadada ao fracasso, já que filhos são devedores infinitos de um ser que faz parte de um projeto alheio. Nada poderá mudar isso, nem mesmo após a morte dos pais. A dependência infinita (uma categoria que Kierkegaard utilizara para referir-se à relação dos humanos com o Pai divino) crava suas unhas na relação pais/filhos de maneira letal. "Educações críticas e independentes" são apenas estratégias em que a dependência infinita não deixa de se manifestar. Seres de origem marcada não podem ter futuro. O ponto crucial é que o filho tentará encontrar a sua autonomia perdida tentando matar, aos poucos, ao longo da vida, a sua própria origem. Mas a origem não pode ser morta, o filho está desde sempre instalado num projeto de reivindicação impossível. Nunca conseguiríamos livrar-nos do estigma da origem, do fato de ser e ter sido obra de outros.

É necessariamente com os restos de seu ser projetado na procriação que o filho tentará, em vão, construir a sua impossível reinvindicação, gerando-se uma verdadeira luta mortal entre progenitores e procriados, muito bem vista por Hegel em textos estudados primorosamente por Kojève:

> Os pais somente alcançam [a sua objetividade] através dos filhos [...] As crianças são em si seres livres [...] pelo qual não pertencem como coisas nem a seus pais nem a ninguém [...] em geral, os filhos amam menos seus pais do que os pais aos filhos, porque estes caminham para a sua independência e se fortalecem e deixam seus pais para trás, enquanto os pais têm nos filhos a objetividade de sua união" (HEGEL, 1988, p. 252, tradução minha).

Nessa assimetria fundamental, os filhos são, forçosamente, a morte dos pais. Essa morte pode ser "natural" (a "dissolução natural da família", segundo Hegel), ou violenta, mas nunca deixa de ser simplesmente consumativa de uma morte largamente anunciada no nascimento-mortal. Nas suas Conferências de 1805/1806, Hegel reafirma: "Pois a vida dos filhos implica necessariamente a morte dos pais [...] Os selvagens de América matam seus pais; nós fazemos o mesmo" (KOJÈVE, 1987, p. 85). Nesse sentido, toda paternidade é suicida.

Essa morte dos pais acontecerá inexoravelmente, mesmo que os filhos, por exemplo, os "obedeçam", ou amem a sua própria submissão. Matar os pais pode ser visto, por trás das cascas ônticas e das motivações sociais, como uma espécie de tentativa extrema de reivindicação do próprio ser originariamente hipotecado. Mas se nunca houve nada que os pais pudessem dar para filhos, não haverá agora nada que pais possam "devolver" a filhos no momento da pretensa reivindicação; *aquilo que filhos não ganham ao matarem seus pais é o mesmo que os pais não tinham para "dar-lhes" ao fazê-los nascer.* Trata-se de uma espécie de transação comercial fantasma que acontece sem dinheiro, uma barganha sem nada para barganhar.

A possibilidade de os filhos *não* matarem pais espelha a possibilidade de os pais *não* gerarem filhos, atos ambos marcados pela mesma contingência radical, e pela mesma problematicidade moral. De todas as formas, não se trata de possibilidades quaisquer, mas de possibilidades inscritas na origem terminal do ser, desse ser que, para sempre, carregará o estigma de poder não ter sido. A gratuidade da procriação não fica na origem, mas se alastra ao longo da totalidade da existência. O fato de eu poder não ter sido é um estigma que marcará o tom do desdobramento terminal que "escolherei" adotar: o parricídio/matricídio não é apenas um deles, mas aquele que melhor se coloca no fantástico paralelismo de uma simetria absurda, no plano de uma reivindicação cujo impossível não faz senão refletir, como num espelho sujo,

a impossibilidade de uma procriação não manipuladora, e a possibilidade (descartada) de não ter procriado em absoluto.

Leitores de revistas e jornais podem alegar, diante desse exercício filosófico extremo, que filhos matam pais por motivos mais prosaicos, pelo dinheiro da herança ou por ressentimento ou vingança por maus tratos. Mas maus tratos e dinheiro podem ser peças essenciais da encenação de uma grande reivindicação ontológica. Não se trata apenas de elementos ônticos, sociais ou históricos. Maus tratos e dinheiro são partes fundamentais da própria progênie, da progenitura, pois deixando de lado a própria (e sempre escondida) violência do ato de procriar, a violência e os maus tratos perpassam de maneira necessária a "educação" de crianças pequenas (de qualquer classe social), com as quais só se pode ter relações coativas e assimétricas, mais além ou mais aquém de pais baterem ou não em filhos. A relação de "educação" é, *per se*, violenta, coativa e unilateral, e não há maneira de que não o seja. Assim, é quase impossível que filhos não guardem algum tipo de ressentimento daquela época, algum motivo de vingança e reivindicação, alguma grande ou pequena humilhação bem ou mal lembrada. Se ter sido procriado é já, no registro ontológico, ser "mal tratado", esses maus tratos deverão alastrar-se pela futura "educação" de maneira fatal e inevitável.

Os progenitores não exercem sempre essa violência por alguma "maldade" que pudesse ser eticamente cobrada deles, mas, certamente, eles procriam dentro de suas próprias ansiedades, com um ser-terminal para viver, com poucos espaços para a moral, com pouco tempo disponível, com suas próprias fragilidades, angústias e desamparos. Um filho é filho de tudo isso. Os "maus tratos" para com os filhos são o reflexo de como os progenitores são (e continuam sendo) "mal tratados" pela terminalidade do seu próprio ser. O ressentimento que um ser humano sente pelos seus progenitores não poderia ser comparado nem igualado ao ressentimento sentido por estranhos, aqueles não responsáveis por nosso ser. O ressentimento-progênie, o rancor constituído pelo processo da

educação, é de um tipo peculiar. Filhos que matam pais por ressentimento ou vingança matam porque foram mortos, matam para tentar justificar o injustificável, a gratuidade e transgressão moral de seu nascimento.

O dinheiro não está fora desse círculo. Ele se movimenta no registro do "pagar dívidas", "acertar contas", "investir", "ficar quites", todas as operações caras a Eros e Tânatos, dos quais o dinheiro é, nos dias atuais, a melhor metáfora, para dizer o mínimo. O filho, desde sempre, sente que se lhe "deve" alguma coisa, que os pais estão "em dívida" com ele, e numa grande dívida. E o filho está certo, como já sabemos; os pais lhe devem realmente alguma coisa (por causa da transgressão do nascimento), mas trata-se de uma dívida impagável, pois ela parece renovar-se e crescer mais e mais ao longo dos anos, à medida que os cenários da vida vão mudando. Não haverá homicídios por herança nas classes mais carentes, mas haverá outros bens, inclusive outros seres, envolvidos na reivindicação. A dança do dinheiro se vê mais claramente nas classes abastadas: mesadas e heranças (inclusive generosas) não parecem suficientes, mas o dinheiro tenta, muitas vezes, pagar o impagável. No dia a dia familiar dessas classes, o dinheiro funciona como poder paterno/materno sobre o filho (sempre obrigado a ficar dentro de orçamentos, a adiar suas fomes consumistas, a ficar com inveja dos amigos que têm pais mais ricos ou mais dadivosos), ou como símbolo de algum poder conquistado arduamente pelos filhos.

O dinheiro marca a dependência que vai gerar ressentimento e vingança, movimenta os afetos, encena (na barganha econômica) a luta primordial da progênie. O dinheiro é a continuação da dependência por outros meios, ele vai crescendo ao longo das idades da vida. Não se remove, pois, o dinheiro das asperezas de Eros e Tânatos, pois ele está metido nelas até as entranhas. Quem mata para receber herança dos pais não mata por razões apenas "sociais" ou "econômicas", mas para quitar a dívida do surgimento transgressor. Por estar a herança (inclusive juridicamente) marcada pela progenitura (filhos herdam pais...o que eles herdam?), a morte pela herança é a tentativa

(falha) de financiar o próprio nascimento, o que nenhum dinheiro do mundo poderia fazer. (A maioria dos filhos que matam pais se arrependem...e esse arrependimento tampouco é puramente social ou psicológico, mas a tardia evidência do caráter impagável do ter-surgido).

Se a morte do Pai é um tema caro à psicanálise, a morte do Filho talvez seja a descoberta fundamental da ética negativa, a pérola do "niilismo" que, segundo Nietzsche, constitui a filosofia desde a sua raiz. Do ponto de vista filosófico, a morte do Filho é a morte primordial, muito anterior à morte do Pai. Pois o filho é sempre um natimorto em nome do *ser*, e isso lhe força a partir na direção da não escolhida aventura de matar os pais. A morte dos pais pelos filhos, além de manchetes de jornal, é a crônica de uma morte anunciada pela originária morte dos filhos pelos pais.[28]

*Educar e punir*

Uma boa fenomenologia de atitudes, gestos e reações deveria mostrar de que maneira, na imensa maioria do seu tempo de vida, as crianças são infelizes, insatisfeitas, inquietas, colocadas em situações incômodas diante do sorriso dominador, autossuficiente e ansiosamente providente de seus genitores. O destino das crianças é entristecedor: existencial e essencialmente manipuladas e, ainda por cima, culpabilizadas tanto pelo sua existência quanto pela sua essência. A assimetria do seu ser-aí e seu ser-assim lhes é atribuída como plena responsabilidade sua, como ato de ingratidão diante de seus sacrificados pais, que lhes presentearam com uma dádiva de imenso e impagável valor. Essa habitual narrativa é uma verdadeira obra-prima de desconsideração ornamentada de ato de generosidade suprema.

[28] Ver *Contra Emil Cioran* na seção "Conversas com afirmativos".

Essa desconsideração da criança tem longa história. Antes do século XVIII, a criança era vista como iníqua, pecaminosa, selvagem, nascida em transgressão e ainda voluptuosa no ato de amamentar; um pequeno ser que ainda tinha que ser levado para o reino do espírito, mas que era, em si mesmo, abominável, cúmplice de seu próprio surgimento aviltado (BADINTER, 1985, p. 55). Dada a malignidade natural das crianças, a frieza dos pais e a recusa da mãe de amamentar eram plenamente compreensíveis para os valores da época (p. 57). As crianças eram vistas como pequenos animais e a infância, como uma espécie de mal. O "amor materno" pelos filhos e a obrigação da mãe de protegê-los pessoalmente – que poderíamos cometer o erro de considerar como algo de eterno e natural – , nasce, na verdade, segundo esta autora, depois da metade do século XVIII, em grande medida por razões econômicas e demográficas. É, pois, uma construção cultural, e não um instinto natural (p. 145; 367). E ainda: "[...] foram necessários quase cem anos para apagar a maior parte do egoísmo e da indiferença materna" (p. 202). "Não amar os filhos tornou-se um crime sem perdão" (p. 211).

Diante desse histórico, seria possível pensar que, finalmente, no século XX, o filho passa a ser eticamente considerado após uma longa treva de desprezo e desconsideração. Mas isso não é assim. O que acontece é que os processos de objetivação, manipulação e desconsideração da criança são agora veiculados por outros meios, notadamente pela ideologia do "amor" e pela severa "formação", interpretada como algo que conta sempre em benefício do interessado. A assimetria do nascimento não é curada na modernidade, mas processada por outros meios e valores.

Já antes do nascimento, os que estão vindo são planificados e objetivados pela cuidadosa (e amorosa) cerimônia da sua nomeação (batizado), inseridos dentro de um ritual acerca do qual o pequeno ser não tem qualquer conhecimento ou domínio. Entre zero e dez anos, grande parte do ser-assim do filho é manufaturado por meio de experiências marcantes, não mais de ódio ou

rejeição (apesar de essas permanecerem em muitos casos), mas, pelo contrário, de abrigo, acolhimento e afeto. A gratuidade do seu surgir e a imposição do seu modo de ser, por esse esmero, não poderão ser basicamente alterados no momento em que, surpreendentemente, se solicite do jovem que seja "autônomo", que "decida livremente" aquilo que quer ser na vida, sendo que já é muito pouco o que lhe resta para decidir.

Durante o processo da sua "educação", uma característica fundamental são os "castigos" e punições, tal como acontecia no passado, mas agora com outros sentidos. Também na época atual, as crianças pequenas – e, em muitos casos, também os adolescentes – são regularmente golpeadas e espancadas pelos pais, ou submetidas a variados tormentos psicológicos na forma de penitências, privações e decepções, com o objetivo de "formar seu caráter" e "prepará-las para a vida" (não deixar que, pelos mimos, sejam "estragadas" e cresçam de maneiras viciosas). Os pais logo entendem que não é possível ter relações éticas com crianças e adolescentes, mas, fundamentalmente, relações assimétricas de dominação e punição. Esses atos violentos, dos quais as crianças são vítimas, são sempre justificadas em nome do "amor", pela explícita intenção de estar administrando os castigos "para o bem das crianças", de uma forma que, no futuro, elas mesmas vão agradecer.

Isso é plenamente compreensível. Sabemos que a vida é fundamentalmente expansão e domínio, e que um imenso prazer decorre da possibilidade de exercitar livremente essa expansão (e a tristeza decorre do contrário, do impedimento da expansão); nada mais satisfatório do que o total predomínio sobre outro ser, especialmente se for outro humano.[29] Os progenitores sentem-se fortemente gratificados por serem os administradores absolutos

[29] Já é possível perceber a soberba, a enorme satisfação dos humanos na condução tirânica de seus cachorros nas ruas, de conferir a sua obediência submissa, o prazer de frustrar a vontade dos animais mediante um enérgico puxar da corda. Em alguns países, é permitido conduzir os próprios filhos pequenos mediante correntes e cintos.

dessas pequenas vidas, cuja "educação" lhes garante o livre desenvolvimento de permissões e castigos, por mais restritivos que os primeiros sejam, por mais brutais que sejam os segundos. Pelos valores vigentes, ambas as coisas estão plenamente justificadas pela sociedade como ações esperadas de "bons pais" preocupados com o futuro de seus filhos, obrigados a castigá-los para fazer deles boas pessoas, bons cidadãos, bons trabalhadores.

Ao mesmo tempo, os filhos são vistos como maus, selvagens, ingratos, rebeldes, desobedientes e contestadores, como naturezas selvagens que devem ser submetidas; como pequenos pré-humanos ameaçados por vícios e desvios que podem estragá-los, seres que devem ser severamente alinhados e incluídos na civilização adulta mediante um árduo processo do qual os pais são administradores rigorosos. "Maravilhosa experiência" sim, certamente, mas não para os filhos, que vivem perpetuamente no temor e na insegurança de estar fazendo algo passível de terríveis castigos e privações!

Em casos extremos, o castigo de um filho ou a penitência podem constituir uma poderosa fonte de prazer para seus administradores, e, em outros, ações serenamente gratificantes dentro dos limites da "severidade" e o "rigor", tão necessários para uma "boa educação". Mas, em qualquer caso, um sentimento positivo, uma experiência realmente extraordinária de profusão da vida como domínio e expansão, sacralizada por uma espécie de "missão" sublime e salvaguarda das novas gerações. Ao mesmo tempo, como sempre, esse sentimento de domínio ativo estará contrapontuado por uma dimensão masoquista passiva também muito forte, por exemplo, na corriqueira atitude dos pais se deixando aparentemente "dominar" pelo bebê ou pela criança pequena; eufóricos ao proclamar que depois que o filho nasceu, "quem manda agora é o novo rei da casa".

Encantados com aquele bibelô irresistível, os pais expansivos sentem imenso prazer em deixar que, aparentemente, o filho os domine – por meio de uma doce tirania – o que constitui uma dimensão nada desprezível da "maravilhosa experiência" da paternidade-maternidade. Na verdade, essa

aparente "passividade" é uma dimensão da dominação: à criança pequena, totalmente submissa em sua alimentação, seu sono e demais atividades vitais, se lhe permite que aparentemente "domine" como um pequeno tirano que manda e predomina apenas dentro de uma prisão feita de amor concessivo, que apenas confirma a sua dependência.

Assim, o filho é gratuitamente lançado ao mundo, manufaturado em seu ser-assim durante anos, nos quais todo tipo de categorias e atitudes lhe serão incutidas unilateralmente. A seguir, entrará no período da adolescência, durante o qual terá que suportar todo tipo de imposições e limites, numa longuíssima espera pela sua própria emancipação. A vida do filho pequeno é uma sucessão interminável de humilhações, punições e ameaças, suas compreensíveis rebeldias sistematicamente vistas como atos reprováveis e ingratos, à luz da ideologia dominante do grande "valor da vida", pelo qual devem ficar eternamente agradecidos, mesmo que para serem merecedores de um bem tão sublime tenham que suportar castigos e submissões infindáveis. O "valor da vida" serve como poderoso elemento de dominação. A maior virtude do "bom filho" é a obediência e o pior vício, a desobediência, o desgosto imposto pelo filho mau sobre seus pobres e sacrificados pais, que tudo fazem por ele; o "desobediente" é o díscolo ignorante, que não percebe como sua submissão é condição para fazer dele uma "boa pessoa".

Na sua análise da chamada "regra de ouro" (*golden rule*), que manda não fazer aos outros o que não queremos que nos façam, Harry Gensler coloca alguns questionamentos; um deles refere-se, precisamente, à punição de crianças. Segundo ele, pareceria absurdo dizer – aparentemente seguindo a *golden rule* – que você não deveria castigar seu filho (quando ele "merece umas pauladas"), pelo motivo de que, se você estivesse em seu lugar, certamente não gostaria de ser castigado. Entre todos os exemplos que o autor coloca – e que problematizariam a *golden rule* – ele declara que esse é o mais "*tricky*", por encerrar uma ambiguidade e um absurdo. Para ele, é óbvio que o

filho tem que ser castigado quando o "merece" (e ele o merece o tempo todo, porque já se sabe "como os filhos são terríveis"), de maneira que se a aplicação literal da *golden rule* lança o resultado de que não deveríamos puni-los, algo de errado deve haver com a regra.

Eu penso que nada de errado há com a *golden rule*, pois realmente, aplicando-a à risca, *não deveríamos realmente castigar, bater, espancar ou torturar psicologicamente as crianças mediante penitências e privações.* Estes atos são eticamente reprováveis na medida em que nós não gostaríamos ser tratados assim. A "solução" de Gensler (2007, p. 97), pelo contrário, é contra a *golden rule* e em favor do castigo de crianças: "*Vemos que o castigo está justificado no próprio interesse da criança*". Nesse caso, segundo ele, não deveríamos raciocinar assim: "Se eu estivesse no exato lugar do meu filho, eu não desejaria, como filho, ser punido", senão assim: "Se eu agora, como adulto, estivesse no exato lugar do meu filho, eu desejaria ser punido (para meu próprio bem)". Isso significa que a própria vítima do castigo, se consultada, deveria, segundo este autor, reconhecer que merecia ser punida. (Isso era, em parte, a atitude dos Tribunais de Inquisição: não era suficiente com que o Tribunal identificasse a culpa do afetado, senão que ele próprio tinha que admiti-la de coração e ainda com agradecimento).

Na colonização espanhola de América também se considerava que índios e negros eram favorecidos pela sua submissão ao cristianismo, de tal maneira que, embora resistissem a perseguições e castigos decorrentes do processo da sua evangelização, uma vez convertidos em bons cristãos, deveriam ficar gratos por terem sido cristianizados e "civilizados", mesmo por meios tão violentos. Isso parece eticamente abominável, mas é precisamente o que se exige dos filhos: que além de suportar a amarga tirania dos pais durante décadas, quando adultos reconheçam que mereceram todos os castigos que receberam, compensados pelo fato de terem sido convertidos em bons e produtivos adultos. "Eu estou feliz de que meus pais tenham me punido em tais circunstâncias", conclui Gensler (2007, p. 98).

O argumento usual é que, se você não castiga as crianças, se você os mima demais e não coíbe seus desejos, você vai estragá-los (vai gerar "*spoiled children*", acostumados a ganhar tudo o que querem, a ultrapassar todo limite). Bom, isso é, pragmaticamente, calamitoso; mas, uma vez que os filhos foram manipulados na sua existência (porque seu ser mesmo foi fabricado) e na sua essência (durante o período da "educação"), *eles têm realmente direito ético à insurgência*. O que significa, afinal de contas, "comportar-se mal", "desobedecer", ser um "filho estragado"? Significa a revolta contra a manipulação inaugural do surgimento. O "bom filho" é, pelo contrário, aquele que internalizou o doutrinamento e a imposição de valores.

Eticamente falando, os pais teriam que reconhecer que os filhos não têm deveres éticos em relação a eles, dada a assimetria da paternidade-maternidade; que, pelo contrário, eles (os progenitores) estão em permanente dívida com os filhos, e que eles deveriam dar-lhes tudo sem qualquer obrigação de reciprocidade (além da que se deve eticamente a qualquer ser humano), uma vez que os filhos não foram consultados para vir ao ser e nem mesmo para ser como são (é muito difícil se insurgir contra todos os valores que foram incutidos nos primeiros anos). O "mau comportamento" dos filhos para com os pais seria como um espelho do inicial mau comportamento dos pais para com os filhos.

Os filhos são lentamente doutrinados para responder, automaticamente, quando adultos, que estão agradecidos pelo fato de os pais terem-nos castigado na infância; mas, na verdade, os castigos, privações e submissões deixaram marcas indeléveis de ressentimento e de revolta, que são literalmente enterrados em comportamentos socialmente articulados. Os filhos são constituídos para que, ao crescer isentem seus pais e culpem a si mesmos, instalem em seus peitos a marca de um débito eterno. Isso constitui uma poderosa fonte de sofrimento, o sentimento de ter sido injusto com os pais, de ter sido "mau filho". Numa reflexão moral profunda sobre a vida humana, deveríamos livrar os filhos dessa culpa absurda e sem fundamento, que apenas atrapalha a

já difícil criação intramundana de valores positivos, travada por um pretenso mau comportamento desagradecido.

Outra coisa seria começar a pensar o que poderia ser algo como uma "educação negativa", nas linhas sugeridas, em comunicação particular, pelo professor Marcelo Senna, de Petrópolis, embora ele prefira pensar nessa educação fora da relação progenitores-filhos, como relação "entre sobreviventes", enquanto eu estou primordialmente interessado no primeiro cenário. A princípio, parece impossível educar para a terminalidade do ser; é apenas possível educar contra ela, em fuga dela, mas não na sua direção. Não há um "bem" a ser transmitido às crianças, mas um mal-estar do qual teremos que tentar afastá-las. A vida minimalista e a disposição para a morte são atitudes que só um adulto poderá assumir.

Nesse sentido, não pode haver uma "educação negativa". Pelo caráter moralmente problemático da procriação, e pelo fato de a vida não ser, em absoluto, uma dádiva, mas uma pesada carga infligida aos filhos para o próprio benefício, quando uma criança, apesar de tudo, é colocada no mundo, abre-se uma esfera de compromissos absolutos, assimétricos e trágicos perante o filho, no registro do que poderia ser visto como um pedido de perdão e uma disposição permanente ao desagravo e à compensação. Seria uma educação para a sobrevivência que admitiria abertamente a manipulação, que não oneraria os filhos com qualquer tipo de obrigação de gratidão (incabível na situação negativa), em que os elementos tanáticos estivessem cruamente expostos. Senna descobriu muitos elementos dessa educação negativa na música popular brasileira, de forte teor pessimista e sobrevivente. Mas isso é um veio reflexivo que ainda espera ser explorado em anos futuros.

*Sobre a adoção*

Foi mostrado que procriar e "educar" são inevitavelmente manipuladores (transgressão da ENM) e prejudiciais (transgressão da ENP). Se nos

decidirmos por viver uma vida ética, e não apenas uma vida guiada pelos ritmos expansivos (destruidores e procriadores) da mera vida, deveríamos nos abster de matar e de procriar. E deveríamos nos dedicar arduamente a tentar melhorar a vida dos que já nasceram, em lugar de despejar mais e mais crianças no mundo; e preocupar-nos com os que já estão aqui mais do que com as gerações vindouras, com as quais, pela lógica interna da ética negativa, não deveríamos contar, pois o ideal ético radical deveria ser parar de procriar. Entretanto, também pelas categorias da ética negativa, sabemos que isso nunca acontecerá *de fato*. Pela tese da inabilitação, que afirma que os humanos colocam sistematicamente a vida acima das exigências éticas, sabemos que a procriação continuará, ou, pelo menos, que ela não se deterá pelos motivos éticos de não manipular e não prejudicar. A procriação poderá se deter, em sociedades afirmativas, pela destruição da humanidade em guerras infindáveis e pela exploração irracional da natureza, nunca por motivos éticos.

Dessa forma, o ético negativo opta por não procriar (dentro de uma vida minimalista e emancipadora, como descrita no capítulo anterior), mas sabe que continuará havendo procriação até a destruição heterocida da humanidade (que, se continuar como vai, acontecerá em, aproximadamente, um século e meio ou dois no máximo).

Dentro desse panorama desolador, parte da sobrevivência negativa norteada pelas três estratégias vistas no capítulo anterior (não colocar o outro no lugar da terminalidade do ser, disponibilizar-se para a morte e viver minimalmente) poderia incluir a adoção de crianças já nascidas que foram abandonadas pelos seus progenitores ou que ficaram sós pela morte destes. A adoção de crianças tem sobre a criação de filhos próprios a enorme vantagem de que elas não foram assimetricamente manipuladas por nós mesmos, mas por outros; não somos culpados de seus nascimentos, de maneira que nossa proteção pode ser tempestiva (sem o paradoxo um pouco cínico de proteger o que nós mesmos colocamos em risco).

Crianças adotadas não têm qualquer dívida de gratidão ontológica para conosco. Também apresentam a vantagem de sanar, pelo menos em parte, a ação antiética dos progenitores que as abandonaram. Entretanto, os mesmos comportamentos autoritários e punitivos poderão ser ativados em caso de crianças adotadas, a mesma ansiedade possessiva e dominadora. E, em segundo lugar, se formos pais adotivos dessas crianças, elas poderão prejudicar nossos projetos emancipadores tanto quanto crianças naturais, saindo também prejudicadas por esses projetos (eu poderei ser morto em luta e elas serão abandonadas pela segunda vez). As crianças adotadas por um ser disponível para a morte e minimalista vital correm tantos riscos quanto crianças naturais.

Infeliz e tragicamente, as crianças adotadas por sobreviventes negativos terão que compreender que o fato de elas não serem filhos naturais desobriga o pai adotivo de qualquer dever de manter-se vivo, mesmo contra a exigência ética, apenas para continuar cuidando deles. A ética negativa exigiria uma série de atitudes a respeito de uma adoção comprometida. A adoção de crianças poderia ser feita por aqueles humanos que estão convencidos do caráter problemático da procriação, que não querem procriar, e que, ao mesmo tempo, não são capazes de assumir tarefas emancipadoras de risco. A contribuição moral desses humanos poderia ser atenuar o impacto do nascimento terminal de crianças que foram abandonadas ou que ficaram sozinhas por algum motivo. Mas aquele que se envolvesse em tarefas emancipadoras deveria advertir ao filho adotivo, quando ele tiver condições de entender, que não poderá arriscar a sua vida ética em virtude das obrigações da adoção. Mas trata-se de uma decisão trágica e sem saída satisfatória.

*Por que não filhos, mas sim, talvez, obras?*

Alguns críticos de minhas ideias éticas (como Roberto Sobral, Marcus Valério XR e Jorge Alam Pereira) acreditam ver uma incongruência entre a

minha atitude contrária à procriação – e à consequente continuação não ética da humanidade – e o meu desejo de perpetuar-me pelo legado de uma obra, intenção explícita na minha longa prática de escrever livros. Como é que alguém que aconselha a abstenção conseguirá leitores para as obras que pretende legar? Legar para quem? Sobral declarou, em mensagem de 11 de março de 2011, que escrever é: "*depositar esperança na procriação, na perpetuação do infindável ciclo biológico que possibilitará a manutenção de nossas obras. Precisaremos de novos vivos quando nos tornarmos velhos mortos para que mantenham o panteão de nossa memória*".

Num segundo momento, Marcus Valério XR ratifica: "*A necessidade de imortalidade memética não seria mais contundente que a genética? Sendo a ética negativa contrária à simples noção de procriação biológica a fim de minimizar o sofrimento, não deveria ser também crítica à 'procriação' ideológica que, possivelmente, tenha capacidade de perpetuá-lo de uma forma diferente? Nossa pulsão por existir além de nossos limites pode se manifestar não somente na reprodução ou na crença mística na imortalidade, mas também, como bem o colocou Sobral, no desejo de sermos lembrados, o que evidentemente pressupõe que existam pessoas com memória. Lembro que uma vez se comentou a máxima: 'Plante uma árvore, escreva um livro, tenha um filho', louvando-se os dois primeiros repudiando o último, e lembro que comentei a interdependência deles, uma vez que livros são feitos de árvores para serem lidos por pessoas que por sua vez escrevem livros e podem plantar árvores*" (mensagem de 12 de março de 2011).

Falando explicitamente dos livros de ética negativa, ele completa: "*Quero questionar se colocar mais livros no mundo, especialmente de ética negativa, não seria acrescentar de fato mais sofrimento à inevitável existência humana. Possivelmente, de uma forma mais incisiva do que colocar mais pessoas perante a existência evitável de livros. [...] Esses livros inequivocamente despertam tristezas, angústia e horrores em algumas mentes, especialmente daqueles com menos senso de humor e mais senso de amor. [...] o saldo da ética negativa pode ser o exato*

*oposto do que poderia ser um potencial benefício, aumentando o nível, sobretudo qualitativo, do sofrimento no mundo"* (mensagem de 17 de março de 2011).

Por último, Jorge Alam Pereira ratifica: "[...] *não se pode optar pelo não ser radicalmente, a ética negativa ensaia um gesto impossível, os filhos que não vieram ao mundo foram substituídos no mínimo por obras e as tentativas de advogar o nada e fazê-lo 'nadejar' constitutivamente sempre tem que lidar com o substrato indesejado de mais e mais ser [...]".*

Respostas:

Essas me parecem objeções esplêndidas, das melhores que me foram apresentadas em anos. Supondo que um ser humano não procriou (não teve nem mesmo um filho), e supondo que ele considera – numa ponderação sempre frágil e suspeita – que seu continuar vivendo será ainda mais eticamente digno do que desaparecer, poderia surgir nesse humano o forte desejo de expressar-se por meio de obras de qualquer tipo (filosóficas, literárias, cinematográficas, em danças, esculturas, poesias, etc.). Seria o caso de ver de que maneira a criação de obras pode configurar uma atitude coerente após ter aceitado a recusa a procriar. Por que não filhos mas sim, talvez, obras?

As objeções apresentadas pelos meus arguidores estão perfeitamente *bem colocadas* quando eles afirmam que quem faz obras – de qualquer tipo – e aposta nelas como uma forma de (sobre)viver a vida, realmente supõe e deseja a continuidade da espécie humana na forma de um público que mantenha viva a chama da obra que produziu. Creio que esse argumento é muito contundente, e tem razão Marcus Valério quando afirma que não se pode separar o desejo de alguém de escrever um livro, do desejo de que os humanos – não forçosamente o autor do livro – continuem tendo filhos (que possam ler e apreciar as suas obras). O fato de um ser humano fazer obras, num sentido geral, mesmo tendo decidido abster-se de procriar, continua

mantendo uma básica confiança na continuidade da espécie humana e, portanto, indiretamente, na procriação da qual ele, em particular, não participa.

Isso é grave porque tal atitude pareceria eticamente injustificável, já que se abster de procriar pode ser feito por alguém só na medida em que ele conta com a *não* universalização da sua máxima (seria como dizer: "Eu não terei filhos, pois prefiro fazer obras; mas vocês devem continuar procriando porque eu preciso de leitores").

A primeira resposta seria que, devido à tese da inabilitação moral, mesmo tendo mostrado claramente o caráter eticamente problemático da procriação e a moralidade ética da abstenção por motivos estruturais, os humanos continuarão, com toda certeza, se reproduzindo. É absolutamente inimaginável, apenas uma especulação mental, pensar que os humanos, profundamente comovidos pelos argumentos (de Schopenhauer, de Cioran ou dos meus) e convencidos de que o mundo é um lugar ruim, vão abster-se de ter filhos em virtude desse motivo. Isso é uma impossibilidade fatual (não lógica). Salvo se as condições mudassem substancialmente (por exemplo, por ação de algum cataclismo ou catástrofe natural ou social profunda), *os humanos continuarão, de fato, procriando*, mesmo tendo compreendido que isso ofende as regras de não manipulação e não prejuízo, assim como – em virtude da inabilitação – continuam praticando atos e desenvolvendo atividades que reconhecem perfeitamente serem incorretos.

Mesmo que o pensador negativo tenha mostrado, sem qualquer dúvida, que seria melhor parar de procriar, a procriação continuará como um fato persistente e indestrutível. Esse fato já é suficiente para supor que os leitores de nossas obras, de todas as formas, permanecerão. Eles serão o produto inevitável da opção pela vida contrária à exigência ética, opção que tem caracterizado toda a violenta história da humanidade. *Os livros de ética negativa terão leitores porque os humanos não se comportarão jamais de acordo com as suas teses.* Precisamente continuará havendo leitores porque a tese da inabilitação moral – centro da ética negativa – é fortemente sustentável:

os humanos continuarão procriando, mesmo que mostrado ser antiético, e por isso mesmo os leitores, de fato, não se extinguirão. Se a tese da inabilitação moral fosse falsa, haveria alguma expectativa de que os humanos, percebendo a problematicidade ética da procriação, parassem de praticá-la; mas isso não acontecerá porque a tese central da ética negativa é muito forte; os anseios vitais continuarão prevalecendo sobre as exigências éticas. A persistência de leitores não é um desejo da ética negativa (o que seria incongruente com seus princípios), mas uma penosa constatação.

Uma segunda resposta é que as obras criadas dentro do ambiente ético-negativo têm que ser obras *desistentes*, e não qualquer tipo de obra. Não fazer obras afirmativas e construtivas (como a maioria das obras populares e grande parte das mais qualificadas), mas frisar – seja em romances, filmes ou numa obra filosófica ou pictórica – precisamente aqueles aspectos da vida humana que a tornam terrivelmente problemática. Temos uma longa lista de obras literárias desse tipo, como os Cantos de Maldoror, as obras de Poe, Lovecraft, Bukowski, Baudelaire, Sartre, Thomas Bernhard e todos os poetas malditos; e também de filmes, como os de Luis Buñuel, David Cronenberg, Alejandro Jodorowsky e David Lynch; e filosofias como as de Schopenhauer ou a minha.

De certa forma, essas obras são "desistentes" porque mostram ou explicam por que a vida é árdua, sombria e injusta. Trata-se de obras negativas, revoltadas, impopulares e irritantes, difíceis de suportar mesmo para seus autores. Esse tipo de obra estetiza e organiza os horrores do mundo e, ao mesmo tempo, assume a criação de obras negativas como uma denúncia ética e política radical do mundo e do nascer.

Não há qualquer incongruência em colocar a criação de obras desistentes e negativas dentro do próprio projeto provisório do continuar vivendo, *na estrita medida em que o criar obras, mesmo desistentes, possa ser sempre e em qualquer momento interrompido pela exigência ética de morrer, e na estrita medida em que o criar obras não seja jamais interrompido pela geração de filhos*. Ora, é

verdade que aquele que cria uma obra negativa e desistente pressupõe, como o criador de obras afirmativas, que a espécie humana não acabará porque, nesse caso, não haveria a quem legar a obra produzida. Mas essa pessoa não quer que a sua criação de obras e seu compreensível desejo de elas perdurarem *enquanto houver humanidade*, sirva de pretexto – ou mesmo de motivo – para manter a espécie humana em andamento indefinido (exatamente da mesma forma que elas não deveriam servir para manter a sua pessoa singular andando indefinidamente pelo mundo). A obra negativa deve guardar permanentemente em sua memória a possibilidade desistente mais radical, disposta para a morte e rigorosamente não procriadora. Portanto, a pretensa "eternidade" do legado desistente é algo de muito mais frágil, provisório e desprotegido do que um pretenso "panteão de obras eternas".

Pelo seu próprio e característico caráter negativo, sombrio, denunciador e hipercrítico, o motivo da desistência – o mal-estar no mundo – é fortemente preservado no próprio tecido das obras desistentes. Depois de comprovar e sofrer as agruras do mundo, pode-se sentir o forte impulso de expressar isso por meio de obras, em lugar de enfileirar-se nas usuais formas de desistência, improdutivas e depressivas. Evidentemente, quem decidir fazer obras desistentes deverá ter o talento, a sensibilidade, a inspiração e a vontade irresistível para, além de sofrer o mundo, querer exprimir esse sofrimento numa obra perdurável, mesmo que finita e frágil, e mesmo que sujeita a todos os vaivéns e caprichos da temporalidade humana.

Há algo de nobreza e elegância nessa decisão, sempre alicerçada num imenso talento expressivo que não está ao alcance de qualquer um. Mas quando se trate de morrer, o escritor negativo deixará seu escritório e acometerá a tarefa emancipadora que exija entregar a sua vida, sem jamais colocar a sua obra como pretexto para continuar vivo quando não seja mais possível fazê-lo eticamente.

*Obras e filhos estão, pois, em patamares radicalmente diferentes*. Obras são recursos de resistência provisória e trágica; filhos são apostas problemáticas

e manipuladoras numa persistência acrítica. Não aceito, pois, que se diga: de toda forma, algum tipo de ser terá de criar, se não forem filhos, serão obras, como se fosse tudo igual! Uma vez nascidos, estamos imersos num invencível desejo de perdurar e expandir-nos, mesmo que sejamos finalmente destruídos. Nem mesmo a desistência criativa deixará de instaurar alguma coisa; isso é inevitável. Mas não pelo fato de fazer obras e ter filhos serem, ambas, "instaurações", devem por isso ocultar-se as suas imensas diferenças éticas. Quando procriamos, mexemos com uma consciência em sua própria e inaugural abertura ao ser, de maneira unilateral e absoluta; trata-se de um ato incomparável a qualquer outro, dado que os outros atos, mesmo unilaterais e manipuladores, mexem com seres já dados, com consciências já abertas, que podem defender-se, opinar, recusar-se, reclamar, fugir.

Marcus Valério alega que a necessidade de perpetuidade memética seria inclusive mais prejudicial que a genética, na capacidade de livros e obras perpetuarem igualmente o sofrimento humano e, no caso das obras negativas, de provocarem ainda mais sofrimento nas pessoas despreparadas. Em resposta a isso, deve, certamente, ser aceito sem problemas que livros, filmes e demais obras humanas podem ser prejudiciais para seus usuários. Mas, em primeiro lugar, o mais prejudicial e nefasto dos livros poderia ser evitado, deixado de lado, contrabalançado com outras leituras, queimado, proibido, censurado, escondido, etc. Pelo contrário, o prejuízo provocado num nascimento não admite qualquer tipo de defesa ou evitação. O possível prejuízo de um livro é sempre sobre um ser que já tem um ser, enquanto que o ato procriador prejudica o próprio ser.

Em segundo lugar, uma obra possui minimamente uma elaboração cultural, uma organização criadora, uma seleção de elementos, uma síntese de valores; e habitualmente o que é publicado passa por diversos crivos de qualidade, comitês, conselhos editoriais, e depois pela consideração dos leitores. O nascimento de um humano não possui absolutamente nenhum controle de qualidade. Qualquer humano, mesmo o mais abjeto, vulgar e imoral, pode

procriar em qualquer momento que quiser; nascem todo tipo de humanos nas piores condições em todo momento. É verdade que é lançada no mercado muita literatura nociva; mas, além de poder ser evitada, mesmo se tratando de obras menores, de divertimento ou obscenas, ela possui algum tipo de elaboração e distanciamento, uma estética, mesmo que baixa; aquilo foi criado com uma intenção, com um intuito, mesmo que nem sempre de esclarecimento.

Em terceiro lugar, é bem possível – e realmente frequente – que nossos livros ou filmes desistentes *ajudem* outras pessoas a viver e a morrer, assim como nós mesmos fomos ajudados pelas nossas leituras daqueles autores crepusculares, que conseguiram vencer a preguiça, o desânimo e a vontade de não fazer nada, e tiveram o talento e a ousadia de legar-nos as suas obras negativas que, por sua sinceridade e contundência, nos forneceram novas consciências sobre o mundo e sobre nossos compromissos radicais, habitualmente ocultos. Também a produção de obras antinatalistas será importante.[30]

É claro que quanto mais críticas, incisivas, radicais, inconformadas e cruas forem essas obras, mais desagradarão aos leitores e usuários mais conservadores, conformados, rotineiros, superficiais e consumistas, sempre na procura de obras leves, agradáveis e sem contestações. As obras negativas não são para qualquer um; elas podem deprimir aos otimistas esperançosos que detestam ver seus ídolos desafiados. Para leitores profundos, as obras trágicas, contestadoras e pessimistas sempre trazem, além de deleite, a satisfação de exigências psicológicas profundas, um elevado *quantum* de esclarecimento da situação humana e de aproveitável autoconhecimento. Só seres sem demasiada densidade existencial precisam de literaturas esperançosas.

[30] Existem atualmente no mundo inúmeros grupos de pensadores, escritores e pessoas em geral que militam em favor do antinatalismo, por motivos nem sempre coincidentes com os aqui apresentados. Escrever obras antinatalistas enquanto estivermos vivos e querer leitores para elas – para tentar conscientizar mais e mais pessoas acerca desse tópico – não é incongruente, mas parte de uma militância negativa perfeitamente coerente.

### 4.5 A procriação enfrenta mais problemas éticos que a sexualidade heterodoxa (uma discussão tardia com Kant)

Deveria ser totalmente evidente que os argumentos ético-filosóficos em favor da *abstenção* não são argumentos em favor da *abstinência*, no sentido da recusa às relações sexuais (por exemplo, por meio de uma vida moral pura, monacal, virginal, ao estilo de Agostinho de Hipona após a conversão). Uma vida sexualmente exuberante (heterossexual ou homossexual ou perversa) pode ser uma vida perfeitamente *ética*, dentro do contexto ético-negativo, e contra os preconceitos costumeiros pelos quais a sexualidade – mesmo heterossexual – foi sempre moralmente onerada como se fosse o próprio lugar do demoníaco.

Lembremos que os dois pilares da articulação ética fundamental (AEF) eram: a) não prejudicar os outros lhes dando algo que sabemos ser mau (ENP); b) não manipulá-los usando-os em nosso próprio benefício (ENM). Ambas as regras aplicam-se apenas aos seres humanos que são, por sua vez, considerantes, que levam em conta a AEF; pode ser ético prejudicar, não beneficiar ou manipular humanos que são desconsiderados. Há que se examinar até que ponto as atividades sexuais de qualquer tipo seriam, *por serem sexuais*, transgressões dessas exigências éticas.

Há dois preconceitos éticos básicos nas sociedades afirmativas que podem constituir obstáculos para uma reflexão moral profunda e autônoma: 1) muitos seres humanos cultivados e inteligentes pensam que aqueles que mantêm relações sexuais heterodoxas (especialmente com pessoas do mesmo sexo ou de maneiras perversas) estão fazendo algo de eticamente errado (e inclusive, de monstruoso); 2) esses mesmos humanos também pensam que quem procria (tem filhos) está fazendo algo de eticamente certo (e inclusive, de sublime). *Sustento que a reflexão moral se enriqueceria e daria um significativo salto qualitativo se fôssemos capazes de desafiar essas duas convicções básicas*. O pensamento ético-negativo dá uma reviravolta nessas duas atitudes

primordiais, tentando mostrar que os maiores problemas éticos são enfrentados pela procriação (nas linhas das argumentações anteriores), e não pela sexualidade (hetero, homo ou mesmo perversa), como tentarei mostrar agora.

Para início da discussão: um heterossexual solteiro que leva uma vida de conquistas e promiscuidade e passa de uma mulher a outra sem pensar em casar-se ou em ter filhos, ou um homossexual que leva uma vida semelhante (promíscua e sexualmente errática) com seus parceiros do mesmo sexo, vai prejudicar ou manipular seus parceiros (e outros envolvidos) e ser prejudicado e manipulado por eles como qualquer outro ser humano na situação de inabilitação moral geral antes descrita, como acontece com heterossexuais casados e bons pais de família. Tanto uns quanto outros vão desenvolver suas ações dentro da rede holística de ações e vão inevitavelmente ser incapazes de ser éticos com todos em todas as circunstâncias: tanto podemos prejudicar ou beneficiar alguém com nosso modo de vida sexualmente promíscuo quanto com nosso modo de vida austero e comedido, porque não podemos prever o efeito de nossas ações dentro da rede.

Levando uma vida sexual promíscua posso, por exemplo, incomodar meus pais, ou meu chefe diante de seus superiores, ou inclusive meus próprios parceiros por trocá-los facilmente por outros, etc.; mas nenhum desses prejuízos está diretamente relacionado ao caráter *sexual* dessas ações, pois igualmente eu poderia incomodar meus pais e prejudicar meus chefes por ser impontual ou descuidado no manuseio de documentos, e poderia prejudicar meus funcionários subalternos trocando-os de setor permanentemente, sem que nada disso tenha natureza sexual. Quero dizer que todos os problemas estritamente *éticos* das condutas sexuais corriqueiras são os mesmos que se apresentariam em contextos não sexuais, o que mostra que não é a sexualidade o que está em jogo, mas a desconsideração, a manipulação, a irresponsabilidade, etc., que, às vezes, acontece em contextos sexuais. Se seres humanos de qualquer preferência sexual manipulam ou prejudicam alguém, isso acontece dentro da situação geral de inabilitação e não por algo que tenha a ver com a sexualidade.

Nem mesmo nos casos hediondos da pedofilia e do estupro (e, em certo sentido atenuado, do adultério) o motivo de indiscutível inculpação moral é alguma coisa que tenha a ver especificamente *com a sexualidade*: o pedófilo e o estuprador são eticamente condenáveis pelo fato de terem se prevalecido da sua força e domínio adulto ou físico sobre um ser mais indefeso, algo que nada tem a ver com sexualidade (poderia aplicar-se o mesmo argumento a qualquer humano que tentasse dominar e prejudicar outro, por exemplo, um policial que torturasse um manifestante preso, sem que exista no policial nenhum interesse sexual pelo manifestante). A pedofilia, a violação de mulheres ou o abuso de menores são claramente comportamentos antiéticos, não por serem práticas sexuais, mas por serem imposições sobre a vontade de outro ser humano desprotegido. Se um adulto enganasse uma criança ou um doente mental para ficar com o dinheiro deles, a ação seria eticamente errada pelo mesmo motivo que o abuso de menores; a sexualidade não tem nada a ver com isso.[31]

De forma semelhante, o adultério é antiético não por ocorrer relação sexual, mas pela enganação, mentira e manipulação que o adúltero faz com aquele ou aquela com quem está ligado permanentemente; se em lugar de ter uma amante, ele tivesse uma fortuna que esconde da sua cônjuge para excluí-la da partilha de bens, a ação poderia ser igualmente antiética sem nada ter a ver com sexualidade. As práticas sexuais não parecem ofender a AEF mais do que qualquer outra ação humana não sexual: se o heterossexual ou homossexual solteiro tem relações com muitos parceiros, e todos obtêm prazer e satisfação nessas relações sem incomodar terceiros de maneira direta – dentro da rede de ações incomodarão alguém, como acontece com toda e qualquer ação humana,

[31] As práticas sexuais mostradas no último filme de Pasolini, *Salò*, não são imorais por serem *sexuais*, mas por serem exercidas autoritária e unilateralmente sobre humanos que são mantidos numa casa contra a sua vontade; mas se todos eles quisessem fazer aquilo e pudessem sair do jogo em qualquer momento que quisessem, não haveria transgressão *ética* nelas, supondo que não tenha menores envolvidos, que não se incomodem terceiros, que a casa não tenha sido invadida, etc.

sexual ou não – , a AEF não será transgredida além do usual; pelo contrário, dar-se-á ao parceiro um benefício em termos de um prazer que protela ou alivia o ser-terminal de seu ser. Ninguém é aqui unilateralmente manipulado mais do que o seria em qualquer outra relação humana, e ninguém sairá prejudicado, na medida em que a relação se baseie no prazer recíproco que parceiros adultos e conscientes são capazes de dar-se mutuamente.

Práticas homossexuais ou perversas, ou a masturbação, podem despertar asco, nojo ou repugnância em alguns, mas isso não os autoriza a considerar essas práticas como *imorais*. No máximo, poderão considerá-las anti-higiênicas, ou nocivas para a saúde. Mas isso poderia ser atribuído ao ponto de vista externo: para quem vive essas relações internamente, pode não haver nelas qualquer sentimento de sujeira. Também um homossexual pode repugnar-se de assistir ao sexo heterossexual; da mesma forma, podemos sentir repugnância diante dos detalhes de um parto, mas não é *por isso* que o condenaremos moralmente (de fato, não há nenhum argumento desse tipo na minha longa argumentação anterior, nenhum "argumento do nojo"); também costumamos sentir nojo quando vemos uma criança pequena sendo alimentada, a sua baba escorregando pela cara junto com os restos da comida; mas para os pais talvez isso seja encantador. Tudo isso pode aplicar-se às práticas sexuais heterodoxas: o fato de despertar algum nojo externo não as condena *eticamente*.

Na metafísica dos costumes (MC) e outros lugares, Kant (1989) tem apresentado argumentos nos quais se considera como imorais – e inclusive como monstruosos – os atos que ele chama, pudicamente, *crimina carnis contra natura*. Kant não é um pensador dispensável para a ética negativa; pelo contrário, ele mesmo é um filósofo negativo no que se refere à sua concepção pessimista do humano. A noção kantiana de moralidade está extremamente próxima da AEF, de maneira que seu pensamento sobre a nossa questão tem que ser considerado; apenas penso ser uma incongruência de Kant – explicável mais por motivos biográficos do que sistemáticos – a condenação

moral da sexualidade heterodoxa – e parte também da ortodoxa – se baseada estritamente nos princípios de sua filosofia prática. Tentarei mostrar isso.

Numa primeira aproximação, seria possível pensar as práticas sexuais heterodoxas como imorais por não passarem pelo teste da primeira formulação do imperativo categórico, "aja segundo uma máxima que possa valer ao mesmo tempo como lei universal" (MC, parte I, introdução, IV). O esquema da condenação moral seria o mesmo que se aplica ao caso do suicídio (melhor expressado na segunda seção da Fundamentação da Metafísica dos costumes): se todo mundo se suicidasse diante das dificuldades, isso seria como eliminar a própria condição de possibilidade do suicídio (e por isso Kant o considera "contraditório").[32] Da mesma forma, se todo mundo praticasse sexo heterodoxo onde não há procriação, se eliminaria a própria condição de possibilidade da abstenção decorrente desse tipo de sexualidade. Kant escreve: "O fim da natureza na coabitação dos sexos é a procriação, quer dizer, a conservação da espécie; portanto, como mínimo, não se deve agir contra este fim" e, mais especificamente:

> A voluptuosidade é contranatural quando o homem vê-se excitado a ela, não por um objeto real, mas por uma representação imaginária deste, criando-o, ele mesmo, de forma contrária ao fim. Porque ela produz então um apetite contrário ao fim da natureza, e certamente contrário a um fim ainda mais importante que o amor à vida, porque este tende somente à conservação do indivíduo, mas aquele à conservação da espécie em sua totalidade. (KANT, 1989, p. 285, tradução minha).

[32] Sobre a questão do suicídio em Kant numa abordagem negativa, ver "Kant y la antinomia del suicídio" (CABRERA, 1996, p. 110-127).

Kant parece pensar que há sempre algo de eticamente errado em qualquer tipo de sexualidade quando exercida como atividade puramente animal; mas ao mesmo tempo parece atemorizado pelo perigo remoto de a humanidade acabar – e com ela a moralidade – passando então a ver as relações sexuais procriadoras como uma condição de possibilidade do exercício da moralidade. A sexualidade não é particularmente desejável, mas deverá ser mantida dentro de limites nobres para que a humanidade não acabe e o exercício da moralidade possa continuar. Para resolver esse dilema, Kant afirma – sem muita originalidade – que a sexualidade humana, para tornar-se moralmente legítima, deve acontecer somente dentro do casamento, o que torna as relações sexuais constantes, austeras e recíprocas:

> A comunidade sexual natural é, pois, ou a comunidade segundo a mera natureza animal [...] ou a comunidade segundo a lei. Esta última é o casamento, quer dizer, a união de duas pessoas de diferente sexo com vistas a possuir mutuamente suas capacidades sexuais durante toda sua vida. (KANT, 1989, p. 97-98).

Entretanto – e este ponto pode ser crucial – a procriação não é, segundo ele declara textualmente, uma obrigação moral para a legitimidade da união no casamento:

> O fim de gerar filhos e educá-los sempre pode ser um fim da natureza, com vistas ao qual inculca esta a inclinação recíproca dos sexos; mas para a legitimidade da união não se exige que o homem que se casa tenha que propor-se este fim; porque, se fosse assim, quando a procriação termina, o casamento se dissolveria simultaneamente por si mesmo. (KANT, 1989, p. 98).

Mas isso parece debilitar o argumento de que a sexualidade heterodoxa seria imoral por não permitir a geração de filhos, já que esta não é eticamente obrigatória nem mesmo dentro do casamento. Essa forma de sexualidade não pode ser dita imoral por não ser reprodutiva e colocar a espécie em risco, pois se aplicássemos o teste da universalidade sobre a não obrigatoriedade de ter filhos dentro do casamento para que este fosse legítimo, isso colocaria em risco a continuidade da espécie tanto quanto as práticas sexuais heterodoxas.

Por outro lado, chama poderosamente a atenção, num pensador como Kant, esse uso da "natureza" para condenar práticas humanas que seriam "antinaturais", sendo que, desde o início, ele colocou a razão prática, ligada à moralidade, numa relação quase inversa com a natureza (à diferença da mantida pela razão teórica especulativa). A moralidade não pode emanar da natureza, mas de uma determinação da razão pura prática. Em certo sentido, toda a moralidade é antinatural, no sentido de opor-se às determinações sensíveis da natureza; e o próprio Kant insiste muito na capacidade humana de resistir aos apelos da natureza, no que se refere à concupiscência, agressividade, etc. Por que de repente, nas questões sexuais, a natureza volta a adquirir essa inesperada autoridade? A natureza nos incita à violência, mas a ética nos exige resistir à violência; assim, a natureza nos incita a nos reproduzir e a ter relações sexuais com parceiros de sexo diferentes, mas a ética não deveria ser obrigada a seguir essas indicações da natureza. Parece evidente que Kant está utilizando aqui diferentes noções de "natural", e que quando condena práticas sexuais como "contrárias à natureza" pressupõe já uma natureza perpassada pela cultura ou pelo trabalho do espírito; não é aquela mesma natureza que nos incita, por exemplo, à violência.

Na verdade, e indo mais a fundo, Kant não se atreve a derivar da sua filosofia um fato que lhe atemoriza: *que a preservação da espécie não é motivo ético* per se, *mas apenas meio material para uma possível moralidade ética.* E de fato, em vários momentos da sua obra, Kant manifesta a ideia de a exigência ética ser mais forte e mais importante do que qualquer tendência à preservação da

vida como tal. Já foi citado neste livro o trecho dos póstumos em que Kant declara que viver não é uma obrigação, mas sim o é ser digno da vida; quem não é digno da vida, não merece viver; *disso se segue, radicalmente, que a humanidade toda poderia perecer se a exigência ética assim o exigisse:* pois por que não seria aplicável à humanidade o que se exige de cada humano em particular?

Parece óbvio que aqui se quer preservar a espécie porque com ela acabaria a condição material de exercício da moralidade; mas aqui nunca é contemplada a possibilidade de que a moralidade possa exigir da humanidade desaparecer em nome da dignidade (ou seja, que o próprio exercício da ética exija o acabamento desse exercício, uma vez abalada a sua base material por motivos éticos). Na mesma obra citada, Kant (1989, p. 167) declara: "[...] se perece a justiça, carece já de valor que vivam homens sobre a terra". E quando compara as atitudes daquele que prefere trabalhos forçados a morrer, e aquele que prefere a morte:

> Eu digo que o homem de honra escolhe a morte, mas o crápula escolhe os trabalhos forçados [...] o primeiro conhece algo que aprecia mais ainda que a vida mesma; quer dizer, a honra; mas o outro prefere uma vida ignominiosa a não existir. (KANT, 1989, p. 169).

Em muitos outros lugares, Kant tem formulado esta mesma ideia da moralidade *pereat mundus* (mesmo que o mundo pereça); ou seja, o mundo não tem por que continuar à custa da moralidade; *a ética é mais importante que o mundo, sendo a permanência no mundo apenas condição meramente material de moralidade ética, mas não condição ética ela mesma.* Sendo assim, a sexualidade ortodoxa não pode ser irrestritamente defendida, do ponto de vista ético, pelo fato de assegurar a procriação, que nem é mesmo eticamente obrigatória (humanos que não se reproduzem não são imorais por causa disso, nem mesmo na filosofia de Kant); e sexualidades heterodoxas não podem ser eticamente estigmatizadas por não serem procriadoras, pelo mesmo motivo.

Kant parece entender mal seu próprio teste da universalidade; este se refere não a um universal meramente numérico (a humanidade como espécie), mas a uma universalidade ética, cuja observância não é incompatível com o desaparecimento – por motivos éticos universais – da humanidade física concreta. Nem contra o suicídio nem contra a abstenção de procriar vale o argumento de que, se universalizados em sentido material, a humanidade acabaria, se a supressão – seja do indivíduo, seja da espécie – for eticamente motivada *pereat mundus*, mesmo que o mundo pereça.

Deixemos, pois, de lado, a condenação da sexualidade heterodoxa pela primeira formulação do imperativo e vamos para a sua condenação pela segunda formulação, a de não manipular ou não usar o outro como meio, agir de tal maneira de usar a humanidade, tanto na própria pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre como fim e nunca simplesmente como meio. Na *Metafísica dos costumes* ele escreve:

> [...] o homem é fim tanto para si mesmo como para os demais, e não basta que não esteja autorizado a usar-se a si mesmo como meio nem usar aos demais [...], mas que é em si mesmo um dever do homem propor-se como fim para o homem em geral. (KANT, 1989, p. 249-250).

Como já foi muitas vezes salientado, Kant admite que sempre usamos os outros como meios de uma maneira ou outra; a exigência é que isso não seja exclusivo; tanto é assim que depois da formulação do imperativo, Kant cautelosamente escreve: "Vamos ver se é possível cumprir isso".

Aplicando especificamente esse imperativo à questão da sexualidade "antinatural", Kant escreve:

> A comunidade sexual é o uso recíproco que o homem faz dos órgãos e capacidades sexuais do outro, e é um uso ou bem natural (pelo qual pode ser gerado um semelhante) ou contranatural, e este por sua vez, ou o uso de uma pessoa do mesmo sexo ou bem de um animal de uma espécie diferente da humana; essas transgressões das leis são vícios contra a natureza (*crimina carnis contra naturam*); enquanto lesão da humanidade na própria pessoa, não podem livrar-se de uma total reprovação por restrição ou exceção alguma. (KANT, 1989, p. 97-98).

Em outro momento do texto, ele se pergunta, dado o fato de a natureza fornecer a inclinação sexual com vistas à conservação da espécie,

> [...] se a pessoa está autorizada, mesmo sem perseguir aquele fim, a dedicar o uso das suas faculdades sexuais ao mero prazer animal, sem obrar com isso contra um dever consigo mesma. Na doutrina do direito se prova que o homem não pode servir-se de outra pessoa para dar-se esse prazer sem a especial restrição de um contrato jurídico, no qual as duas pessoas se obrigam reciprocamente (KANT, 1989, p. 285).

No plano estrito das virtudes, haveria aqui, segundo ele, uma transgressão de um "dever para consigo mesmo", cometendo-se o vício que ele chama de "voluptuosidade".

Essa noção de "dever para consigo mesmo" parece ser a peça argumentativa kantiana mais forte para condenar a manipulação operada por esse específico tipo de sexualidade, e por isso a examinarei com mais cuidado, pois no resto do texto sobre esse assunto Kant se limita a declarar retoricamente que a imoralidade desse ato

> É evidente para todo mundo enquanto pensa nele e até tal ponto suscita aversão a este pensamento que inclusive se tem como imoral mencionar um vício semelhante com seu próprio nome, coisa que não sucede com o suicídio, que não se vacila em por diante dos olhos de todo mundo com todos seus horrores. (KANT, 1989, p. 285).

Mais adiante ele chega a dizer inclusive que

> [...] não é fácil fornecer a prova racional de ser inadmissível aquele uso contranatural das próprias faculdades sexuais, e inclusive o utilizá-las sem fim, enquanto violação do dever consigo mesmo. O fundamento da prova consiste sem dúvida em que o homem renuncia com isso, com desdém, a sua personalidade para usar-se unicamente como meio para satisfazer impulsos animais [...] tal vício, em seu caráter contranatural, supõe um alto grau de violação da humanidade na própria pessoa... (KANT, 1989, p. 286).

O que é exatamente um "dever para consigo mesmo"? A expressão já é estranha e, como o próprio Kant o admite, quase contraditória, já que os deveres morais são sobretudo formulados em relação aos outros. Ele o explica assim: um dos fins que são ao mesmo tempo deveres é o que Kant (1989, p. 237) chama "a própria perfeição".

> "[...] com o fim da humanidade em nossa própria pessoa está unida também a vontade racional e, por conseguinte, o dever de fazer-se digno da humanidade por meio da cultura em geral, o dever de procurar-se ou de fomentar a capacidade de realizar todos os fins possíveis [...] de cultivar as disposições incultas de

> sua natureza, como aquilo pelo qual o animal se eleva ao homem; por conseguinte, um dever em si mesmo". (KANT, 1989, p. 245).

Os "deveres para consigo mesmo" se dividem em: aqueles que os homens têm como seres animais (preservar sua vida, fazer uso natural das suas inclinações sexuais, moderar-se em alimentos e bebidas); e aqueles que têm como seres morais (preservar a própria dignidade, cultivar a atitude de agir por dever zelando pela limpeza de sua intenção, não sendo mero jogo das inclinações). Então, basicamente, a sexualidade heterodoxa seria imoral por ser uma manipulação do outro e de si mesmo em benefício de mero prazer animal, degradando-se ambos na medida em que não se esforçam em fomentar seu aperfeiçoamento, entregando-se às inclinações.

Começo a minha resposta a essas questões com a exigência de não manipulação, ou de não usar o outro como meio, tão importante no imperativo kantiano quanto na AEF. A manipulação é inevitável nas relações humanas, como o próprio Kant o concede na formulação do imperativo, e também nas relações sexuais em geral, o que ele mesmo explicita:

> [...] inclusive a comunidade corporal de ambos os sexos no casamento (sem dúvida em si somente animal), que está permitida, precisa e exige muita finura no trato educado para correr um véu sobre isso quando se deve falar sobre o assunto. (KANT, 1989, p. 286).

É como se, mesmo dentro do casamento legítimo, os parceiros tivessem o tempo todo que evitar transformar as suas relações sexuais em mera manipulação voluptuosa (animal).

No que se refere à manipulação, as relações sexuais heterodoxas não parecem mais manipuladoras do que as práticas sexuais ortodoxas (e outras práticas não sexuais), na medida em que elas sejam voluntárias, recíprocas

e não sobreimpostas contra a vontade de outros. Não é possível envolver-se numa relação sexual (e humana em geral) sem usar o outro como meio, tanto nas ortodoxas quanto nas heterodoxas; a única coisa que se pode eticamente exigir é que elas não usem o outro *apenas* como meio; mas isso pode ser respeitado ou desrespeitado tanto nas relações sexuais ortodoxas quanto nas heterodoxas. (O casamento legitima as primeiras apenas juridicamente, mas não eticamente, usando uma distinção cara ao pensamento kantiano).

Em segundo lugar, a AEF, e as teorias éticas em geral (a kantiana inclusive, à sua maneira), se preocupam com o não prejudicar aos outros e, se possível, beneficiá-los. Nas práticas sexuais em geral, e nas heterodoxas em particular (supondo sempre que as praticamos com consentimento mútuo, sem pressões), certamente utilizamos o corpo do nosso parceiro ou parceira como um meio, mas não o utilizamos para prejudicar, mas, pelo contrário, para proporcionar-lhe alegria e prazer. O prazer sexual talvez seja, em meus termos, uma das mais intensas manifestações da criação intramundana de valores contra os avanços da estrutura terminal do ser. Salvo que exista alguma argumentação – de fundo religioso, talvez – de haver algo de "intrinsecamente mau" (em sentido ético) no prazer, não se vê por que as relações de manipulação sexual seriam imorais, dentro ou fora do casamento, hetero ou homossexuais, sendo manipulações prazerosas, consentidas e recíprocas. (Kant fala também da "reciprocidade" como parte da legitimação das relações sexuais ortodoxas, mas mesmo em relações heterodoxas essa reciprocidade é parte essencial de qualquer jogo sexual, supondo sempre que todos participam nele por vontade própria).

Mesmo aquele humano que goste de praticar sexualidade perversa (por exemplo, com coisas, animais, ou se envolve em práticas sadomasoquistas, ou brinca com excrementos e urina, ou mesmo demora-se em práticas não genitais, etc.), se não envolver menores ou incapacitados, se todos os que participam estão ali espontaneamente e não por qualquer imposição e se não houver direto prejuízo de terceiros, não parece transgredir AEF mais do que

o usual (mais do que incomodaria a terceiros e manipularia o fato de alguém realizar festas barulhentas, mesmo sem práticas sexuais, ou o fato de alguém organizar rezas religiosas em alta voz depois das 22h). A manipulação sexual, se feita voluntariamente por todas as partes, é uma relação fortemente simétrica, no sentido de que adultos manipulados nas relações de prazer sexual não se usam como meio mais do que o fariam em qualquer outra relação humana. E dado o forte interesse no prazer de ambos os parceiros, as relações sexuais – de qualquer tipo – são, em geral, muito mais igualitárias, ou menos desiguais, que a maioria das relações humanas, nas quais os parceiros têm interesses desiguais e maiores chances de manipulação mútua.

Como parece evidente que as relações sexuais em geral, incluídas as heterodoxas, não prejudicam outros além do normal – dentro da situação geral de inabilitação moral – nenhuma das exigências da AEF que também interessam a Kant e aos moralistas em geral (ou seja, as exigências de não manipular e não prejudicar), parece que a carta de triunfo de Kant contra a sexualidade heterodoxa são os famosos "deveres para consigo mesmo". Aqui a minha resposta é a seguinte: aceitemos que os humanos têm a obrigação de cultivar a si mesmos, de tentar elevar a sua humanidade por meio do cultivo de suas capacidades; isso parece perfeitamente correto e não pretendo levantar qualquer suspeita de "contradição" na expressão "deveres para consigo mesmo"[33] (por exemplo, perguntando até que ponto alguém pode "manipular a si mesmo", etc.). Minha linha é outra: Kant parece cometer aqui uma falácia de tudo ou nada (bastante usual em sua filosofia).

Com efeito, ele parece pensar que alguém que pratica sexo sadomasoquista de tanto em tanto já afundou para sempre na animalidade e perdeu por completo o interesse em cultivar as suas próprias capacidades e ser uma pessoa culta e superior. Mas, em geral, nas classes médias e altas, as pessoas

[33] Essa foi a linha seguida por Schopenhauer em seu livro *Sobre o fundamento da moral*.

que praticam sexualidades heterodoxas costumam ser também pessoas imensamente cultivadas (e é possível, numa sutileza psicológica impossível de entender para Kant, que ambas coisas estejam profundamente vinculadas). Trata-se de captar a particular temporalidade das atividades sexuais; há diferenças relevantes entre alguém que só pensa nessas práticas eróticas o tempo todo e só dedica a sua vida a elas deixando todo o resto de lado (caso bastante impensável), e outros que inserem as suas práticas sexuais heterodoxas num conjunto muito amplo de interesses, no qual pode ser muito importante o cultivo das próprias capacidades e a elevação da sua cultura.

Em Kant parece estar presente a ideia religiosa de que uma única "queda" já condena a existência toda ao inferno; uma espécie de teoria da "contaminação moral". É claro que uma única experiência sexual pode marcar toda uma vida, mas o mesmo pode acontecer na sexualidade ortodoxa; e em ambos os casos, o exercício dessa sexualidade pode ser esporádico e controlado, sem forçosamente contaminar os genuínos interesses culturais e espirituais de uma vida humana inteira.

Se conseguirmos vencer todos os preconceitos, os "nojos" e as repulsas instintivas e pensarmos seriamente no assunto, pareceria mais sábio e correto considerar todas as práticas sexuais como eticamente aceitáveis – ou, pelo menos, como não ferindo exigências éticas – na medida em que sejam realizadas de maneira recíproca, não coativa e não exclusiva, não obsessiva, sem abrir mão de outros interesses, sem prejuízo de terceiros, etc.

Não precisamos de Freud e Nietzsche para saber que o que Kant chama de "voluptuosidade" está presente em qualquer vida humana, e que esta pode adotar formas insuspeitadas – como, por exemplo, o ascetismo! Ela faz parte do nosso estar no mundo. Uma vez que fomos largados assimetricamente no mundo por nossos genitores com um ser-terminal para viver e morrer, nós dispomos precisamente do prazer em todas as suas formas (intelectuais, sexuais, etc.) como meio para enfrentar e suavizar o avanço inexorável do ser-terminal que nos foi dado no nascimento. A situação humana, como foi mostrado

neste livro, é uma constante luta entre a consumação do ser-terminal do ser e a criação intramundana de valores. Já falamos que, enquanto o sofrimento é estrutural, o prazer é reativo; se os filósofos morais (ou moralistas) nos despojarem também dos prazeres, ficaremos sem um dos mais significativos mecanismos de enfrentamento do ser-terminal de nosso ser.

Por outro lado, por tudo o que estivemos falando neste livro, a procriação – o "ter filhos" – enfrenta muito mais problemas éticos do que qualquer forma de sexualidade, ortodoxa ou heterodoxa. Em primeiro lugar, a manipulação na procriação é total, porque se refere ao próprio ser que é manipulado. Trata-se de uma manipulação totalmente unilateral e assimétrica. Em segundo lugar, as pessoas procriam pelos seus próprios interesses, sem proporcionar qualquer prazer direto e imediato a quem nasce; pelo contrário, como vimos, além do nascimento ser árduo e difícil – quando dá certo – , o processo da "educação" está cheio de constrangimentos, coações, punições e ameaças. Posteriormente o próprio nascituro terá que se virar para se inserir na vida com uma boa quantidade de valores intramundanos (entre eles, eróticos) que o ajudem a suportar o ser que lhe foi dado. Quando utilizamos nosso filho como meio, o fazemos primordialmente para nosso bem-estar; a relação é assimétrica e o filho terá depois que se acomodar a essa situação (e ainda estar eternamente agradecido por ela). Trata-se, pois, de um ato manipulador que coloca o outro numa situação difícil, sem nenhuma garantia de saber lidar com ela.

Precisamente, a sexualidade tem essa ambivalência já tantas vezes assinalada: por um lado, aponta para a procriação; por outro, para o prazer. A dimensão procriadora da sexualidade nos coloca no meio do sofrimento, enquanto que a sua dimensão prazerosa nos defende, até certo ponto, desse sofrimento (até certo ponto, pois sexualidade e morte se tocam, como muitas vezes já foi apontado). Consequentemente, se a procriação enfrenta tantos problemas éticos, a sexualidade menos eticamente condenável deverá ser aquela que não apresenta riscos de procriação, ou seja, precisamente, as heterodoxas. Temos aqui uma

situação curiosa: antes tivemos que defender a sexualidade heterodoxa alegando que o fato de ela não contribuir para a procriação não a tornava, por isso, imoral; agora, dados os numerosos problemas éticos da procriação, chegou o momento de dizer que é precisamente o fato de *não* contribuir para a procriação o que torna as práticas sexuais heterodoxas mais éticas do que as heterossexuais, que estão em permanente risco de procriação.

As práticas sexuais eticamente mais corretas seriam aquelas que se limitam a ser formas de lidar com o ser-terminal do ser sem implicar a criação de um novo ser-terminal. Relações homossexuais, por não apresentarem risco de procriação, podem ser consideradas éticas nesse sentido; mas podem ser imorais por prejudicar o outro (por exemplo, transmitindo doenças). A masturbação não apresenta nenhum desses riscos, pelo qual seria – contra os habituais preconceitos – a prática sexual menos sujeita à condenação ética. Mas, de qualquer forma, mesmo o sexo heterossexual pode ser isento de condenações éticas caso sejam tomadas todas as precauções para evitar gravidez ou doenças. (BENATAR, 2006, p. 125-26).

Fabiano Lana, de Brasília, trabalhou bastante nessa questão da sexualidade dentro da ética negativa. Mas às vezes a sua forma de colocar a questão, seguindo a formulação de Benatar, parece sugerir um equívoco que me interessa esclarecer. Numa comunicação particular, ele expõe: "*De acordo com Benatar, a única possibilidade eticamente aceitável das práticas sexuais seria a não reprodutiva*". No original de Benatar (2006, p. 125), ele aponta que, de acordo com o ponto de vista tradicional "*o sexo pode ser aceito moralmente só se conduz para a reprodução*". Segundo Benatar, nessa posição a reprodução é condição necessária para a moralidade sexual tradicional, porém não suficiente (o estupro e o adultério são exemplos em que pode haver reprodução e não haver ato moral). O autor desafia radicalmente essa posição tradicional; indo mais longe daqueles que alegam que a sexualidade nem sempre precisa ser reprodutiva para ser moral, Benatar sustenta *que a sexualidade precisa ser não*

*reprodutiva para ser moral*, dada a má qualidade da vida. Ele coloca: "*o sexo pode ser moralmente aceitável só se for não reprodutivo*" (BENATAR, 2006, p. 126). Isso, segundo o autor, não implica que todo sexo não reprodutivo seja moral; a não reprodução é condição necessária mas não suficiente para a moralidade da sexualidade. (Por exemplo, a pedofilia é um caso onde não há reprodução e não há tampouco ato moral).

Mas as colocações de Benatar e Fabiano Lana podem ser equívocas no sentido de sugerir (ainda que não implicar) que a única justificativa ética da sexualidade é a não procriação e, com isso, que a sexualidade poderia ser considerada, em geral, como imoral, apenas justificando-se pela *não* reprodução (assim como antes se justificava a sexualidade pela reprodução). Na verdade, tanto no ponto de vista tradicional (o sexo só é moral quando conduz à procriação), quanto no ponto de vista de Benatar exposto por Fabiano (o sexo só é moral quando evita a procriação), parece que a moralidade da sexualidade está sendo testada apenas em termos de procriação ou não procriação. Isso conserva, nos dois casos, a ideia de haver algo de eticamente errado na sexualidade, e que ela não poderia ser ética a não ser pela procriação (ponto de vista tradicional) ou pela não procriação (Benatar).

Mas isso é colocar a ética da sexualidade demasiado dependente da questão da procriação como tribunal de única instância. A moralidade da sexualidade não se esgota nas considerações sobre procriação. É verdade que, conduzindo à procriação, a sexualidade – em termos ético-negativos e benatarianos – será antiética, mas não é verdade que a sexualidade só seria ética por não conduzir à não procriação, como se tivesse que ser considerada antiética em todos os outros aspectos. A sexualidade como tal, tanto a ortodoxa quanto a heterodoxa – como acabou de ser mostrado – pode ser considerada como perfeitamente ética com independência da questão da procriação, na medida em que não fira as exigências de não provocar prejuízos e de não manipular.

Em resumo: a não reprodução seria um dos requisitos básicos para a moralidade da sexualidade, mas não o único: havendo reprodução, e de acordo com os argumentos expostos nesta obra, qualquer prática sexual já será eticamente problemática só por isso; mas, não havendo reprodução, as práticas sexuais decorrentes não serão éticas apenas por isso. Fora da possibilidade da reprodução (e também, talvez, da transmissão de doenças, como Fabiano aponta), o caráter moral da sexualidade parece tranquilo (ou tão intranquilo quanto as outras ações humanas não vinculadas à sexualidade).

É tudo isso o que me faz desconfiar da expressão "moral sexual". Na verdade, não haveria nenhuma moralidade específica *da sexualidade*, mas a sexualidade estaria submetida à mesma moralidade à qual estão submetidas todas as ações humanas, sexuais ou não. Parece haver uma espécie de amplificação psicológica ou emocional da sexualidade na apreciação de ações humanas, que faz aparecer as faltas éticas envolvendo sexualidade como piores do que as que não a envolvem (daí provém, por exemplo, a noção de "crime hediondo"). Esse "excesso psicológico" em torno da questão da sexualidade faz com que outras práticas, não sexuais, que cometem as mesmas transgressões éticas, não recebam a mesma condenação ética expressiva que as práticas sexuais.

Parece que é o animalesco da situação aquilo que ofende as sensibilidades, a invasão de um corpo por outro. Mas teríamos que fazer um esforço para as atividades sexuais serem analisadas com os mesmos critérios que qualquer outra ação humana, sem deixar-nos chocar por impactos psicológicos. Friamente analisado, o que teria que se ver nas ações humanas é somente a possível manipulação e o prejuízo feito a outros, e mais nada. Não deixar-se impressionar pelo alarmismo em torno do sexual.

Fabiano aponta corretamente que, com os elementos de juízo de Benatar e os apresentados por mim, o sexo heterossexual (o heterossexo) corre riscos de imoralidade que o sexo homossexual (homossexo) e a masturbação (autossexo) não correm, pela possibilidade sempre latente da procriação, levando

em conta que os procedimentos contraceptivos não são, segundo ele, cem por cento seguros. Também cabe ao heterossexual que quer continuar tendo práticas sexuais, o recurso da própria esterilização. Mas existe, segundo ele, outro perigo de imoralidade que atinge tanto o heterossexo quanto o homossexo: a transmissão de doenças ao parceiro ou parceira. Quando essa transmissão é proposital, o fato é claramente antiético, mas mesmo que não seja intencional, já se sabia do risco de transmissão de doenças no momento de estabelecer contato com o outro. Apenas o autossexo estaria completamente livre de qualquer risco de imoralidade pela procriação ou transmissão de doenças.

Em resumo: 1) contra as intuições corriqueiras, a procriação enfrenta muito mais problemas éticos (se entendidos como transgressões da AEF) do que qualquer forma de sexualidade, homo, hetero ou autossexual; 2) quando determinadas práticas sexuais (como estupro, pedofilia, perversões induzidas ou sobreimpostas, etc.) são, sem dúvida, antiéticas, não o são por serem práticas *sexuais*, mas por ofenderem diversos princípios da moralidade ética que se aplicam a qualquer tipo de ação humana, sexual ou não; 3) as ideias de que a procriação é um ato eticamente sublime, e as práticas sexuais (especialmente as heterodoxas) eticamente abomináveis, não se sustentam racionalmente, mas estão apoiadas em emoções, preconceitos e imaginários sociais incutidos.[34]

*A objeção do decoro*

Alguém poderia alegar que nesta seção se utiliza uma noção demasiado individual e a-histórica de moralidade ética, furtada a toda mediação social. Em éticas reais, não apenas estamos obrigados a "não prejudicar" e a "não

[34] Nesta seção desenvolvi o tema da moralidade da sexualidade em relação à ética deontológica kantiana. Existem, é claro, outras teorias éticas, como as utilitaristas e as éticas de virtudes, segundo as quais avaliar a questão moral da sexualidade. Escolhi por razões estratégicas aquela teoria ética que condena a sexualidade da maneira mais forte. Em éticas de virtudes, mesmo as perversões sexuais

manipular", mas também, como membros de uma comunidade moral, nós adquirimos deveres com nossos semelhantes, concidadãos, colegas, familiares, etc. À luz de uma moralidade de tipo social e histórico, formas de sexualidade heterodoxa poderiam ser ofensivas para a comunidade (não mais para a natureza, como em Kant), ao lesar formas de convivência estabelecidas. O "nojo" ou repugnância não ficariam apenas como atitudes individuais, mas poderiam ser sinais de indisposições sociais capazes de indicar imoralidade de certas ações dentro do meio social onde nos constituímos como agentes morais.

Assim, a "falta de pudor" dessas práticas poderia ser denunciada eticamente mesmo que fossem feitas privadamente e sem prejudicar ninguém de maneira direta. De tal forma, mesmo seres humanos que praticam sexualidades perversas em suas casas e sem perturbar ninguém, estariam transgredindo normas socialmente estabelecidas de comportamento adequado ou de decoro, além de ser difícil imaginar que tal tipo de práticas não tenha, de alguma forma, alguma influência em comportamentos sociais significativos.

Resposta:

Deve-se dizer que a ética negativa mantém todas as desconfianças do mundo perante éticas socializadas e de consenso. Prefere manter-se mais em contato com a situação humana em suas coações mais elementares, inclusive aceitando uma noção (também mínima e não metafísica) de natureza.

No presente livro, já tive oportunidade de argumentar nesse sentido quando me referi ao neopragmatismo de Rorty, mas o texto mais desenvolvido sobre essa questão é meu artigo "Ética e condição humana: notas para uma fundamentação natural da moral", na sua seção IV, e especificamente na subseção em que critico os "processos de socialização" como pretensos

não seriam antiéticas se não prejudicassem a formação do bom caráter do agente; e em éticas utilitaristas, elas não seriam antiéticas se não prejudicassem o bem-estar da maioria (essa era, inclusive, a posição do fundador dessa tendência, Jeremy Bentham).

fundamentos de moralidade. Ali aponto para o fato de as sociedades humanas terem sempre tentado capitalizar o poder da natureza em favor de algum grupo humano submetendo outros (no texto sobre pena de morte, no presente livro, essa questão foi também ponderada). Aponto nesse artigo para o fato de uma "dignidade da pessoa", alicerçada em bases sociais, ser extraordinariamente frágil (e minha proposta alternativa seria a ideia de uma "inviolabilidade negativa", já apresentada neste livro).

Filósofos europeus atuais de orientação kantiana, tais como Apel, Habermas e Tugendhat (e, de fato, meu artigo foi escrito no contexto de uma discussão com este último filósofo), têm uma confiança muito maior no poder de uma fundamentação social da moralidade. Tugendhat fala dos indivíduos que ferem a ordem social em que foram educados como pessoas que ofenderam seus iguais e despertaram sua indignação, provocando vergonha ao transgressor e sua rejeição e isolamento por parte da comunidade. Considero essas organizações sociais tendenciosas e autoritárias, perpassadas de pressupostos acríticos, de afetos não revisados e de relações de poder excludentes. Assim, no caso que nos ocupa, o fato de uma sociedade rejeitar a masturbação e as práticas sexuais perversas como antiéticas e favorecer as relações heterossexuais como sendo eticamente corretas, em nada estabelece moralidade ética num sentido que tenhamos a obrigação de aceitar, além do que a nossa própria razão nos ensine mediante o rigor dos argumentos.

Como no caso da religião, trata-se de construções sociais que não estamos obrigados a obedecer sem crítica, simplesmente pelo fato bruto e gratuito de termos sido educados dentro delas. Aqui realmente temos que decidir se a filosofia que fazemos vai assumir como obrigação metódica a tarefa de observar as articulações éticas aceitas dentro das comunidades onde o filósofo foi, por acaso, socializado, ou se o exercício do seu pensamento terá

prioridade. Deve ter ficado claro ao longo desta obra que a minha opção é claramente a segunda.[35]

*Historia animalium*

As abissais diferenças entre animais humanos e não humanos do ponto de vista negativo

Do ponto de vista negativo, os humanos são insuperavelmente diferentes dos animais não humanos. Embora possamos dizer que animais humanos e não humanos são ambos terminais, eles não possuem o mesmo tipo de terminalidade; não sofrem nem acabam da mesma maneira. Lembremos que a terminalidade não se reduz à mortalidade, mas refere-se aos atritos – geradores de sofrimentos sensíveis e morais – ganhos no nascimento, cuja mera culminância é a morte pontual (MP). Enquanto os animais humanos foram lançados num mundo no qual ficam sujeitos a uma tríade de sofrimento (dor, desânimo, inabilitação moral), os animais não humanos são igualmente jogados no mundo mas sujeitos apenas a uma díade: dor e tédio. Animais não humanos não têm, que saibamos, inabilitação moral. Eles não podem fracassar em ser seres morais porque eles não possuem sequer as condições de tentá-lo. Outros seres (como nós) podemos tentar ter atitudes morais com eles, mas eles não são seres morais (nem imorais, nem moralmente inabilitados ou habilitados). Eles estão fora de qualquer registro moral porque não podemos interagir com eles de maneira simétrica ou recíproca. Isso não

[35] Na questão do aborto terei oportunidade de discordar de Peter Singer, mas, por enquanto, posso concordar plenamente com ele no entendimento do que a filosofia deveria ser: "A filosofia deve questionar as pressuposições básicas de cada época. Refletir, de forma crítica e cuidadosa sobre aquilo que a maioria toma como certo é, acredito, a principal tarefa da filosofia e a tarefa que a torna uma atividade digna de existir. Infelizmente, nem sempre a filosofia desempenha seu papel histórico" (SINGER, 2004, p. 269).

significa qualquer "superioridade" ou "privilégio" dos animais não humanos, mas apenas a constatação de uma diferença insalvável.

Para melhor esclarecer esse ponto: apesar de ter algum sentido, em certos casos, exigir de animais não humanos que observem certos "deveres", criem certas "virtudes" ou formem um "caráter" por meio de treinamento, não podemos aplicar os conceitos de moralidade e imoralidade neles. De alguma forma, os animais não humanos desenvolvem suas formas de vida da mesma maneira espontânea como as plantas crescem ou as águas correm, e não podemos dizer com sentido que um animal que sujou a sala ou derrubou um vaso de flores cometeu uma falta moral. Para isso precisaríamos interagir com eles no plano do estar ambos submetidos à impossibilidade de observar a AEF, mas não se entende o que seria exigir isso de animais não humanos.[36]

Mas é precisamente a tríade do sofrimento, incluindo essencialmente a inabilitação moral – e a necessidade premente de criar valores positivos para reagir contra ela – o que gera, segundo vimos, o desvalor estrutural – sensível e moral – de uma vida *humana*. Ao não estarem submetidos a essa tríade, mas apenas a uma díade de sofrimento, podemos nos perguntar pelo valor de uma vida animal não humana? (Que valor tem a vida de uma girafa ou de uma capivara?). A questão do valor dessas vidas parece relevante na hora de nos perguntarmos acerca do nascimento e morte de animais não humanos: há algum problema em fazê-los nascer? Há algum problema em provocar-lhes sofrimento ou matá-los? Pode-se dizer deles que tenham um desvalor estrutural como os humanos?

De alguma forma, ao não apresentarem o problema ético, os animais não humanos têm uma chance a menos do que os animais humanos de serem

[36] Vide meu artigo "Impossibilidades da moral: filosofia da existência, naturalismo e ética negativa", em que argumento longamente contra a ideia dos éticos evolucionistas de haver uma "ética" nos animais humanos, baseada na preocupação com o outro e na generosidade. Mesmo admitindo essa "ética", ela não constituiria algo a respeito do qual os animais não humanos pudessem ficar "moralmente inabilitados".

desvaliosos, porque estão apenas submetidos a dores e desânimos, mas não estruturalmente falidos no plano moral (não por tê-lo tentado e fracassado, mas porque ser algo que não se aplica a eles). Assim, nesse estrito sentido, as vidas de animais não humanos são menos desvaliosas que as nossas, não por terem um valor maior, mas por carecerem de uma dimensão do sofrimento na qual os humanos sistematicamente fracassam (o que acrescenta desvalor moral ao desvalor sensível), e na qual animais não humanos não têm sequer a chance de fracassar.

Como máximo, poderíamos dizer, a partir de uma espécie de pessimismo universal, que os animais não humanos carecem de valor sensível, porque as suas vidas são árduas (e frequentemente miseráveis), no sentido de sujeitas a todo tipo de riscos e com a imperiosa necessidade de se defender ou sucumbir. Só que uma enorme parte desse desvalor e miséria dos animais não humanos é provocado pelos animais humanos.

É por isso que o fato de terem inabilitação moral não constitui qualquer "superioridade" dos animais humanos sobre os não humanos. Pelo contrário, talvez a carência da dimensão moral seja uma grande felicidade para os não humanos, da qual estamos excluídos. A falta da dimensão moral parece contribuir para certa "perfeição" do modo de ser animal. Quando observamos o soberbo voar de um pássaro ou o passo elegante de uma pantera, sentimos que esses seres vivos têm uma integração perfeita com a natureza, que os humanos não são capazes de ter dentro do seu próprio nível evolutivo. Nesse sentido, contrariamente ao dito antes, os animais não humanos parecem excelentes do ponto de vista sensível. Um desvalor estrutural, sensível e moral, parece um distintivo humano: somente alguém com cérebro grande e dimensão moral pode ser tão mal avaliado. Os animais não humanos, em sua própria dimensão de vida, parecem muito mais adequados e valiosos. Apenas do ponto de vista humano eles são inferiorizados.

Assim, resulta inicialmente curioso o julgamento de seres sensivelmente valiosos por parte de seres sem valor sensível ou moral. Precisamente, o caráter

negativo distintivo dos humanos – a sua inabilitação moral – é aquilo que os humanos descarregam sobre os animais não humanos, que se constituem assim num cenário privilegiado dessa mesma inabilitação, com toda a sua crueldade. Embora, estritamente falando, os humanos não possam ser moralmente inabilitados com seres não morais, eles acabam descarregando em animais não humanos toda a crueldade que, quando aplicada a outros humanos, constitui inabilitação moral. A pretensa "superioridade" humana é utilizada para submeter animais não humanos, e também humanos tratados "como animais". Paradoxalmente, é o desvalor estrutural dos humanos o que se transforma numa enorme força reivindicadora e expansiva da espécie humana sobre as outras. Aqui se aponta apenas para uma diferença insuperável entre humanos e não humanos da perspectiva do pensamento da terminalidade do ser numa filosofia negativa, mas que não fundamenta nenhuma "superioridade".

As insuperáveis diferenças entre animais humanos e não humanos têm um corolário muito relevante para as discussões morais. É totalmente impossível que um animal humano se torne um animal não humano, que um ser humano "se animalize". Isso é sempre uma metáfora, nunca é literal. Quando os humanos fazem algo que reprovamos fortemente, dizemos que se comportam "como animais", sugerindo que os animais se comportam mal. Chamamos os nazistas de "bestas" e suas condutas de "bestiais" ou "animalescas". Mas animais não humanos são um tipo de seres que não "se tornaram" o que são; eles são originariamente esse tipo de animal desde seu nascimento. A expressão "tornar-se não humano" ou "desumanizar-se" só pode ser dita, metaforicamente, de alguém já originariamente humano. (Como Sartre diz na *Crítica da Razão Dialética*: "Para tratar um homem como cachorro, primeiro tem que ter sido reconhecido como humano").

Esse "tornar-se" do humano em não humano suporia que os tipos de terminalidade de animais humanos e não humanos pudessem alterar-se, e que um ser com inabilitação moral pudesse passar a não tê-la, o que é

impossível. Mesmo o pior dos delinquentes (digamos, os que assassinaram a família Clutter) tem inabilitação moral, aquela que ganhou em seu nascimento ao ser despejado num mundo impossível de resolver com categorias morais. Ele, com seu crime horrendo, simplesmente consumou, precisamente, essa inabilitação moral em seu grau máximo. Nenhum animal não humano poderia fazer isso: um animal não se comporta "como um animal"; ele é simplesmente um animal (não humano). Somente de um humano pode-se dizer (e sempre metaforicamente) que "se tornou" um animal, ou que "se comporta como um animal", o que prova precisamente que não o é, que não pode sê-lo.

Para examinar quais poderiam ser as relações éticas entre animais humanos e não humanos, pode-se partir do fato bruto de que animais não humanos também nascem e morrem. Eles são, pois, terminais, como tudo. Entretanto, são terminais de maneira *sui generis*. Como podemos pensar, dentro de uma filosofia negativa, a questão do nascimento ou geração de animais não humanos?

Sendo que eles não estão sujeitos à inabilitação moral, o nascimento de um gato não apresenta os problemas éticos que apresenta o nascimento de um humano (por exemplo, a ausência de sentido, a plena consciência do próprio sofrimento, a dificuldade de ser virtuoso, etc.). Embora possamos ter pena dos sofrimentos que um tipo de animal – como galinhas, vacas ou pássaros – terá quando nascer, especificamente sua dor e desânimo (vindos da natureza ou dos humanos), pareceria estranho ter escrúpulos morais em torno do nascimento de um animal não humano. Pois quando eles são lançados no mundo eles não ficam moralmente inabilitados. Não parece, pois, haver um "problema da procriação" no caso de animais não humanos, ou motivos para ser antinatalista no caso de gatos e cachorros. O nascimento de um animal não humano não é tão moralmente problemático quanto o de um humano, ou não o é em absoluto.

E no que se refere ao morrer de animais não humanos? Até agora sabemos que os animais não humanos não têm inabilitação moral, mas apenas os dois primeiros tipos de sofrimento: eles só sofrem dores e sentem tédio, como

os humanos. (É claro que há diferenças: Heidegger dá ao tédio humano uma dimensão existencial riquíssima que não seria atingível por um animal não humano. E Lévinas diz coisas sobre a dor que são especificamente humanas. Mas isso não nega o fato de que os animais não humanos, em seu específico nível vital, sofrem dores e se entediam). Em estado selvagem, ou mesmo em cidades, animais não humanos padecem sofrimentos por parte de outros animais não humanos que os atacam ou matam. Dificilmente um animal não humano morre de morte natural nesse ambiente, mas isso não coloca nenhuma questão ética. A questão ética crucial é se nós, animais humanos, temos o direito de fazer sofrer ou de matar animais não humanos com essas características (ou seja: se animais com inabilitação moral e moralmente desvaliosos podem fazer sofrer ou matar animais sem inabilitação moral e valiosos em seu próprio registro vital).

Manipulação e prejuízo de animais (humanos e não humanos)

Em alguns momentos deste livro eu disse que os humanos *se comportam* como animais não humanos no específico nível de suas capacidades, no sentido de humanos serem expansivos e agressivos com outros animais humanos e não humanos utilizando seu enorme cérebro para dominar e destruir, assim como animais não humanos usam suas garras e dentes. Isso é sustentável, mas esse comportamento jamais tornará animais humanos em não humanos, embora os instale perfeitamente dentro da animalidade, como um tipo peculiar de animal, que procria e depreda como qualquer outro animal, ou ainda de maneira pior (procria e mata irresponsavelmente, por puro prazer

autocentrado).[37] Os humanos são, pois, animais, mas um tipo de animal que nunca pode reduzir-se a outro tipo, a não ser metaforicamente.

Certamente, os animais humanos fazem artes e ciências e têm religiões, o que pareceria elevá-los a um nível "superior"; mas tudo o que os humanos fazem, mesmo o mais sublime, é utilizado competitiva, expansiva e agressivamente dentro de comunidades cheias de conflitos, discriminações e mecanismos de eliminação. As artes são belas, mas os artistas não; as comunidades de artistas são um inferno de rancores, ressentimentos e invejas; e o mesmo acontece em todas as comunidades humanas, mesmo as religiosas que pregam o amor universal. Então, mesmo nos patamares mais sublimes de suas ações e atividades, os animais humanos comportam-se com a mesma agressividade que os animais não humanos, ou de uma forma ainda pior, mais refinada e mais cínica.

Além das fenomenologias da inabilitação moral que já examinamos, e que mostram as atrocidades que humanos fazem com outros humanos, se poderia fazer uma fenomenologia sobre o comportamento atroz dos humanos com os animais não humanos, desde a caça por esporte e a tortura gratuita, até as indústrias de alimentação de animais. Já contamos com essas ricas fenomenologias negativas a partir, pelo menos, do clássico de Peter Singer *Libertação animal*. O animal humano deu-se sempre o direito de submeter, perseguir, provocar sofrimentos, destruir e devorar animais não humanos para seu prazer ou para satisfazer alegadas necessidades. A leitura desse livro de Singer e de muitos outros significa assomar-se a um verdadeiro museu dos horrores, quase impossível de descrever em toda sua crueldade. À primeira vista, o maltrato dos animais não humanos por parte dos humanos pareceria constituir um dos cenários de sua inabilitação moral, mas veremos que dizer isso apresenta problemas.

[37] "O animal que mata com menos motivo para fazê-lo é o animal humano [...] Seres humanos matam outros animais por esporte, para satisfazer sua curiosidade, embelezar o corpo e satisfazer o paladar. Seres humanos também matam membros da própria espécie por ganância ou poder" (SINGER, 2004, p. 253).

Pois surge um problema inicial, no pensamento negativo, para qualificar de moralmente abjeto esse comportamento dos humanos com animais não humanos. Como estes carecem de inabilitação moral, o sofrimento infligido a eles não pode ser qualificado moralmente da mesma forma que o sofrimento infligido a outros seres moralmente inabilitados (como os indígenas da América ou os judeus da Europa). É problemático qualificar de imoral uma relação entre seres com dimensão moral e outros sem ela. Há aqui uma assimetria e falta de reciprocidade que torna complicada a formulação de relações éticas com animais não humanos.

Há que se perguntar em que termos, na abordagem ético-negativa, esses atos poderiam ser moralmente criticados, julgados e condenados, dado o fato radical de os animais carecerem de inabilitação moral. De que forma nós, como seres morais (o que, em ética negativa, significa: nós, como seres que fracassamos em ser morais) poderíamos ser morais com seres não morais. Se podemos, de alguma forma, estabelecer relações morais entre esses dois tipos de animal mesmo sem reciprocidade, mesmo quando uma das partes da relação não tenha ideia do que significa ser moral ou ser tratado moralmente.

Para esclarecer melhor esse importante ponto: quando definimos a exigência moral para animais humanos, utilizamos a AEF, que se desdobra em duas exigências básicas: não manipular e não prejudicar. *Ab initio*, pareceria que *podemos* estender essa dupla exigência aos animais não humanos: não deveríamos utilizá-los apenas para nosso proveito, e não deveríamos infligir-lhes sofrimento (sobretudo gratuito, como na caça e na pesca, mas também na produção de alimentos). Mas o problema não é se podemos fazer isso (pois é evidente que podemos), mas se *devemos* (se somos moralmente obrigados a) fazê-lo, tratando-se de animais sem dimensão moral. É fato que os manipulamos e prejudicamos, tal como os humanos manipulam e prejudicam outros humanos em discriminações, perseguições e extermínios. Mas estes são moralmente inabilitados (mesmo que, seguindo os famosos exemplos de

Singer, um macaco adulto possa ter mais inteligência que um bebê seriamente inválido, ainda assim um bebê humano doente é moralmente inabilitado – de fato, a sua doença fatal é uma manifestação da sua falta de valor estrutural, da qual a inabilitação faz parte – e o macaco não). Isso torna difícil julgar e condenar moralmente o prejuízo e a manipulação dos animais humanos em relação a animais não humanos. As diferenças estruturais persistem.

É curioso que nos preocupemos tanto com nossa conduta ética com animais não humanos, sendo que a tese da inabilitação mostra como nunca conseguimos realmente ser éticos com outros animais humanos. A respeito disso, é interessante observar que pareceria haver uma maior facilidade de humanos lidar com não humanos domésticos e de estimação, que com outros humanos; pois não entramos em conflitos intermináveis com animais não humanos como nos acontece com humanos, e sabe-se como muitos humanos preferem rodear-se de gatos ou cachorros ou mesmo de peixes ou tartarugas do que conviver com outros humanos. Precisamente, parece que nossas relações com animais não humanos é mais fácil porque não há reciprocidade, porque há assimetria, e, portanto, não há "cobranças" morais perante eles. Como se tranquilizasse o fato de nós, humanos, colocarmos as condições da relação sem ter de negociar nada com a outra parte, que seria puramente beneficiária. (Uma tranquilidade semelhante à que sentem os progenitores a respeito de uma criança pequena que, em vários aspectos, é tratada como um animalzinho gracioso).

Mas curiosamente, em lugar de se aproveitar disso, os humanos têm sido extremamente cruéis (não "moralmente inabilitados", porque não se aplica essa categoria) com animais, tanto ou mais que com outros humanos. Eles têm estendido sua desconsideração por outros humanos também para não humanos, e inclusive utilizado os animais não humanos como uma espécie de laboratório subterrâneo de atrocidades que, na verdade, os humanos gostariam de fazer a outros humanos. E, precisamente, o salvo-conduto para poder atormentar e matar outros humanos têm sido a sua "perda de humanidade",

levar aos humanos – magicamente – a um plano onde virariam "animais" (não humanos) tornando-se, portanto, suscetíveis de serem atormentados ou mortos sem problemas. Os colonizadores fizeram isso com os indígenas.

Temos agora todos os elementos para tentar pensar, dentro da abordagem ético-negativa, como poderíamos conceber relações éticas de humanos com animais não humanos.

Como tratar eticamente animais que estão fora da dimensão moral?

Que tipo de moralidade ética (se alguma) a respeito dos animais não humanos pode ser pensada a partir do pensamento negativo? E mais especificamente: como deveríamos nos posicionar, na perspectiva negativa, diante do mau tratamento de animais não humanos por parte de humanos?

O problema ético fundamental, estabelecido entre humanos moralmente inabilitados, reside na possibilidade de os humanos, tentando compreensivelmente se proteger da situação terminal na qual foram assimetricamente lançados pelos seus progenitores, não prejudicarem e manipularem outros humanos em sua fuga (o que eu tenho chamado fuga heterocida no intramundo, na qual atropelamos os outros). Será mérito dos humanos não fazer isso, ou fazê-lo minimamente. Na ética negativa, nós não podemos, como Singer e outros dizem, simplesmente "estender" a exigência ética para abranger também os animais não humanos nessa recomendação de não atropelar. Não podemos aplicar a ética diante de seres moralmente inabilitados a seres que não têm essa possibilidade. Mas, de fato, um dos recursos que os humanos têm utilizado para fugir da terminalidade de seu ser e dar valor a si mesmos é atormentar e servir-se dos animais não humanos (além de fazê-lo também com humanos). Esse comportamento cruel não poderá ser julgado e condenado por categorias negativas?

Os humanos utilizam os animais não humanos para tentar dar-se valor, para fugir do mal-estar profundo da existência, da frustração de ser-terminal, tentando usufruir do poder intramundano que conseguiram acumular. Só que com animais não humanos eles têm mais "carta branca", pois se trata "apenas" de animais. O humano parece estar muito orgulhoso de sua "superioridade" sobre os outros animais e tenta se manter distante deles e sentir o prazer de submetê-los e matá-los. Os animais não humanos fornecem um cenário muito apropriado para visualizar o que os humanos gostariam de fazer com outros humanos, mas não podem (embora às vezes consigam), como no episódio chamado de "massacre dos gatos", na França do século XVIII, em que um grupo de operários ressentidos assassinou um enorme número de gatos na impossibilidade de assassinar seus patrões exploradores e ociosos, que era o que realmente queriam.[38]

O prejuízo e manipulação infligidos a animais não humanos é o mesmo, no corpo da vítima, que aqueles aplicados a humanos. Isso toca a nossa sensibilidade (se ainda tivermos alguma), sentimos pena, constrangimento e algo de culpa, e nos desagrada (se ainda tivermos sentimentos) ver animais não humanos sendo maltratados para nosso inteiro benefício. Mas, no pensamento negativo, sentimos dificuldades em estabelecer "deveres" com os animais ou "direitos" dos animais num âmbito em que lidamos com seres sem inabilitação moral (talvez para fortuna deles). Sentimos que os humanos agem de maneiras erradas pelo fato de utilizarem animais não humanos para fugir da sua terminalidade, tanto quanto é errado utilizar outros humanos para isso. Entretanto, não sabemos como proteger animais não humanos desse atropelamento, pois eles não estão amparados pela "inviolabilidade negativa", que vigora apenas entre seres moralmente inabilitados (no sentido de que humanos não podem prejudicar ou manipular outros humanos por

[38] "Estes malvados não podem matar os patrões, então mataram minha gatinha". (DARNTON, 2014, p. 140).

não terem mais valor do que suas vítimas, por partilharem com elas o mesmo desvalor estrutural). Isso não se aplica a não humanos. Como vimos, o valor dos animais não humanos pode até ser maior que o de animais humanos, mas, em todo caso, não o mesmo, e a inviolabilidade negativa não se aplica a eles.

Que fazer com animais não humanos? (Primeira linha de argumento)

Num primeiro movimento de pensamento, poderíamos tentar ver o que acontece se tentarmos aplicar aos animais não humanos, por analogia externa, as mesmas exigências éticas e interdições estabelecidas para humanos. Para outros humanos, como se recordará, a exigência ético-negativa se desdobrava em três subexigências básicas: "não colocar o outro no lugar do não ser", "dispor-se para a morte" e "viver minimalmente". Haveria a tentação de simplesmente "alargar" isso para abranger também animais não humanos. Mas as diferenças abissais entre humanos e não humanos o impedem. É problemático considerar os animais não humanos como "outros" diante dos quais teríamos obrigações éticas. Muito menos teria sentido considerá-los culpados da mortalidade do ser. Entretanto, algo disso acontece, mesmo que analogicamente. Quando humanos maltratam animais não humanos também os colocam, de certa forma, como obstáculos a serem removidos, como se esses animais atrapalhassem o bom viver, como se fossem odiados por terem trazido o mal-estar profundo da terminalidade para o mundo. (Os gatos, em particular, foram muitas vezes vistos como demoníacos e ligados à bruxaria).

Os animais não humanos são usados para descarregar frustrações e colocar reivindicações orgulhosas e onipotentes. Disso poderia surgir, talvez, uma exigência ética de não colocar animais não humanos no lugar do não ser, mas ainda resulta estranho considerar os animais como estruturalmente "inocentes", sendo que eles vivem num registro em que tampouco podem ser culpados ou constituírem-se em meu inferno. (Quando isso acontece, como no caso

de Moby Dick, há uma poderosa projeção de traços humanos no animal não humano). Tampouco podemos estabelecer uma "solidariedade negativa" com animais não humanos, pois tudo isso pressupõe a dimensão moral.

No que se refere ao "dispor-se para a morte", resulta bastante estranho considerar que, num confronto mortal com um animal não humano, deveríamos nos deixar matar por ele, que estaríamos dispostos a deixar-nos matar por um animal não humano. Isso não é absurdo nem inimaginável, se lembrarmos, por exemplo, dos impressionantes relatos de Jack London sobre as relações de homens com cachorros; em certas circunstâncias dramáticas, a vida de um cachorro torna-se extremamente vital, e alguém pode estar disposto a dar a sua vida por ele. Dar a própria vida por um animal não humano não é inimaginável.

Por fim, no tocante ao "minimalismo vital", animais podem naturalmente ser incluídos nessa forma de vida, especialmente como recurso de afeto e cuidado a um ser vivo sem precisar ser da mesma espécie e, especialmente, sem tê-lo gerado. Um viver isolado e disponível pode incluir animais de estimação ou de defesa. As relações com animais estão menos sujeitas ao desgaste e ao conflito. (Nos imaginários vigentes, alguém que se rodeia de animais em lugar de formar família e procriar é visto como alguém exótico e "egoísta", mas dentro da abordagem negativa, animais podem fazer parte de um viver ético minimalista de uma maneira que filhos não conseguem).

Como vemos, as três exigências éticas são aplicáveis a relações com animais não humanos, mas sempre de uma maneira um tanto forçada e analógica. Para reforçar esse ponto, pode ser interessante ver se a total interdição de matar humanos na ética negativa poderia "estender-se" também a animais não humanos. Como podemos lembrar (vide seção 2.4), no caso de humanos, falamos que o heterocídio é interditado por três motivos: por ofender a autonomia de quem é eliminado, por agredir a igualdade estrutural com a vítima (por termos todos o mesmo desvalor), e por apagar, ao mesmo tempo, todos os papéis sociais da vítima. Esses critérios pareceriam não se aplicar a animais

não humanos: os animais não têm "autonomia" no mesmo sentido que um humano, não têm estruturalmente o mesmo valor que um humano (não têm inabilitação moral nem criação reativa de valores positivos), e eles não têm algo que possamos chamar "papéis sociais" no sentido em que humanos os possuem. Entretanto, os animais têm, por analogia, certo tipo de "autonomia", no sentido de querer fazer certas coisas (como esticar as asas, tomar banho de areia, mergulhar em águas ou buscar alimentos); eles têm vontades, desejos e interesses, embora nunca no mesmo sentido dos humanos.[39]

Certamente, não se pode julgar ou condenar a morte de animais não humanos em virtude de terem o mesmo desvalor estrutural do que nós, pois já vimos que isso não é o caso. Não temos o mesmo desvalor e, portanto, não somos negativamente invioláveis um para o outro, em nenhum sentido. Por fim, os animais não humanos desempenham, sim, certos papéis sociais em suas comunidades, no sentido de organizações, hierarquias, membros notáveis, etc. (Isso acontece entre porcos, galinhas, e até entre insetos como as abelhas). Mas trata-se de algo sensivelmente diferente dos papéis sociais que um humano desenvolve, e que nos impede matar legitimamente nem mesmo um bandido, pois ser bandido é apenas um dos papéis sociais que esse humano que matamos desempenha.

Que fazer com animais não humanos? (Segunda linha de argumento)

Ora, essa linha de argumento – bem criticada por Savater (2013, p. 42) – para estabelecer relações éticas com animais não humanos, tentando aproximar animais humanos de não humanos e insistindo em pretensas semelhanças, parece irritantemente imprecisa e analógica. Outra linha de argumento, que me parece

[39] Autores como Fernando Savater (2013, p. 26) negam que os animais não humanos possam ter genuínos "interesses".

mais promissora, consiste em renunciar abertamente a estabelecer relações éticas com animais não humanos, pelo menos no mesmo sentido que com humanos, abandonando a ideia de que se trataria apenas de "alargar" o escopo das mesmas exigências éticas para abranger também outros animais. Talvez seja conveniente renunciar a essas relações éticas com animais não humanos e pensar em outro tipo de relação não ética, ou em outra maneira de entender a ética, diferente da formulada pela AEF. Deixar de esticar as categorias morais para que se ajustem ao específico modo de ser dos animais não humanos.

Para isso, uma maneira seria voltar à díade à qual os animais não humanos estão submetidos: dor e desânimo, deixando de fazer esforços desesperados para eles serem abrangidos por uma ética pensada para a tríade humana do sofrimento. Fiquemos com os sofrimentos que estão inequivocamente presentes nos animais em geral, sem precisarmos tentar analogias mirabolantes (como a de tentar achar uma autonomia nos animais não humanos, ou, no viés de Singer, considerá-los "pessoas", etc.). Assim como os humanos sentem um mal-estar natural diante de dores e desânimos, também os animais o sentem. Tampouco os animais não humanos gostam de sofrer, de serem perseguidos e destruídos, e lhes incomoda ficar sem fazer nada (como acontece com galinhas alimentadas artificialmente, que ficam entediadas e tornam-se agressivas com suas semelhantes).

Não parece demasiado estranho considerar como uma exigência *ética* em relação aos animais não fazê-los sofrer – não provocar-lhes dor ou tédio – e não eliminá-los apenas para nosso benefício ou prazer. Mas é uma exigência ética *nossa*, perfeitamente unilateral, que temos *perante* esses animais, mas não *junto com eles*. Parece inevitável que, para gerar essa atitude moral tenhamos que fazer valer não a nossa "superioridade", mas nosso traço distintivo: ter dimensão moral e inabilitação. Mas utilizamos esse traço em benefício dos animais não humanos, e não para depredá-los. Se ainda quisermos estabelecer relações éticas com eles, somos obrigados a tomar essa atitude sem qualquer simetria ou reciprocidade da outra parte. Apenas a mudança de

comportamento dos animais não humanos (de uma vida miserável a uma vida em que eles possam desenvolver atividades que lhes agrada) seria uma espécie de "aprovação" de que nosso comportamento para com eles foi correto. Mas aqui estamos utilizando outra noção diferente de "ética", já que não exige reciprocidade ou simetria. Cabe aqui uma decisão sobre falar de um referencial ético diferente, ou de manifestar que, em nossas relações com animais não humanos, não nos movimentamos já dentro da ética.

Eu tenho tendência a transitar este segundo caminho. Não existe nenhum drama em declarar que não podemos ter relações *éticas* com animais não humanos. Isso não implica que seremos cruéis com eles ou que os trataremos de qualquer forma, apenas assinala o fato de o modo de ser – e de padecimento terminal – de animais humanos e não humanos serem diferentes, e não permitir estritas relações éticas (sem ter de modificar sensivelmente essa noção). Significa isso que podemos matar animais não humanos por puro prazer, como na caça, ou na tortura gratuita de animais? Não! Podemos, baseados em nossas evidentes diferenças, decidir ter cuidados para que esses animais não sofram. Não tem nada de errado assumir o caráter fatalmente assimétrico das nossas relações com eles, *mas em lugar de aproveitar-nos do nosso poder para destruir esses animais, usá-lo para proteger aqueles que não podem defender-se e estão inteiramente em nossas mãos*. Não tem nada de errado em que, estando os animais não humanos submetidos apenas a uma díade de sofrimento (dor/desânimo), as nossas relações com eles se estabeleçam, precisamente, nesse nível mais elementar – que partilhamos com eles – , assumindo não atitudes éticas, mas atitudes de preocupação e cuidado, fazendo tudo para protegê-los de outros animais não humanos e especialmente da sevícia dos animais humanos.

No Brasil, vivemos numa sociedade fundamentalmente afetiva que dá muito mais valor ao amor que ao respeito. Mas, seguindo uma trilha kantiana, o que a ética exige de humanos a humanos é sobretudo respeito, e não amor. Contrariamente ao imaginário popular, dar apenas amor a um ser humano

é muito pouco. Mas, no caso de animais não humanos, talvez afeto seja o máximo que podemos dar-lhes (embora não o pegajoso afeto que muitos descarregam sobre seus "bichos de estimação"), já que eles, por carecerem de dimensão moral, não podem ser "respeitados", nem podem estritamente ter "direitos" (apesar de usar-se e abusar-se desse linguajar). O mesmo que os movimentos de libertação animal exprimem com o jargão dos direitos dos animais pode-se conseguir mediante o afeto, a atenção e o cuidado. Não precisamos gerar relações éticas com eles, que sempre parecem muito artificiais.

Usando parcialmente uma terminologia de Savater (2013, p. 40), podemos dizer que com os animais devemos manter um *trato*, no sentido de aprender a lidar com eles em seu benefício, ou, pelo menos, em seu não malefício. Isso foge de dois extremos: o contrato, que somente podemos estabelecer com outros humanos; e o maltrato, a depredação dos animais não humanos por parte de humanos. Não podemos assinar contratos com animais não humanos, pois isso exige a reciprocidade, a simetria e a dimensão moral; mas isso não significa que os maltratemos. Poder-se-ia dizer que decidir não ter relações éticas com animais humanos, mas relações de bom-trato, é, ela mesma, uma decisão ética, talvez a única que podemos ter com animais sem dimensão moral.

## Terminalidade do vegetarianismo

Um problema crucial, longamente debatido, que se apresenta é, claro, o da alimentação humana, especialmente em torno da verdade ou falsidade da premissa: (P) "Os humanos precisam de proteínas animais para sobreviver, para manter uma boa saúde e garantir uma vida longa e produtiva". Não há consenso em torno de (P). Cada uma das partes afirma taxativamente que "é fato" que não se pode viver saudavelmente sem comer animais, ou, pelo contrário, que sim é perfeitamente possível prescindir de alimentação animal. Acredito, lembrando o que foi dito no prefácio, que ambas as atitudes possam

sustentar-se dentro de diferentes *Gestalten*, sem que uma das partes consiga refutar a outra de maneira definitiva (tal como o pensa a lógica afirmativa usual). Qualquer decisão a respeito – por exemplo, tornar-se vegano ou parcialmente vegetariano ou comer carne moderadamente, ou comer carne à vontade – ficará dependente de alguma *Gestalt* e de certos pressupostos, crenças e premissas.

Não pode, pois, ser considerado antiético aquele humano que não se convenceu dos argumentos de que (P) seja falsa e continua comendo animais, inclusive de forma mínima, fazendo o que ele, honestamente, acredita ser necessário para sua saúde e a de outros humanos próximos. Em lógica negativa, não deveríamos considerar esse humano como um "ignorante", pois a questão, apesar do que declaram as duas partes, continua controversa (depende do que se entenda por uma "vida saudável", por "vida produtiva", etc.).

Por outro lado, as ponderações morais não podem apenas levar em conta um único fator da existência (nesse caso, o bem-estar dos animais não humanos), mas deverá considerar muitas coisas. Mesmo alguém convencido da falsidade da premissa (P), e abstendo-se, em geral, de comer animais, pode ter de fazê-lo quando outros fatores se apresentem (por exemplo, comer animais para salvar a vida de um grupo de humanos ilhado depois de um acidente, ou mesmo em circunstâncias menos dramáticas: por exemplo, num jantar de solidariedade com colegas em que a comunidade considera importante que eu coma junto com eles). Se a ética nos auxilia a não sermos cruéis com os outros animais (humanos ou não humanos), temos que compreender que podemos ser cruéis sendo carnívoros ou sendo vegetarianos. Não manter princípios demasiado rígidos e inalteráveis em nenhum sentido.[40]

[40] Sempre pensei isso no caso, por exemplo, dos alcoólatras regenerados, que passam do consumo compulsivo e irresistível de álcool ao extremo de não provar uma gota de álcool, como se beber álcool moderadamente fosse impossível tanto para os alcoólatras ativos quanto para os regenerados. O tratamento antialcoólico utiliza, afinal de contas, a mesma tendência viciosa do "tudo o nada" num sentido menos prejudicial. Não consegue que o ex-alcoólatra atinja um equilíbrio, mas apenas que se desequilibre para o lado da abstinência total. O mesmo pode aplicar-se a Agostinho de Hipona, que

Se alguém continua comendo carne porque, apesar de lamentar terrivelmente o mau trato dos animais, pensa honestamente que ela lhe faz falta, pode lutar para que os animais sejam bem-tratados até o momento da sua morte para servir depois de indispensável alimento. Só que, na ética negativa, isso enfrenta um contra-argumento importante: nessa ética a própria sobrevivência não é motivo ético. Se fosse mostrado que matar animais para comer é inadequado, o argumento de que só comendo animais sobreviveremos (tendo uma boa saúde e uma vida longa) não é eticamente justificado. O correto seria abster-se de comer carne animal e assumir as consequências (ter uma saúde menos boa, uma vida mais curta, etc.), na hipótese de que a premissa (P) fosse aceita como verdadeira fora de qualquer dúvida.

Outra questão ético-negativa importante é que a ideia da terminalidade do ser é avassaladora, no sentido de não haver nada que os humanos possam fazer para evitá-la de maneira segura. Assim, tornar-se totalmente vegetariano (como Singer) ou parcialmente vegetariano (como Hare) não libera ou isenta do avanço inexorável da terminalidade. Vegetarianos estão também submetidos a ela, de uma forma ou outra. Eles apenas conseguirão, talvez, evitar as mortes mais típicas dos carnívoros; ou, como gosto de dizer, terão conseguido trocar uma morte vermelha por uma morte verde. Os vegetarianos enfrentarão todos os problemas da sua dieta, como os carnívoros. Não existe no mundo humano nenhuma garantia de saúde, vida boa, vida longa, etc., baseadas na alimentação, mas apenas loterias e apostas que podem espalhafatosamente fracassar.

Vou resumir a minha reflexão sobre animais: 1) animais humanos e não humanos são estruturalmente diferentes por terem terminalidades diferentes: os humanos estão submetidos a uma tríade de sofrimentos, e os não humanos

passou de uma vida devassa e promíscua para uma vida monacal e ascética. Isso deveria aplicar-se também ao dilema carnívoro-vegetariano. Não assumir princípios rígidos em qualquer direção. O bem-estar dos animais não humanos deve ser atendido, mas dentro de uma complexa rede em que outras preocupações sobre bem-estar também são relevantes.

apenas a uma díade; 2) isso impede ter relações éticas (ou de contrato) com animais não humanos, atribuir-lhes direitos ou atribuir-nos deveres a respeito deles; 3) as tentativas de, por analogia, aplicar os critérios éticos em animais não humanos são possíveis, mas artificiais e forçadas; 4) pelo fato de não poder haver contrato com animais não humanos, o trato de humanos com animais não humanos tem se caracterizado pelo maltrato, a crueldade e a total indiferença pelo sofrimentos desses animais; 5) a forma de lidar com essa situação é a seguinte: abrir mão de relações éticas com animais não humanos e manter com eles relações de cuidado, afeto e preocupação, lutando contra a política do maltrato, na direção de um "trato" (não "ético", mas cuidadoso), sempre ponderado junto com outros fatores relevantes.

Essa atitude ético-negativa foge de todo "especismo", no sentido de algum favorecimento sistemático de interesses humanos sobre as necessidades dos animais não humanos. Pois em casos dilemáticos, sempre se poderá ponderar o que é mais importante: o respeito que um humano nos exige ou a preocupação e cuidado que um animal não humano nos demanda. O que acontece se, num incêndio, só podemos salvar um ancião inválido ou cinco gatinhos que acabam de nascer? Ou, menos melodramaticamente, devemos destinar mais verbas para salvar da extinção certas espécies animais raras em perigo, ou gastar esse dinheiro num programa de reintegração de delinquentes na sociedade? Eu acredito que esses dilemas sejam graves e importantes, mas não têm nada a ver com o fato de mencionarem-se neles animais não humanos. O mesmo dilema do incêndio se colocaria se só pudéssemos salvar um ancião inválido ou um menino pequeno; ou se tivéssemos que decidir entre dar verbas para reeducar delinquentes ou para salvar patrimônios históricos. Em qualquer caso, haverá muitas opiniões, atitudes e decisões opostas. Trata-se, em qualquer caso, de dilemas trágicos, porque teremos que sacrificar alguma coisa, humana ou não humana. Mas em cada caso faremos uma

ponderação e apresentaremos argumentos. Nunca decidiremos automaticamente em favor dos humanos em detrimento de não humanos ou vice-versa.

### 4.6 Aborto não é o mesmo que abstenção

*Um argumento ético-negativo contra o aborto*

Vemos uma confusão frequente entre abstenção de procriar e aborto. Trata-se de questões (bio)éticas totalmente diferentes. Seria um erro aplicar à questão do aborto as mesmas linhas de argumentação desenvolvidas em torno da abstenção. Vou tentar apresentar uma possível atitude ético-negativa diante da tão debatida questão do aborto.

A ética negativa se situa, em geral, como uma postura antiaborto, e mostrarei que isso não apenas não é contraditório com a sua postura antinatalista, mas plenamente congruente com ela. Já de início, deve ser particularmente claro que meu argumento antiaborto não utiliza a ideia conservadora – fortemente atacada por Peter Singer – da "sacralidade da vida", e nem mesmo a ideia mais fraca de um "valor da vida", já que a abordagem negativa sustenta que não existe nada como "valor intrínseco da vida humana", mas, pelo contrário, há um mal-estar profundo no próprio plano do ser. Pelos argumentos apresentados nesse capítulo, tampouco se apela para qualquer caráter pretensamente "sagrado" da paternidade, pois temos demasiados motivos – como já visto – para duvidar eticamente da procriação e da educação de filhos.

Mas aqui, talvez como nunca, é indispensável lembrar que, no contexto da argumentação informal, os argumentos nunca são totalmente conclusivos. Eles dependem: da significação dada aos termos-chave, das premissas aceitas como verdadeiras e dos tipos de *sequitur* lógico que se aceitem. Em particular numa lógica negativa, é possível, por vias alternativas, chegar a conclusões contrárias ("O aborto é moral", "O aborto é imoral") e ambas

estarem corretas, dependendo dos respectivos pressupostos e conexões dentro da rede de argumentos. Isso significa que eu jamais escreveria uma frase como a já citada de Peter Singer, sobre haver uma "resposta inequívoca" para a questão do aborto, de tal forma que "os que assumem um ponto de vista diferente estão simplesmente equivocados" (SINGER, 1994, p. 147). Essa é uma maneira arrogante de referir-se a uma questão complexa, que jamais poderia ser resolvida definitivamente numa única linha de argumento.

Pelo mesmo motivo, evito qualquer um dos giros afirmativos de expressão, comuns em autores como Michael Tooley (em seu famoso artigo "Aborto e infanticídio"), tais como: "A tendência de usar 'pessoa' e 'ser humano' de maneira intercambiável", "Essa defesa do aborto *é insustentável*", "Ocupemo-nos agora de encontrar *uma refutação direta* do princípio de potencialidade", "O princípio de potencialidade *é inaceitável*", "Sustentarei que esta *não é a conclusão correta*", "É óbvio que isso seria *cometer um grave erro*", e expressões semelhantes, que, em pleno exercício de lógica afirmativa, pretendem encerrar definitivamente uma linha de argumentação a partir de outra.

Antes de apresentar o argumento antiaborto propriamente dito, há que se diferenciar *ab initio* as temáticas da abstenção e do aborto. (Mais adiante retomarei a questão com novos subsídios). A abstenção lida apenas com a ideia de ter ou não ter filhos e, quando decidimos não tê-los, não eliminamos nada, apenas decidimos não dar os passos que conduziriam para o nascimento de um novo ser. No aborto, pelo contrário, já temos *algo* diante do qual temos que nos posicionar. Não interessa por enquanto o que seja esse *algo*; importa apenas a sua diferença em relação a *nada*. Nem o mais ardente pró-aborto poderá negar que, nas situações em que analisamos o tema do aborto, há *algo*, enquanto que esse algo não existe na situação de abstenção, ou seja, no caso daqueles que estão apenas pensando em *não* ter filhos.

Mesmo que seja controverso o que esse *algo* possa ser, já esse próprio caráter controverso aponta para *algo* acerca do qual teríamos que adotar uma

posição, seja ela qual for. A diferença crucial é que na abstenção não temos *nada*, e no aborto, temos *algo*. E o problema não é comparar esse algo com outros algos, mas com *nada*. Na situação de aborto, *há, ontologicamente, algo que eliminamos*, seja como for que considerarmos a natureza do que está sendo eliminado. Consequentemente, coloca-se, nesse caso, o caráter ético ou não ético do ato de eliminação (seria dispensa, expulsão, assassinato?), enquanto que, na situação de abstenção de procriar, não há nada diante do qual tenhamos que nos posicionar e com o qual possamos ter alguma relação de respeito, consideração pelo seu sofrimento, curiosidade sobre seu *status*, etc. Isso significa que os recursos argumentativos utilizados para a abstenção não servem aqui, mesmo que possam achar-se superposições parciais.

O argumento antiaborto aqui apresentado não é original em seu arcabouço. Ele poderia considerar-se como uma espécie de *sofisticação do argumento tradicional antiaborto utilizando elementos de ética negativa*, como "terminalidade do ser" e "desvalor estrutural", além de alguns elementos de filosofia da existência. O argumento é o seguinte:

P1. É ético-negativamente errado o heterocídio, entendendo por tal a eliminação, ativa ou passiva, de um humano diferente de nós em atenção exclusiva ao nosso benefício, considerando-o como obstáculo rejeitável e descartável.

(Observação: Esta premissa apoia-se nos argumentos apresentados na seção 3.4. do capítulo 3. Nenhum humano pode alegar, de maneira fundada, uma prerrogativa para impor sobre a autonomia de outro humano a maneira como este deverá posicionar-se diante da terminalidade de seu ser. Ele deverá ser deixado livre para criar valores intramundanos da maneira que ele quiser e puder, para construir a sua resistência ou mesmo a sua desistência diante da sua terminalidade).

P2. É, em geral, eticamente adequado tentar favorecer o ser humano mais desamparado, aquele que não pode se defender, o mais indefeso e necessitado.

P3. Um nascituro é já um *algo* jogado ali de maneira gratuita e contingente (no sentido de que poderia não ter sido gerado), um *algo* humano (no sentido de um germe de algo humano, e não gatuno ou canino ou vegetal) e um *algo* de natureza terminal, que começa a terminar desde o início e a terminar especificamente como um ser-terminal humano (não tem o mesmo desgaste que um animal, uma planta ou uma coisa).

P4. Um nascituro é, em geral, na situação de gestação, gravidez e nascimento, o mais desamparado.

Conclusão: portanto, é, em geral, ético-negativamente errado eliminar um nascituro.

Aqui as principais novidades estão concentradas na premissa P3, mas há outras modificações importantes em outros pontos do argumento, que vou apontar de maneira sequenciada.

O argumento precisa, para deslanchar, de uma premissa maior que seja uma versão do "Não matarás!". A P1 pretende ser uma versão ético-negativa dessa tradicional regra de interdição de matar. É importante notar que a interdição do heterocídio não provém do fato de a vida da vítima ser "valiosa", mas do fato de nem eu nem ninguém termos nenhum valor maior que nos habilitaria a agir por cima da autonomia do outro. A interdição não surge de uma propriedade da vítima, mas do vitimário, sendo que ambos partilham uma mesma estrutura. Também é importante lembrar que quando matamos alguém eliminamos todos os seus papéis sociais, alguns dos quais podem ser benéficos para outros. Nessa linha de arguição é irrelevante a diferença

entre "eliminar explicitamente" e "deixar morrer". A omissão é um ato, no sentido de ser fruto de uma decisão que tem consequências. Ficar quieto é um modo do mover-se, e não agir uma forma do agir.[41] O deixar morrer é tão culposo quanto o matar ativo. Aqueles que deixamos morrer por falta de auxílios que poderíamos ter prestado são também nossas vítimas, e não reduzem a nossa imputabilidade.

P2 não é um princípio especificamente ético-negativo, mas um elemento trazido das éticas afirmativas usuais, bastante plausível pelo menos como regra *prima facie*. Mas o desamparo e a fragilidade devem ser vistos como características mutáveis e deslocáveis. A princípio, velhos, crianças pequenas e doentes aparecem como mais desamparados e indefesos, mas, em situações concretas, uma criança, um ancião ou um doente podem impor uma tirania numa casa, inclusive utilizando seu desamparo como arma. Igualmente, humanos pertencentes a grupos discriminados (como aleijados, homossexuais, negros, estrangeiros, etc.) aparecem, a princípio, como mais desamparados e desprotegidos que humanos pertencentes ao grupo hegemônico que os discrimina, mas também pode acontecer que esses grupos se prevaleçam da sua situação de discriminados para tentar ganhar direitos ilegítimos ou prerrogativas infundadas.

Povos que foram indefesos e frágeis num momento da sua história, como o de Israel, viraram atualmente poderosas fontes de violência. Entretanto, podemos manter o princípio como valendo *prima facie*, mesmo cientes de que alguém pode usar seu desamparo como recurso de dominação. Mesmo assim, o princípio parece razoável, se aplicado com uma flexibilidade que permita criticar hoje os defendidos de ontem, por ter-se produzido uma troca de papéis. Haverá que ter à mão argumentos materiais para provar que os casos específicos que nos interessam são realmente os mais desamparados e despro-

[41] Para essa ideia temos, por exemplo, tanto apoios "continentais", como a teoria sartriana da ação, quanto "analíticos", nas lógicas deônticas de Henrik von Wright.

tegidos, e, portanto, abrigados pelo princípio P2. No caso particular do aborto, terá que ser mostrado que o nascituro é o mais desamparado nessa situação.

Com P3 chegamos ao núcleo da questão. Pois o ponto crucial do "problema do aborto" tem sido o estatuto moral desse *algo* que *está aí* plenamente reconhecido e indiscutível. (A dúvida pode ser se esse algo é *alguém*, mas não que esse algo seja diferente de *nada*).

Uma ideia implícita na questão toda é que se esse *algo* não for estritamente humano então poderia ser eliminado sem problemas do ponto de vista ético (um elemento que já vimos presente na questão da guerra, da pena de morte e dos animais: pode-se matar o que não for humano). Isso é um pressuposto altamente problemático e controverso, pois poderíamos concordar que algo não é humano e não concordar com que, só por isso, seja legitimamente eliminável. Muitos acham que nem mesmo coisas inanimadas (como morros, vales, cursos de água, etc.) podem ser eliminadas (montanhas dinamitadas, rios secados), de tal forma que, mesmo mostrando que o que está dentro da mãe seja mera coisa, nem por isso estaríamos livres para eliminá-lo. Mas, por amor ao argumento, vamos aceitar esta muito temerária premissa, a de que poderíamos matar sem problemas algo que não seja humano.

Na discussão sobre aborto tem sido importante determinar o momento em que esse *algo* decorrente do que foi colocado no corpo da mulher pode ser considerado humano. E tem havido infindáveis discussões acerca de como determinar esse ponto. Aqui surge uma questão formal e uma questão material. A questão *formal* é que o argumento de ser antiético abortar no momento X pode ser formalmente adequado mesmo que seja difícil, ou mesmo impossível, determinar nitidamente esse momento X. Talvez essa determinação seja dada por ciências bem estabelecidas nas quais o filósofo é leigo, e das quais apenas aceitará os resultados; talvez nem seja uma questão filosófica, mas fatual. Mas, seja como for, o argumento sustenta que se algo está no ponto X, isso é já humano e não pode, portanto, ser eliminado dentro

de uma moralidade ética. Esse ponto é importante porque – como acontece permanentemente nas discussões sobre aborto – tenta-se rebater o argumento na base de que não se pode determinar esse momento X com toda certeza, que há sempre uma faixa cinza indecidível.

Aqui eu prefiro diferenciar a questão do motivo conceitual de legitimar certa conduta (nesse caso, o aborto) e as dificuldades técnicas para implementar esse motivo. Se descobrirmos conceitualmente que certa ação está errada em X, *ela não deixará de estar errada em X pelo fato de nós não dispormos de mecanismos ou métodos efetivos para determinar X*. Um problema prático não pode confundir-se com um problema conceitual. Por outro lado, se for tão problemático determinar nitidamente o momento X, aqui pode valer a máxima "*in dubio pro reo*": se estivermos em dúvida acerca de se aquele *algo* decorrente do que foi colocado no corpo da mulher é ou não um humano, e se for tão difícil determinar essa linha difusa, *então não deveríamos abortar*; pois numa situação de dúvida não deveríamos prejudicar o réu, nesse caso o feto.

A questão *material* é que dispomos, de fato, de mais de uma maneira de determinar o momento X *a partir da filosofia*, e não da ciência. Essa determinação tem ficado bloqueada ao longo do tempo devido ao predomínio de certa concepção do humano como agente racional, que vem da tradição grega e depois cartesiana, e da qual derivam os famosos "indicadores de humanidade", elencados por autores como Singer e Tooley. Esses indicadores são coisas tais como: ter consciência, ter preferências, ter desejos conscientes, ter sentimentos, ter experiências de prazer e dor, ter pensamentos, ter autoconsciência, ser capaz de pensamento racional, ter um sentido do tempo, poder lembrar seu próprio passado e estados mentais, poder visualizar o próprio futuro, ter interesses não momentâneos, envolvendo uma unificação de desejos ao longo do tempo, ser capaz de deliberação racional, poder fazer considerações morais para escolher entre possíveis ações, poder interagir com os outros, poder comunicar-se com sucesso, etc. Toda a arguição sobre aborto

tem enveredado pela trilha de descobrir em que momento aquele *algo* adquire *essas propriedades* e, com elas, a sua "humanidade", aquela que impediria que ele fosse eliminado. A situação é grave para o nascituro: ele terá que mostrar as suas credenciais cartesianas ou ser condenado à morte.

Nesse ponto, os antiaborto caíram direito na armadilha e continuaram a entender o ser humano como um "conjunto de propriedades", sendo levados a utilizar a controversa noção de "potencialidade" para tentar mostrar que, embora aquele *algo* não tenha, no momento t, aquelas propriedades, as terá num momento t + n, pelo qual se pode dizer que já as possui "potencialmente" em t. E não se pode eliminar humanos em potência, mesmo que não o sejam plenamente. Todo tipo de prevenções apareceram nesse ponto ao longo das discussões, do lado dos pró-aborto, por causa do termo "potencialmente", considerado como incuravelmente metafísico por relembrar a filosofia aristotélica do ato e da potência.

Isso pode ser falacioso se considerarmos que o metafísico é sempre certo uso de termos e não os próprios termos (assim, falamos de "substâncias químicas" sem ter de nos comprometermos com o "substancialismo" metafísico aristotélico-tomista). Utilizamos metafisicamente o termo "potencialmente" em expressões como "O mundo era desde sempre, potencialmente, uma criação do Absoluto", mas não em expressões como "Um filhote de cachorro é potencialmente um cachorro adulto". Não existe qualquer problema em usar o termo "potência" neste último sentido, perfeitamente empírico e não metafísico.

Ainda para reforçar esse ponto, é importante perceber também que, no caso das genealogias animais, e especificamente, humanas, essa potencialidade é necessária, não contingente. Isso significa que algo que foi gerado numa relação sexual humana não é potencialmente um humano de forma contingente, mas o é necessariamente (à diferença de relações não genealógicas, como, por exemplo, dizer que, em sua juventude, pela sua competência na liderança, Fernando Henrique Cardoso era, potencialmente, um bom presidente para o Brasil; o era de maneira contingente porque ele poderia não

ter sido nunca presidente). Pelo contrário, um ser gerado numa relação entre humanos é potencialmente um ser humano de maneira necessária, no sentido de que – como se costuma dizer – se o desenvolvimento não for interrompido ou impedido por razões externas, ele acabará sendo um humano.

(Uma analogia pode ajudar aqui: suponha que alguém está pensando em construir peças de mobília com a madeira de um conjunto de árvores num bosque; eu fico sabendo disso e, para impedi-lo [por algum motivo], queimo todas as árvores. Ora, as árvores não eram ainda peças de mobília – assim como os nascituros não são ainda humanos adultos –, mas eles iam se transformar em peças de mobília caso eu não queimasse as árvores, que eram a matéria prima das mobílias; ao queimar as árvores, mesmo que elas não sejam peças de mobília, eu prejudiquei a construção de mobílias com meu ato. Assim como posso dizer: "Ao queimar as árvores você prejudicou a mobília na qual elas iam se transformar", posso dizer: "Ao matar o nascituro, você prejudicou o humano no qual ele ia se transformar". Com o agravante de que, enquanto as árvores iam possivelmente se transformar em mobília [eles poderiam se transformar em outra coisa], um nascituro humano se transformará, sem qualquer dúvida, num ser humano).

Essa linha é bastante forte e plausível, mas temos uma maneira muito melhor de argumentar para determinar o momento X que precisamos para o argumento antiaborto: em lugar de aceitar a caracterização do humano em termos de propriedades e tentar depois mostrar que essas propriedades podem pertencer "potencialmente" – e de maneira necessária – a seres ainda incompletos, *podemos, pura e simplesmente, recusar a caracterização do humano em termos de propriedades*, e adotar outra caracterização do humano que não precise lançar mão da espinhosa noção de "potencialidade". De fato, na filosofia europeia contemporânea, a concepção do humano como baseada em propriedades de desenvolvimento intelectual e afetivo já tem sido fortemente contestada desde o referencial da filosofia hermenêutica-existencial. O texto

clássico anticartesiano está em *Ser e tempo* de Heidegger, no qual o filósofo alemão apresenta a sua concepção do humano como *Dasein*, como ser sem um ser definido, que tem que fazer historicamente seu próprio ser a partir da mais crua e nua facticidade e gratuidade. (Uma noção semelhante foi depois desenvolvida por Sartre em *O ser e o nada*).

Segundo essa concepção, os humanos não estão caracterizados por "propriedades" (como sim o estariam coisas e utensílios), mas por projetos existenciais temporalizados dentro de um específico "modo de ser". Esse modo de ser parte, radicalmente, de uma situação de facticidade, do estar jogado aí gratuitamente e sem sentido, numa finitude para a morte que coloca esse ser no meio de outros seres que o afetam. O existente é, em primeiro lugar, um ser padecente, objeto de atritos e de estímulos, muito antes de ser um sujeito organizador, plenamente consciente e "livre". Só mais tarde essa situação primordial de abandono e gratuidade obrigará o existente a elaborar um projeto que ele terá que tentar realizar, sempre sem um *télos* ou finalidade explícita e clara, sem o guia de um Bem ou de uma Natureza, mas inventando-se por meio de escolhas dramáticas e sem fundo.

O existente heideggeriano é um ser padecente, que não está norteado por um ideal racional sublime, mas é um ser angustiado que tem que responder por seu ser. Seu projeto é transcendente, no sentido de colocado sempre diante de tudo o que pretenda defini-lo, tal como o pretendem fazê-lo os "indicadores de humanidade". Nessa concepção, o existente está sempre além desses indicadores, e a existência é, em todo caso, aquilo que o existente consegue fazer com os indicadores dentro de um projeto temporal.

Eu poderia perfeitamente ter construído a premissa P3 com esses elementos existenciais. Nessa nova concepção do humano, embora *isso* decorrente do que fora colocado no corpo da mulher demore dias, semanas ou meses para se transformar em "viável", e demore anos para adquirir todos os "indicadores de humanidade", esse *algo* é já, desde sempre, *jogado aí gratuitamente e sem sentido*,

já tem toda a gratuidade e absurdidade de um existente, já é finito e para a morte, submetido a todas as ameaças da existência. É um padecente de ponta a ponta, não no sentido de sofrer, mas de ser passivo e passível de ter recebido um modo de ser característico do humano. (Os animais não são jogados ali gratuitamente; não faria sentido, na filosofia da existência, dizer que a vida de um animal é gratuita ou absurda, nem tampouco que os animais ou plantas sejam para a morte; essa é a particular maneira de ser daquele ser que chamamos existente (*Dasein*), e que, pelo que sabemos, só caracteriza o humano).

Assim, os "indicadores de humanidade" se apoiam numa concepção do humano como sujeito racional, como centro organizador; mas desde a filosofia da existência, muito antes de ser isso, o humano é um ser "jogado aí" gratuitamente e para a morte. Muito antes de ser sujeito ativo ele é objeto passivo de coisas que o constituem. Não é a sua consciência o que lhe dá esse "modo de ser". Mesmo que o feto e o bebê pequeno não estejam ainda, evidentemente, em condições de apropriar-se plenamente da sua existência, eles são *existência* para os outros que os constituem, para aqueles que, já com consciência, os veem como fetos viáveis, como futuros humanos, como existentes plenos, etc. Nessa linha, pode-se contestar a ideia de que alguém que não possui consciência carece de direitos (TOOLEY, 2005, p. 79), pois os outros podem ver que esse *algo* ainda não consciente tem direitos, mesmo que ele ainda não esteja em condições de defendê-los.

Isso indica que a inviolabilidade de alguém não precisa ser autoconsciente para existir; ela é intersubjetiva e constituída de maneira dinâmica, e não forçosamente a partir de um sujeito organizador. É claro que o feto não é um existente heideggeriano pleno, porque está jogado ali gratuitamente e para a morte, mas não possui ainda a capacidade de projetar-se (embora, no nível biológico mais elementar, já exista uma luta por continuar sendo, contra algum obstáculo). Aqui é perfeitamente utilizável a parte mais sadia do argumento "conservador": se não fizermos nada para impedi-lo, aquele existente jogado ali gratuitamente

se transformará num existente pleno, num ser plenamente projetivo, além de ser, já desde o nascimento, gratuito, lançado, sem sentido e para a morte.

Se perguntássemos aqui a questão tradicional: a partir de quando esse *algo* decorrente do que foi posto no corpo da mulher é um existente? Podemos responder: *desde sempre!* Assim como Sartre debochava dos marxistas porque eles pensavam que os humanos começavam a existir após receberem seu primeiro salário, assim poderíamos dizer que os racionalistas pensam que o humano começa a existir quando se matricula em seu primeiro curso de Lógica. Pois quando um homem colocou *algo* no corpo de uma mulher humana a partir do qual um novo ser é gerado, desde sempre se trata de um algo humano, *no sentido de um existente gratuito, sem sentido e para a morte*. Esse algo nunca poderia ter outro "modo de ser", digamos gatuno ou canino. Esse *algo* gerado no corpo da mulher não é avaliado de acordo a "propriedades", mas a um modo de ser, e esse modo de ser é originário, recôndito, desde sempre ali, seja qual for seu grau de desenvolvimento. É absolutamente impossível que esse algo adquira mais tarde algum outro modo de ser diferente do humano.[42] Além do mais, o feto não tem esse modo de ser "em potência", *mas em sua mais plena atualidade*; um existente que ainda não é plenamente projetivo é, não obstante, plenamente gratuito e factual, tem tudo aquilo que o obrigará, mais tarde, a fazer projetos elaborados.

Essa concepção do humano parece conduzir, precisamente, a algo que pensadores como Singer e Tooley criticam: justificar a inviolabilidade ética da vida de um ser apenas por ele pertencer à espécie humana. Ora, num viés existencialista, há gritantes diferenças (embora não primazias nem "superioridades") entre os modos de ser do animal humano e os dos outros animais.[43] Os humanos têm facticidade, ser para a morte (e não apenas morte),

[42] Precisamente, os filmes de horror tornam possíveis essas possibilidades fantásticas e nisso consiste seu terrível impacto.

[43] Heidegger trata dessa questão na segunda parte de *Conceitos fundamentais da Metafísica*. Ver novamente a seção "Historia animalium".

compreensão existencial da sua condição, angústia, precisão de se fazer um ser não dado que pode não realizar-se nunca, etc. Acontece que ser um existente heideggeriano coincide extensionalmente com pertencer à espécie humana (pelo menos até agora, se não descobrirmos *Dasein* em Marte), embora se distingam intensionalmente, de maneira que os humanos são invioláveis por serem existentes jogados ali para fazer seu próprio ser, e não por pertencerem à espécie humana. A confusão provém do caráter coextensivo do conjunto dos existentes e do conjunto dos seres humanos (e também dos nulos conhecimentos que pensadores como Singer e Tooley têm de filosofias continentais, que muito teriam a dizer para a ética e a bioética).[44]

Mas tenho preferido, em lugar de adotar a concepção existencialista de humano em P3, utilizar elementos da minha própria filosofia tal como desenvolvidos neste livro e em outros anteriores. De fato, esta tem alguns pontos em comum com a abordagem existencialista. Em primeiro lugar, ambas se opõem ao procedimento de caracterizar o humano mediante propriedades ou "indicadores de humanidade". Em segundo lugar, ambas apelam para o âmbito ontológico de entendimento do humano: no caso do existencialismo, a um específico "modo de ser" e, em meu caso, a um tipo peculiar de "situação" estrutural. Em terceiro lugar, ambas as concepções do humano levam em conta a gratuidade, a contingência e a mortalidade, colocando-se bem antes de qualquer determinação do humano pelo racional, consciente, deliberativo ou linguístico.

Na minha formulação ético-negativa de P3, um feto humano é jogado aí, com uma forma terminal de iniciar e com um modo peculiar de terminar. Essa situação já existe no momento pontual em que esse *algo* é gerado no corpo da mulher, precisamente um algo gratuito e dotado de uma terminalidade humana (de uma maneira totalmente peculiar de ir do algo para

[44] Vide Cabrera (2006b), em que considero a oportunidade de utilizar Heidegger e Schopenhauer nos estudos bioéticos.

o futuro nada). Não se precisa de nenhum tipo de "potencialidade": aquele algo já é tudo isso (jogado e terminal de um modo humano) no momento de ser gerado no corpo da mulher, algo já atritado pela peculiar terminalidade do seu ser na situação humana que acabou de ganhar, mesmo a anos luz de uma adequada conscientização ou verbalização da mesma.

Passemos, finalmente, para a premissa P4 do argumento. Ela coloca o nascituro como o mais desamparado e indefeso dentro da situação de aborto. A justificativa disso já foi vista nessa obra: na situação geral de procriação, é o nascituro o mais desamparado, na medida em que é seu próprio ser o que está sendo manufaturado, e não este ou aquele aspecto de um ser já existente, que sempre poderia defender-se da manipulação, tentar fugir ou matar o agressor. Nada disso está disponível para quem vai nascer; ele está totalmente nas mãos daqueles que vão decidir se ele vai viver ou morrer, de acordo com as suas próprias conveniências. Qualquer desamparo adulto, por mais profundo e terrível que seja, é menos indefeso que o desamparo radical de quem vai nascer ou não nascer de acordo com decisões alheias. Se temos um caso de desamparo ontológico total, esse é o caso do nascituro.

Essa linha de argumento sustenta que, de todas essas premissas, decorre (dentro de uma lógica informal negativa) a conclusão de que, em geral, é antiético abortar um ser humano terminal gerado no corpo de uma mulher. O que se mata no aborto é a terminalidade daquele algo, seu direito a terminar de acordo com seu início. Essa terminalidade é lesada mesmo que o aborto seja feito logo após o *algo* ter sido gerado, pois um humano começa a terminar logo que alcança a condição de ser esse *algo* terminal-humano gerado no corpo de uma mulher.

Entretanto, é necessário explicar também essa conclusão, e não apenas as premissas, no sentido de avaliar o que essa conclusão estabelece e o que ela *não* estabelece. Em primeiro lugar, ela *não* estabelece que, então, o aborto deva ser criminalizado. Abortar, na abordagem negativa, continua sendo uma opção. É claro que o que se pretende mostrar com esse argumento é algo muito forte:

que a opção entre abortar ou não abortar é nada menos que a opção entre o antiético e o ético. O problema com o pró-aborto não é que ele queira que lhe deixem abortar, mas também que a sua conduta seja considerada ética. Isso eu não posso conceder dentro da presente linha de arguição. Mas o que interessa nessa linha é que o aborto seja visto como antiético, não como ilegal.

Em segundo lugar, essa conclusão tampouco permite afirmar que quem aborta seja um assassino. Aborto e assassinato são diferentes tipos de heterocídio, com suas próprias estruturas, e afirmar que abortar é assassinar pode ser um recurso puramente retórico que visa transferir a indignação contra o assassinato para o plano do aborto. Não precisamos, nesta minha linha de argumentação, apelar a esses recursos retóricos, porque penso que quem aborta já tem que enfrentar bastantes problemas éticos; ele não precisa também herdar, falaciosamente, os problemas morais do assassinato.

Em terceiro lugar, ter demonstrado, *apenas numa possível linha de argumentação*, que o aborto é antiético não é o mesmo que estabelecer que não se deve abortar jamais. Pois podem existir circunstâncias tão graves que tornem compreensível que os envolvidos atuem de maneira antiética (tal como vimos antes no âmbito das políticas negativas). Isso não tornará ético o abortar, mas sim compreensível o comportamento dos abortadores. Assim, as circunstâncias em que acontece uma gravidez podem ser tão espantosas, que seja compreensível que uma mulher pratique aborto nesse caso. Mas o ponto é que nem tudo o compreensível é ético; as circunstâncias penosas não transformarão em ético o antiético.

A presente linha de argumento pretende apenas ter mostrado que eliminar nascituros é antiético (*aceitos todos os pressupostos*), mas se precisaria de outras premissas e supostos adicionais para estabelecer que, só por isso, não se deve abortar jamais. (Depois de tudo, a tese da inabilitação moral mostra como praticamos atos antiéticos o tempo todo em, pelo menos, algum dos nossos âmbitos de ação; e abortar talvez seja um dos mais compreensíveis

desses atos, em certos casos). Talvez precisemos de uma ética deontológica para estabelecer o caráter antiético do aborto, mas precisamos de algum tipo de cálculo para decidir em que casos vale a pena praticar um ato antiético, por haver outras considerações relevantes para a tomada de decisão.

*Abortos em plural*

Assim como, segundo Wittgenstein, não há jogo, mas jogos, em plural; e, para Freud, não há sonho, mas sonhos, também podemos dizer que não há aborto, mas abortos, em plural. A linha de argumento apresentada se aplica a todos os casos de aborto, sem exceção?

Vejamos os quatro casos típicos de aborto que invadem a literatura: a) aborto para permitir aos possíveis genitores desenvolverem outras atividades (viagens, estudos, etc.); b) aborto por estupro; c) aborto para salvar a vida da mãe; d) aborto por grave e irreversível doença do feto.

Assumindo um ponto de vista utilitarista, todos esses casos de aborto – mesmo o a) – poderiam ser legitimados dentro de um cálculo, levando em conta os interesses e o bem-estar (ou não mal-estar) dos envolvidos. Mas a ética negativa não é utilitarista. Ela não procura primariamente o bem-estar, mas a observância da AEF, mesmo que possa lesar interesses e agrados dos envolvidos. A ética negativa tampouco é consequencialista ou apela para um cálculo dos assuntos humanos em termos de vantagens e desvantagens (embora não possa, às vezes, evitar recorrer a certos tipos específicos de cálculos, por exemplo, nos gradientes de inabilitação moral, o que não a torna utilitarista só por isso).[45] Tampouco essa ética cede facilmente aos apelos

[45] É bom conferir os argumentos que Harry Gensler apresenta contra a postura utilitarista em seu artigo "A ética do aborto", incluído em Galvão (2005, p. 108-109), ao qual vou me referir mais adiante.

comunitários e não é puramente empirista, optando por levar rigorosamente em conta a situação humana estrutural.

A ética negativa aceitaria apenas o caso d) como eticamente legítimo. Os interesses e planos de vida da mãe (caso (a)), embora devam ser levados em conta, não são suficientes para justificar simplesmente desfazer-se de um ser-terminal humano. Parece desproporcionado eliminar uma vida que também começou por ser jogada aí, terminal no modo humano, simplesmente por ser "inconveniente" em virtude de preferências adiáveis ou negociáveis, mesmo provocando incômodos e frustrações imediatas. Os interesses de todos os envolvidos devem ser levados em conta; e a defesa dos interesses de uma das partes pode levar a considerar e ponderar perspectivas, mas não pode conduzir a algo tão grave como a simples *eliminação* de uma das partes; é isso o que pode ver-se como desproporcionado.[46] Isso parece um caso claro de heterocídio, para o qual valem todas as argumentações apresentadas na seção 3.4.

O caso b) é muito mais complicado, inclusive porque se transformou em lei (o aborto por estupro não é criminalizado no Brasil) e com isso sai estritamente fora do terreno da discussão moral. Eu vou ignorar esse fato e pensar a questão eticamente. O filho indesejado não está menos protegido pelo princípio de primazia do mais desamparado (P2) que o desejado. Todo tipo de assistências devem ser dadas à mãe que terá esse filho indesejado em circunstâncias terríveis (já que está além de qualquer dúvida que o estupro é sempre um ato eticamente abominável). Instituições e sociedade civil devem prever esses tipo de caso e fazer tudo o que for possível para atenuar as consequências traumáticas do fato (aqui a questão da adoção volta a ser relevante). Mas parece eticamente desproporcionado que as circunstâncias indiscutivelmente terríveis

[46] Se duas embarcações pesadas indo em sentidos contrários se encontram num canal e atrapalham uma a passagem da outra, é óbvio que os interesses de ambas as embarcações em avanço devem ser levados em conta. Mas parece desproporcionado resolver o problema afundando uma das naves para que a outra possa passar.

dessa gravidez devam ser resolvidas mediante a simples e sumária eliminação de uma das partes da situação como se fosse apenas uma coisa que estorva.[47]

É claro que, assumindo um ponto de vista utilitarista, poderá ver-se a mãe vítima de estupro como uma vítima múltipla: de um ato sexual indesejado, de uma gravidez igualmente indesejada e, se seguirmos o raciocínio anterior, da obrigação ética (e talvez até legal!) que teria de ser obrigada a aceitar a criança indesejada. Tudo isso é tremendamente relevante, e seria de uma enorme insensibilidade não levá-lo em conta. O ponto aqui é que parece terrivelmente desproporcionado que, para levar em conta esse múltiplo e inegável prejuízo da mãe, vítima de ato abominável, a única solução consista em simplesmente *destruir* o outro lado da situação. Esse é sempre o ponto crucial. Parece mais equilibrado não impedir o nascimento do mais fraco e ocupar-se de gerar todo tipo de procedimentos, medidas e atitudes para atenuar o múltiplo prejuízo da mãe sem proceder a simples remoção da outra vítima, muito mais desamparada ainda, do ato abominável.

(Suponha que herdo uma casa que depois descubro ter sido roubada. Inteirado disso, posso renunciar a morar na casa roubada. Ou poderia tentar ressarcir os donos originais pelo despojo de que foram vítimas. Ou poderia tentar comprar novamente a casa, agora de forma legítima, etc. Mas é óbvio que uma solução drástica e definitiva da situação seria simplesmente explodir a casa. Matar o nascituro produto de estupro seria como explodir a casa produto de roubo. Parece evidente que podem tentar-se soluções menos onerosas da situação, sobretudo quando lidamos com seres humanos e não com casas).

[47] Na verdade, o mesmo se aplica a casos em que se supõe que o filho, mesmo que desejado (e supondo que não tenha doença grave), levará uma vida econômica miserável, cheia de carências das que seria melhor poupá-lo. Dada a *contingentia mundi*, é impossível prever totalmente tais coisas, embora sua probabilidade possa ser alta. Poderia também tratar-se de manipulação em próprio benefício disfarçada de preocupação com o futuro do outro. (E as coisas ainda pioram quando os mesmos argumentos aparentemente "generosos" justificam também infanticídios).

O caso c) é particularmente difícil. Éticas utilitaristas ponderam que a vida da mãe é algo de concreto, real e presente, enquanto a vida do filho é apenas uma possibilidade. Isso faria com que devêssemos decidir pela vida da mãe, que é um ser com projetos atuais de vida, etc. Esse tipo de aborto tampouco é penalizado no Brasil e, visto no terreno estritamente ético, deveria ser uma decisão da mãe querer ou não sobreviver nessa difícil situação. Especialmente difícil porque uma das possibilidades é a morte da mãe, ou seja, a eliminação de uma das partes do conflito, precisamente aquilo que foi considerado exagerado na consideração do caso b). Aqui realmente somos obrigados a ponderar qual das duas partes será mesmo eliminada, na hipótese de não podermos salvar as duas.

Eu proponho aqui a seguinte linha de argumento (sem pretender que seja única, mas apenas uma possível e plausível): é bom lembrar que quando dois humanos de diferente sexo têm relações, a gravidez é uma possibilidade real. Ambos os parceiros sabem também que um dos riscos da gravidez é a mãe ficar em situação de ter que decidir entre a sua própria vida e a vida do filho. Se essas possibilidades são totalmente descartadas no dia a dia, o são indevidamente pela força dos impulsos afirmativos (que sempre pensam que as catástrofes acontecem com os outros). Essa possibilidade sempre esteve presente num mundo humano com as características de finitude e fragilidade que todos conhecemos.

Do ponto de vista ético-negativo, a primazia do mais desamparado e a recusa de simplesmente se desfazer do filho como de um estorvo, valeriam também para o caso c), acrescidos ao fato de a situação dramática ter sido provocada, em parte, pela mãe (diferentemente do caso de estupro, no qual ela é vítima). A mãe, eticamente, deveria sacrificar-se pelo filho quando posta em situação de escolher entre ela e o nascituro. Mesmo que se trate, nesse caso, da eliminação abrupta de uma das partes, como se trata de decidir entre duas eliminações, essa linha de argumento indica que seria ético sacrificar a própria vida e não a vida do outro, especialmente se tratando de uma vida

saída da primeira sob a sua responsabilidade (além de, mais uma vez, decidir-se pela vida do mais desamparado dos envolvidos).

Como reforço dessa linha de argumento, se poderia ver a morte da mãe em benefício de seu filho como uma prova clara do tão declamado "amor materno". *Resulta estranho que, depois de colocar-se o amor materno como o sentimento mais sublime do mundo, na hora em que a mãe pode mostrar isso imolando sua própria vida pelo filho, ela se recuse a fazê-lo.* Isso levaria a pensar que o "amor materno" aceita se manifestar na "maravilhosa experiência da maternidade" na forma de uma vida conjunta com o filho, mas não na disponibilidade a renunciar a esse convívio, que, como vimos, está carregado de riscos de manipulação.

Parece excessivamente rigoroso declarar que quando se tem relações sexuais com outro humano, isso já coloca uma responsabilidade no risco de gravidez, e, especificamente, na situação de ter que decidir entre a vida da mãe e a do filho. Isso seria análogo a declarar que transitar com o próprio carro pela cidade já colocaria uma responsabilidade diante do risco de acidentes, em que poderíamos até matar outro humano (um pedestre, outro motorista). Pareceria excessivo responsabilizar os parceiros pela gravidez, que poderia acontecer apesar de todos os cuidados, assim como o seria responsabilizar os motoristas pela morte de um pedestre, que poderia acontecer apesar de todos os cuidados.[48]

Acredito que a analogia seja correta: poderíamos abster-nos totalmente de ter relações sexuais ou poderíamos fazer uma operação para nos tornarmos estéreis; se, em lugar de fazer isso, participamos de práticas sexuais, a situação de gravidez e, especificamente, a situação de ter que decidir entre a vida da mãe e a do filho, é uma possibilidade da qual os parceiros sexuais deveriam estar cientes e se responsabilizar por ela caso venha a acontecer. Da mesma forma, poderíamos abster-nos totalmente de dirigir carros na cidade (conheço

[48] Devo esse exemplo, assim como as objeções anteriores sobre aborto por estupro, a Thiago Rodrigo Oliveira – o Meryver – numa discussão com Fábio Salgado e comigo sobre a questão do aborto.

várias pessoas com habilitação e possibilidades de comprar carro que optaram por não dirigir). Não fazendo isso e aceitando dirigir, a situação de acidente e, especificamente, a situação de ter que decidir, por exemplo, entre a vida do motorista e a vida de uma vítima sua no trânsito, é uma possibilidade da qual os motoristas deveriam estar cientes e responsabilizar-se por ela caso aconteça.

Seguindo à risca o critério de favorecimento do mais fraco, assim como o motorista em risco de vida deveria estar disposto a morrer para salvar a vida da vítima da sua infeliz manobra automobilística, mesmo "não intencional", de maneira semelhante a mãe em risco de vida deveria estar disposta a morrer para salvar a vida do filho produto da sua atividade sexual, mesmo que ela não tenha culpa de ter chegado nessa situação tão dramática. Sabemos que essa decisão é terrível, e poucas pessoas postas nessa situação a tomariam. Mas em muitos outros casos, talvez menos dramáticos, vemos que a opção ética é sempre a mais espinhosa e complicada, enquanto as antiéticas costumam ser mais simples e favoráveis. Lembremos que um horizonte sempre aberto na presente investigação é que talvez não tenhamos condições de ser éticos em circunstâncias particularmente dramáticas, a não ser numa aberta disposição para a morte (ver seção 3.3.2). A morte, certamente heroica, da mãe em benefício do filho que gerou seria equivalente à imolação de um revolucionário que vê a sua morte como a única saída para evitar um prejuízo enorme para os oprimidos que está tentando liberar.

A questão de princípio parece clara, mas na aplicação em casos concretos talvez seja aconselhável introduzir algum tipo de cálculo para ponderar quanto sofrimento pode ser eticamente justificado; por exemplo, aceitar viver na mais horrível escravidão, ou, para uma mãe, ter de criar um filho produto de estupro. É necessário ser sensível a essas situações, não assumir um principialismo rígido e ver se o sacrifício de não eliminar-se ou de não eliminar alguém não será imenso e insuportável, algo que seria meritório para quem conseguir, mas que não se pode impor como um dever. (No caso da

libertação de povos, Gandhi e Churchill, entre outros, sempre proclamavam que a liberação custaria muitíssimo sofrimento). Mas no caso desse tipo de aborto, a questão é de que maneira vamos descrever a situação. Em termos utilitaristas, deveríamos dizer que, dadas certas circunstâncias, abortar pode ser eticamente correto. Em termos ético-negativos, eu prefiro dizer que, *em certas circunstâncias, é legítimo e compreensível cometer ações antiéticas tais como abortar*. Não criminalizaria nem estigmatizaria o fato – compreensível – de a mãe decidir por salvar a própria pele, mas de nenhuma maneira concederia que ela agiu eticamente. Na maior parte das vezes temos que contemplar com compreensão e tolerância os comportamentos antiéticos de humanos, inclusive os próprios, dada a vigência da inabilitação moral.

O único aborto que se justificaria numa ética negativa seria precisamente o caso d), o da criança que nascerá grave e irreversivelmente doente, precisamente porque esse é o único caso no qual estamos pensando claramente no nascituro (na parte mais frágil), e não apenas em nós. Esse é o único aborto que leva em conta tanto o interesse dos progenitores quanto os do filho e em que a eliminação de uma das partes está plenamente justificada, se devidamente fundamentada. Na medida em que os diagnósticos médicos não forem razoavelmente seguros, e bebês desenganados pelos médicos possam vir a ter uma vida normal – como tem acontecido – nesse caso nem mesmo o aborto d) seria eticamente permitido numa ética negativa.

Se poderia perguntar se abortar dentro de um campo de concentração, ou durante a invasão espanhola de América, situações em que os filhos que nascessem seriam reduzidos à mais cruel escravidão ou exterminados, não estaria eticamente justificado em benefício dos nascituros. Na verdade, esses abortos poderiam ser vistos como equivalentes aos abortos por doença, só que seriam praticados para evitar uma calamidade social e não natural; evitar que um filho nasça para ser massacrado por outros humanos, e não por doença. Esses seriam os únicos abortos que uma ética negativa poderia justificar

eticamente, enquanto feitos em benefício direto do mais desamparado, dada uma circunstância terrível dentro da qual ele não poderia fazer nada para se defender (diferente do caso de fazer aborto para evitar que a criança nasça num ambiente de miséria econômica, por exemplo, onde sempre seria possível tentar algum tipo de alívio ou assistência).

Também é importante destacar que, na ética negativa, a questão não é apenas – como também foi visto na ponderação sobre pena de morte – quem é a vítima, se o criminoso ou o feto são ou não humanos (se o criminoso "perdeu a humanidade" e o feto ainda não a ganhou), *mas também, e principalmente, quem somos nós ao pretendermos eliminar algo que consideramos não humano*. É curioso que, em nenhum momento das discussões sobre aborto focadas na questão da humanidade ou não do feto, se coloque sequer *a questão da humanidade ou não dos abortadores*. Isso não é incabível dada a natureza flexível e difusa dos famosos "indicadores de humanidade" utilizados exaustivamente nessas discussões.

Com efeito, se consideramos propriedades tais como ter autoconsciência, preferências, desejos conscientes, sentimentos, experiências de prazer e dor, pensamentos, ser capaz de pensamento racional, ter um sentido do tempo, poder lembrar seu próprio passado e estados mentais, poder visualizar o próprio futuro, ter interesses não momentâneos envolvendo uma unificação de desejos ao longo do tempo, ser capaz de deliberação racional, poder fazer considerações morais para escolher entre possíveis ações, poder interagir com os outros, comunicar-se com sucesso, etc., se poderia perguntar *quantos adultos poderíamos afirmar taxativamente que possuem todos esses indicadores*, não apenas como disposições ou aptidões, mas em pleno exercício. E especificamente, de quantas pessoas que abortam de maneiras rápidas, irreflexivas e inescrupulosas poderíamos dizer que possuem todos esses traços da humanidade em grau significativo? O reconhecimento de que a humanidade está em questão *de*

*ambos os lados* – do abortado e do abortador – poderia fornecer novos argumentos antiaborto, usando ferramentas que o pró-aborto já utiliza.[49]

Outro argumento pró-aborto muito conhecido alega que a mulher é dona de seu corpo. Sendo o filho algo acontecido em seu corpo, ela teria direito de se desfazer dele em qualquer caso, mais ainda quando coloca a própria vida em risco. Às vezes tem-se falado do feto como de um "intruso" no corpo da mãe. Judith Jarvis Thompson (apud GALVÃO, 2005, p. 33) afirma, por exemplo: "Afinal de contas, não podemos esquecer que a mãe e o nascituro não são dois inquilinos de uma casa pequena que, por causa de algum engano lamentável, foi alugada a ambos; a casa pertence à mãe". Sobretudo em caso de estupro, afirma-se que a mãe não abriu voluntariamente a sua casa, mas que ela foi invadida; o filho produto de estupro parece duplamente intruso no corpo da mãe (p. 38). Isso não aconteceria apenas no caso de estupro; quando os pais dizem ter tomado todo tipo de precauções para não ter filhos, mas os métodos falharam e ela ficou grávida, não existiriam, segundo essa linha de argumento, deveres para com os filhos indesejados, que seriam vistos como intrusos ou invasores que podem ser eliminados (p. 47-48).

Em seu artigo "O direito da mulher a controlar o seu corpo?", Stephen Schwartz (apud GALVÃO, 2005, p. 65) ataca essa teoria do caráter "intruso" do feto. Ele diz que se a mãe vê o próprio filho como intruso, isso fala mal da mentalidade da mãe; o filho está onde deve estar. Eu acrescentaria: ele está onde o colocaram assimétrica e involuntariamente, onde ele talvez nem sequer gostaria de estar. Tem aqui um elemento de assimetria que dilui a ideia de "intrusão". O feto não se introduziu como um intruso, mas foi gerado de forma desconsiderada sem qualquer possibilidade de consentimento; e agora, com a mesma desconsideração, ele é rejeitado e dispensado como mero

[49] No filme *O filho da noiva* (2001), de Juan José Campanella, Rafael pergunta ao padre que se recusa a casar a sua mãe com Alzheimer, por ser incapaz e não ter discernimento: "E quando eu vim me casar, e o senhor me casou, eu por acaso tinha discernimento?".

obstáculo: trata-se de dois movimentos do mesmo processo. Aqui o objetável é a manipulação, seja qual for seu sentido.

Não precisamos, para isso, da alusão (que Schwartz faz) à "dádiva" ou ao "privilégio de ser mãe", elementos totalmente alheios à abordagem negativa. Na verdade, do ponto de vista ético-negativo, se alguém se refugia em minha casa, eu não estou eticamente permitido de expulsá-lo, mesmo que abrigá-lo ponha a minha segurança ou mesmo a minha vida em risco (como acontecera tantas vezes durante as perseguições de judeus durante o nazismo. O filho é ainda menos "intruso" que o judeu que procurava um esconderijo para sobreviver).

Por outro lado, é duvidosa a ideia de que, pelo fato de algo me pertencer, eu posso fazer o que bem quiser com isso, inclusive destruí-lo ou eliminá-lo sem problemas. Suponha que sou dono de uma casa que herdei de minha família e na qual meus irmãos e outras pessoas adoram passar férias. Muitos deles gostariam de conservar a casa porque pertenceu à família. Eu posso ser antiético se decidir vender essa propriedade, por mais que eu tenha pleno direito de vender – e inclusive de destruir – aquilo que me pertence. *A pertença não é um salvo-conduto ético para fazer o que você quiser com a sua pertença.* Da mesma forma, mesmo concedendo que o filho faça parte do corpo da mãe e, por isso, "lhe pertença", disso não decorre que ela possa se desfazer tranquilamente do feto porque lhe pertença.

*Antiaborto em ambiente antinatalista*

Toda essa arguição poderá surpreender o leitor desatento deste livro, que poderia pensar que, se a vida humana é estruturalmente terminal e sem valor sensível nem moral – tal como apresentado antes –, talvez fosse melhor acabar logo com a vida de quem for nascer para evitar-lhe sofrimentos. Afinal das contas, e sabendo que esperam esse ser tantas agruras, não seria uma ótima oportunidade de poupá-lo delas? Isso não poderia ser considerado ético, e inclusive piedoso?

Deixando de lado o fato de que essa arguição abriria as portas não só para legitimar abortos, mas também para matar crianças pequenas e (por que não?) também adultos, o fato é que mesmo a vida sendo árdua e difícil (e talvez impossível de ser vivida eticamente), não temos direito a decidir por outro por estarmos exatamente na mesma situação terminal que ele (ou ela). Aqui o respeito pelo mais desprotegido, que ainda não tem autonomia para decidir o que fará com a sua terminalidade, é o decisivo, e não o pretenso "valor sagrado" da sua vida (como nas posturas tradicionalistas antiaborto).

Mesmo a vida sendo sem valor, cada um de nós deverá decidir o que fazer com ela. E sendo que na situação de aborto (totalmente diferente da situação de abstenção) há já *algo* terminal no modo humano, devemos deixar que chegue à idade em que possa decidir por si mesmo o que fará com o ser-terminal que acabou de ganhar (que ele já tem em ato, não apenas potencialmente), em lugar de me desfazer dele em meu próprio benefício como se fosse um estorvo. É claro que, quando decido não ter filhos, não tendo sido colocado nada no corpo de alguma mulher, a situação é totalmente diferente. Nesse caso, sim, prevalece o desvalor da vida – sobre o qual já possuo vastas informações estruturais – sobre considerações de autonomia, já que, nesse caso, realmente não há autonomia alguma a considerar, nem mesmo potencial, visto que não há um *algo* que possa sequer ter potencialidades. Simplesmente não há *nada*.

O problema do aborto é, pois, *totalmente* diferente do problema da abstenção de procriar. Por isso deve ser absurda a contra-argumentação que coloca que, se abortar for considerado imoral, então tomar pílulas anticoncepcionais, e mesmo ser abstinente de relações sexuais, deveria ser considerado imoral também. Isso não se sustenta, pois não há ninguém quando me abstenho de ter filhos ou mesmo de ter relações sexuais com risco de reprodução; não estou na situação de eliminar ninguém simplesmente porque não há ninguém na possibilidade de ter que ser eliminado como estorvo. Posso dizer às vezes algo como: "Não terei filhos para eles não me incomodarem em

meus estudos", mas não há ninguém ali que eu esteja eliminando por me incomodar em meus estudos – como sim o faz a pessoa na situação de tipo a). Por isso não é antiético abster-se de procriar (isso é admitido até pelas éticas afirmativas); como sim é antiético, na maioria das vezes, abortar (dentro da linha de argumentação aqui assumida, abertamente não utilitarista).

Por outro lado, o caráter antiético do aborto nessa linha de argumento pode ser visto como completamente congruente com o caráter antiético da procriação, no sentido de que, *em ambos os casos, o novo ser é manipulado em benefício de outros*: quando o filho é conveniente, ele é trazido e manipulado nos processos unilaterais da procriação e da "educação", antes apontados; mas quando ele é indesejado, é dispensado sem problemas. *Tanto num caso como no outro, ele é desconsiderado e tratado como objeto, aceitável ou rejeitável*. Na procriação não se manipula menos que no aborto. Apenas se poderia dizer que, enquanto a manipulação procriadora é constitutiva, a manipulação abortiva é destruidora; mas, em ambos os casos, os nascituros são tratados como objetos, seja para aceitá-los, seja para rejeitá-los, segundo sejam agradáveis ou desagradáveis para as conveniências e planos de seus progenitores.

Por isso, longe de ser contraditório ser, ao mesmo tempo, antinatalista e antiaborto, essas posturas são totalmente compatíveis, pois é o mesmo tipo de inescrúpulo moral e atitude manipuladora o que é criticado tanto em um caso como em outro. Decidindo não ter filhos, recuso-me à sua manipulação; mas, uma vez que o filho já tenha sido gerado, é deixando-o crescer que me recuso à sua manipulação. É claro que, como a vida humana é trágica e sem saídas, ao não manipulá-lo não abortando, eu o coloco na manipulação da criação e a educação; mas dessa manipulação o nascituro já terá algumas armas para tentar se defender, armas que não tinha quando era esse pequeno *algo* no corpo da mãe.

Harry Gensler, em seu artigo "O argumento da Regra de Ouro contra o aborto", desenvolve outra linha antiaborto completamente diferente da minha, baseada na Regra de Ouro (*golden rule*), mas que apresenta algumas conexões

interessantes com a ética negativa. Segundo Gensler, se aceitarmos que não devemos fazer com outros algo que não gostaríamos que fizessem conosco, o aborto deveria ser considerado antiético, pois o pró-aborto, certamente, não desejaria que a sua própria mãe o tivesse abortado. Essa linha é de forte corte kantiano e, portanto, antiutilitarista e muito próxima da abordagem ético-negativa. Como esse argumento está dirigido contra o pró-aborto (para acusá-lo de inconsistência, de querer fazer a outro o que ele não gostaria que tivessem feito com ele), o mesmo não tem efeito para o filósofo negativo que também é antiaborto por outra linha diferente, embora não utilize a Regra de Ouro.

Mas, de todas as formas, a partir disso é possível refletir acerca da própria coerência do filósofo negativo antiaborto, que teria que se posicionar contra seu próprio aborto e de acordo com o fato de sua mãe não ter abortado, apesar de o negativo manter uma postura pessimista diante do mundo e, por conseguinte, talvez desejar que a sua mãe tivesse mesmo abortado. Um negativo coerente, que sustentasse a postura antiaborto que foi aqui desenvolvida, deveria estar de acordo com que a sua mãe *não* o abortasse, apesar de aceitar a tese da desvalia do ser-terminal e seus desdobramentos. Em todo caso, ele gostaria que a sua mãe tivesse se abstido de tê-lo em absoluto, ou seja, que ela não tivesse ficado grávida dele; mas, já estando grávida, o negativo teria que preferir, coerentemente, que ela não fizesse aborto, dando-lhe a oportunidade de se posicionar pessoalmente diante do ser-terminal do ser (por exemplo, permitindo que ele escrevesse livros pessimistas como este).

Mas suponhamos que, por alguma linha de argumento (talvez utilitarista) das muitas que a lógica negativa permite, um negativo fosse pró-aborto. Nesse caso, o argumento de Gensler não teria efeito sobre ele porque, se esse negativo for coerente e tiver uma visão pessimista do mundo, quando Gensler lhe dissesse que ele não poderia, pela força da Regra de Ouro, ser coerentemente pró-aborto porque isso o levaria a aprovar seu próprio aborto, o negativo não teria problema algum em dizer que estaria de acordo com

que sua mãe o tivesse abortado e evitado assim todos seus atuais sofrimentos vindos da terminalidade do ser. Pois Gensler está pressupondo algo de senso comum (e que é também pressuposto por Hare e praticamente todos os filósofos morais): que todos estão satisfeitos e felizes de terem nascido e que ninguém gostaria que a sua mãe tivesse abortado. Mas isso não se aplica ao negativo, que talvez preferiria não ter nascido. Se a sua linha for, por hipótese, utilitarista, ele poderia considerar mais conveniente para a felicidade do maior número, e da sua própria, que a sua mãe tivesse mesmo abortado, o que poderia ter melhores consequências que seu nascimento. Isso significaria seguir à risca a Regra de Ouro, apresentando uma posição pró-aborto suicidamente coerente.

Gensler fala, nesse caso, de "desejos bizarros" (como o desejo de não ter nascido, e, em geral, penso que ele acharia "bizarras" todas as teses ético-negativas do presente livro); mas a aceitação do próprio aborto pode não ser um desejo tão bizarro assim. Por exemplo, no caso do aborto por estupro, ou para salvar a vida da mãe, muitos filhos lamentam ter nascido por estupro e desejariam que as suas mães os tivessem abortado para evitar vergonhas e desventuras que depois viriam a sofrer. Outros lamentam enormemente que sua mãe tenha morrido no ato de dar-lhes a vida e se sentem profundamente culpados por isso, achando que as suas próprias vidas não são tão valiosas assim para que a sua mãe perdesse a vida por eles. Existem, pois, pró-aborto perfeitamente coerentes com a Regra de Ouro, que aceitariam de bom grado seu próprio aborto, mesmo sem aceitar as teses ético-negativas.

*Não procriar tampouco resolve?*

Poderia ver-se ainda como demasiado ingênuo pensar que se abster de procriar atinge, finalmente, o patamar da moralidade ética (algo muito próximo de uma ética de primeiro grau). Pois talvez a estrutura do mundo faça com

que nem mesmo a abstenção de procriar deixe de ser agressiva e manipuladora. Deixando de lado que, ao não procriar, podemos estar prejudicando alguém já vivo (por exemplo, meus pais, que querem muito ter netos), se cada um deve decidir, baseado em sua própria autonomia, como quer viver seu próprio ser-terminal, não seria ético deixar nascer e ver como o nascido resolve depois a situação? O fazer nascer faz parte de um projeto dos genitores, mas não pertence igualmente a um projeto alheio o *não* fazer nascer?

Parte disso já foi respondido nas réplicas à objeção O10 (o argumento da aposta). Ao já dito, acrescento o seguinte: no caso da procriação, estamos falando de possíveis seres (não de "seres possíveis", que estariam esperando em algum lugar para nascer). Não existe ninguém cuja autonomia vamos ferir com a nossa decisão de *não* procriar; possíveis seres não têm autonomia e, portanto, tampouco falta dela. Mas ainda vale o argumento de que, nos outros casos (por exemplo, imaginar o que diria um bebê sem cérebro sobre seu nascimento nessas condições) fazemos uma especulação acerca do que o ausente iria dizer. Por que não poderíamos fazer também essa suposição no caso de não seres? Assim, da mesma forma que não temos direito ético de matar ou de abortar, mesmo que saibamos que a vida não tem valor estrutural, tampouco teríamos o direito ético de *não* fazer nascer por sabermos que a vida não tem valor estrutural.

Talvez o "desempate" poderia vir – na abordagem negativa - pelo seguinte caminho: se eu faço nascer alguém, a motivação disso terá sido fornecida exclusivamente pelo intramundo, em termos de algum tipo de vantagem ou prerrogativa (se as arguições anteriores estão corretas, não há razões éticas *estruturais* para procriar e, inclusive, há razões para *não* fazê-lo), enquanto que, se eu me abstiver de procriar, a motivação *pode* ser puramente estrutural (embora também possa ser intramundana; por exemplo, posso ter razões econômicas para não procriar, mas estas são descartadas na presente arguição). *Não há nenhuma razão estrutural ontológica para procriar, mas pode havê-la para se abster de procriar.* A abstenção pode ser ética e ontologicamente fundada, como

nunca a procriação poderia sê-lo; esta apenas poderia receber justificativas intramundanas. Minhas razões para não procriar são eticamente baseadas em informações estruturais que nos dizem que quem nascer vai ganhar uma vida terminal meramente reativa e moralmente inabilitada. Pelo contrário, todas as razões para procriar são intramundanas, já afetadas pela inabilitação moral.

Mas se esses contra-argumentos ainda não convencem e essa objeção procede se nem mesmo *não* procriando conseguimos realizar um ato genuinamente ético, então isso reforçaria ainda mais o pessimismo estrutural defendido no presente livro. Pois mostraria que até a abstenção de procriar está eticamente inabilitada, e que não há, pois, saídas éticas para a vida humana, nem mesmo negativas.

## *Hans Jonas em busca do ser*

Os filósofos afirmativos da moral costumam apontar recorrentemente para as questões ônticas e empíricas da situação humana, sem visualizar a sua estrutura. Hans Jonas é uma exceção a isso. Ele é, pelo contrário, um pensador ontológico que, inclusive, visualiza perfeitamente a possibilidade de uma opção ética pelo não ser e a enfrenta com coragem. Não obstante isso, ele faz esforços inacreditáveis para tentar fundamentar filosoficamente uma opção moral *pelo ser*, que não deva nada às religiões. É o pensador, dos que conheço, que desenvolveu mais radicalmente o pensamento afirmativo no nível ontológico.

No plano mais estritamente ético, Jonas está fundamentalmente interessado numa ética "orientada para o futuro", de responsabilidade com as gerações vindouras. Mas ele concebe essa empreitada apenas em termos de *continuidade*, de ações norteadas por um princípio que demanda que a humanidade continue existindo. Toda opção pelo não ser seria, pois, antiética, "pois existe [...] uma obrigação incondicional de existir por parte da humanidade, que não pode ser confundida com a obrigação condicional de existir, por parte de cada indivíduo [...]" (JONAS, 2011, p. 86).

Mas, de acordo com argumentos apresentados neste livro, comportamentos negativos como a abstenção de procriar (uma forma de opção pelo não ser), poderiam estar, do ponto de vista ético – embora pareça estranho ou paradoxal – em consonância com o tipo de moralidade proposta por Jonas. Pois uma opção ética pelas gerações vindouras não pode consistir em legar para elas *qualquer* mundo, sem nenhum tipo de condição ética. A sobrevivência da humanidade tem que estar condicionada a outras exigências mais fundamentais que, se não forem cumpridas, poderão tornar a desaparição da humanidade eticamente preferível.

Com efeito, e tal como já vimos na argumentação sobre sexualidade, se a humanidade desaparecesse, obviamente não haveria mais sujeitos morais nem exercício da moralidade, porque simplesmente não haveria mais nada; nesse sentido puramente material, a persistência da humanidade constitui uma condição *fatual* da moralidade. Mas não, em absoluto, um imperativo *moral*. Do ponto de vista ético-negativo, a humanidade não pode persistir *sob quaisquer condições*, mas somente de uma maneira que observe as exigências éticas. Isto parece concedido por Jonas (2011) quando ele fala da humanidade que deveria perdurar como uma humanidade "íntegra" (p. 21), "digna" (p. 45), "autêntica" (p. 47), etc.

Assim, faz diferença ética que a humanidade desapareça numa guerra de todos contra todos (que é o mais provável) ou que desapareça, por exemplo, de maneira heroica ou sacrificial (o que é, por enquanto, apenas uma especulação). A tarefa afirmativa ontológica de Jonas não é nada fácil, porque parece perder a sua radicalidade reflexiva quando pretende embutir uma normatividade da persistência fatual da humanidade no próprio núcleo *do ser*, em lugar de deixá-la no plano opcional – *pelo ser ou pelo não ser* – que a radicalidade reflexiva recomendaria.

Em vários lugares da sua obra, Jonas considera a relação de pais a filhos como a relação ética paradigmática. Vejo-me obrigado, pela importância do tópico neste momento, a citá-lo *in extenso*:

> Já existe na moral tradicional um caso de responsabilidade e obrigação elementar não recíproca (que comove profundamente o simples espectador) e que é reconhecido e praticado espontaneamente: a responsabilidade para com os filhos, que sucumbiriam se a procriação não prosseguisse por meio da precaução e da assistência. [...] *Essa é a única classe de comportamento inteiramente altruísta fornecida pela natureza.* Essa relação com a progenitura não autônoma, própria do fato biológico da procriação [...] é a origem genuína da ideia de responsabilidade [...] *Aqui se encontra o arquétipo de todo agir responsável*, que por sorte não necessita deduzir qualquer princípio, mas que a natureza plantou solidariamente em nós (ou, pelo menos, na parte da humanidade que procria). (JONAS, 2011, p. 89-90, grifo meu).

Espero que o leitor entenda, neste ponto, que essa deve ser, a partir da perspectiva aqui desenvolvida, uma afirmação simplesmente absurda, apoiada em ingenuidades e déficits descritivos. Todos esses imaginários a respeito de um pretenso "altruísmo" incontestável da procriação – que Jonas considera no terreno do óbvio e indiscutível – devem passar pelo crivo de todas as cuidadosas e demoradas argumentações apresentadas neste livro, não podendo simplesmente ser ignoradas. Que a procriação e a educação sejam o protótipo do altruísmo moral não se sustenta tão "naturalmente" como Jonas parece supor.

Partilho da preocupação de Jonas a respeito da preservação de uma humanidade ética, de um futuro do qual possamos nos orgulhar com antecedência. Mas a preservação da humanidade não pode ser incondicional (no sentido de, primeiro, garantir *qualquer existência* para só depois pensar nos conteúdos éticos dela). Uma humanidade digna, íntegra e autêntica não surgirá automaticamente da mera preservação da existência, mas deverá ser cuidadosamente constituída por algo mais do que a mera procriação transformada em dever.

Se a qualidade moral da existência não for previamente elaborada, somente a persistência do aviltante poderá ter sido alcançada (como se Hitler tivesse triunfado na Segunda Guerra e aniquilado todos os seus adversários. Ele teria conseguido, em seus próprios termos, a persistência da humanidade).

Aqui é importante voltar para a descrição da vida humana que a mostra não apenas como sensivelmente sofredora (nos registros da dor e do desânimo), mas também como moralmente inabilitada. Qualquer "persistência" da humanidade parece ter que enfrentar esse fato fundamental, o que torna problemático considerá-la como uma exigência *ética* num sentido absoluto e imperativo. A ética na qual baseamos essa exigência de perdurabilidade deve incluir dentro dela, em alguma medida, também a perduração da manipulação e da dispensa do outro, podendo combater, no melhor dos casos, apenas os casos exacerbados e aterrorizadores de destruição humana pelo humano. O "altruísmo" da mãe natureza gera para destruir. Não é adequado mistificar a figura materna em sua ambivalência geradora e destruidora. A existência da humanidade é requisito fatual prévio para que exista moralidade ética… *e para que exista o contrário*. E se a minha argumentação está correta (e muitas vezes eu espero que *não* esteja), é o não ético o que parece estar mais garantido.

Jonas teria antes que mostrar, por argumentos, que "o ser é bom", este é o ponto crucial. E deveria fazê-lo, como ele várias vezes o proclama em seu livro, independentemente da religião. Em alguns momentos, ele parece considerar isso como ponto pacífico, apesar de certas sugestivas reservas de estilo (JONAS, 2011, p. 103). Ele concede também que um valor puramente subjetivo ainda não alcançaria para alicerçar essa escolha pelo ser. Ele quer que um "fim da natureza" (preservar o ser) habilite ou legitime um dever-ser da preservação, do continuar sendo. Mas que a pura preservação seja um fim da natureza é largamente duvidoso. A natureza "quer" muitas coisas, inclusive destruir-se. De todas as formas, é difícil saber o que a natureza quer (assim como, em outros tempos, era difícil saber o que Deus queria). O imperativo incondicional

de ser e de continuar sendo terá que ser intramundanamente criado. Não virá embutido na natureza pronto para uso, como talvez Jonas o desejasse.

A natureza se mantém ambivalente diante do sim e do não, do gerar e corromper, do preservar e destruir (e do autodestruir-se). Os movimentos da natureza são múltiplos e o sim é apenas um deles. Jonas (2011, p. 152) vê um movimento da natureza na direção do ser, paradoxalmente quanto mais a morte a ameaça. Ele infere disso que o humano deveria, como produto da natureza, querer seguir essa mesma tendência. Mas se a natureza criou o ser humano, e com ele a vontade, seria tão "natural" dizer – voluntariamente – sim à vida quanto dizer-lhe que não, e isso o próprio Jonas reconheceu desde sempre. Ele afirma que a autopreservação não precisa ser mandada, pois não requer outra persuasão que a do prazer associado a ela (JONAS, 2011, p. 153); mas – seguindo os vaivéns típicos do intramundo – também se poderia dizer que a autoeliminação não precisa ser mandada, pois não requer outra persuasão do que os terríveis sofrimentos associados a ela. É perfeitamente natural que os humanos pensem em eliminar-se quando as circunstâncias da sua vida são atrozes ou eticamente inaceitáveis. Por que Jonas não aceita que o sim seja dado a partir de um ato moral (talvez religioso) da vontade, em lugar de querer fundá-lo na natureza?

A resposta é que ele, apesar da sua radicalidade, aceita sem crítica – como a imensa maioria dos filósofos morais – o imperativo incondicional de ser e de continuar sendo. Por isso considera a responsabilidade diante da criança pequena e desprotegida como a responsabilidade por excelência, a matriz da responsabilidade mais originária. Entretanto, argumentei que aquele princípio incondicional de ser pode não constituir um princípio *ético*, no sentido de que pode haver (e há, segundo penso) uma responsabilidade ainda mais originária do que aquela diante da criança pequena: trata-se da responsabilidade diante da criança que ainda não é, uma preocupação também presente na filosofia de Jonas, mas que ele decide sem críticas pelo lado afirmativo, como obrigação

moral de procriar e de manter o mundo sendo, para só depois se perguntar pelo modo – ético ou monstruoso – como essa continuidade se daria.

O desamparo original pode perfeitamente ser curado mediante a abstenção, na medida em que ela seja norteada eticamente (como aqueles indígenas que se recusavam a procriar durante a conquista espanhola, ou os migrantes que se recusavam a procriar durante o nazismo). Não há nenhum compromisso interno entre a proteção ética do desamparado e o ser. Poder-se-ia pensar na responsabilidade originária do não fazer nascer como forma de proteção radical, e o próprio Jonas tem visto essa possibilidade "negativa" sempre aberta.

A responsabilidade ética originária não pode estar do lado incondicional do "sim", mas do eticamente condicionado "sim ou não". *A opção pelo negativo não pode ser suprimida como opção ética*. Os cuidados e cautelas éticos do "procriador responsável" devem conviver com os cuidados e cautelas éticos do *não procriador responsável*. A abstenção de procriar pode nos causar profunda dor e ir fortemente contra o que Jonas tem chamado "instintos de procriação"; mas não será a primeira vez nem a última que, para sermos éticos, precisamos estetizar ou sublimar certos instintos primários.

Jonas afirma que a responsabilidade pode adotar uma atitude fundamentalmente assimétrica, a que temos com aqueles que não podem cuidar de si. Não existindo qualquer exigência ética de procriar, a responsabilidade mais originária não seria a nossa preocupação assimétrica com aqueles que já nasceram e estão desprotegidos, mas com aqueles que não nasceram e que, ao nascer, estarão inevitavelmente desprotegidos.

Não gerar desprotegidos diante dos quais apenas teremos relações assimétricas pode constituir uma exigência ética mais originária que proteger assimetricamente os já existentes. Teremos direito de proteger os já existentes se, originariamente, nos recusarmos a termos sido geradores de algum desses já existentes, pois é pelo menos paradoxal preocupar-nos em proteger aqueles que nós mesmos colocamos no âmbito da radical desproteção.

# EPÍLOGO 1

## A tensão entre a terminalidade do ser e a lógica negativa

(É o pessimismo estrutural uma atitude meramente "subjetiva"?)

As temáticas desenvolvidas neste livro configuram o que considero uma espécie particular de pessimismo, que chamo *pessimismo estrutural* e que deve ser distinguido de pessimismos empíricos. A diferença entre o ser-terminal da vida e os valores estantes que devemos inventar, por imperiosa necessidade, no intramundo, é aqui fundamental. Pessimismos empíricos estão baseados em circunstâncias estantes, enquanto um pessimismo estrutural é uma atitude diante do ser-terminal do ser enquanto tal, com relativa independência dos manejos de estantes. Dentro dos limites de uma lógica negativa, acredito que o pessimismo estrutural seja uma postura sólida, mesmo que não possa evitar a aparição de contra-argumentos, como no caso de qualquer outra postura filosófica.

Uma primeira linha de argumento dos antipessimistas (que nem por isso devem ser "otimistas") consiste em dizer que ter bons argumentos em favor do pessimismo seria (se fosse o caso) uma triste vitória, já que a razão não é o mais importante na vida, e que "é mais importante ser feliz que ser sábio", segundo expressão de um de meus críticos. Não haveria problemas para o pessimista em aceitar isso, por se tratar de uma aberta concessão ao fato de o "homem feliz" não se importar demasiado com ter bons argumentos. Nessa linha, o "otimismo" seria uma atitude abertamente emocional diante da vida, uma alegria profunda e intrínseca (a famosa "alegria de viver") que se gabaria de não precisar de argumentos (enquanto o pobre e infeliz pessimista precisa imperiosamente deles).

O sentimento básico do otimista seria uma espécie de felicidade original e espontânea vinculada a certo tipo de constituição psicológica. Nesse caso, nem sequer entraríamos no plano dos argumentos, pois o que se poderia dizer em favor ou contra uma atitude vital? Apenas poderia apresentar-se, por sua vez, o pessimismo como uma atitude igualmente "original e espontânea" de certos tipos de constituições psicológicas, mas isso não seria um confronto entre posições filosóficas mas apenas o relato de peculiaridades de caráter.

Mas uma segunda linha – incompatível com a primeira – seguida pelo otimista feliz consiste em dizer: "Mas o pessimismo não é tão racional quanto pretende ser; não mostra nada de 'objetivo' mas apenas uma atitude tão subjetiva quanto o otimismo". Aqui foi mudada a linha de argumentação: de conceder que o pessimismo pudesse ter talvez bons argumentos, mas que eles seriam inócuos (porque o que realmente importa na vida é "ser feliz"), passa-se a contestar a pretensa "racionalidade" da postura pessimista. Poder-se-ia interpretar isso, em todo caso, como uma graciosa concessão do otimista, que estaria disposto a sair por um momento de sua imensa "alegria de viver" para discutir com o pessimista no plano racional dos argumentos. Não, certamente, para tentar alicerçar racionalmente a sua postura otimista – algo que, a rigor, ele não precisa – mas para mostrar que o pessimismo não tem essa racionalidade toda que pretende ter.

Até esse ponto da discussão, o pessimista apenas se manteve em atitude defensiva. Agora ele poderia passar ao ataque mostrando a força da argumentação pessimista, e especificamente defendendo a tese da *assimetria estrutural*, que quase todos os críticos da ética negativa atacam. Por seu lado, o otimista declara que em nenhum momento se dispôs a "refutar" o pessimismo, mas apenas a obrigá-lo a se assumir como uma postura tão subjetiva quanto o otimismo. Apenas criticaria a sua pretensão "objetiva" ou "estrutural", e não seu direito a existir como uma postura ao lado de outras. O que não faria sentido, segundo o otimista, é o pessimista afirmar que sua subjetividade descreveria a

realidade "tal como ela é", como se as posturas otimistas devessem então ser "corrigidas" à luz das revelações pessimistas. Isto não pode ser o caso porque as subjetividades são incorrigíveis. (Não podemos dizer a alguém que se sente feliz que, na verdade, ele não está sentindo o que sente).

Curiosamente, essas alegações se aproximam muito de alguns dos princípios da lógica negativa, tal como apresentados no prefácio deste livro. Mas é importante diferenciar duas coisas que parecem semelhantes: uma perspectiva argumentativa e uma postura "subjetiva". O pensamento negativo (lógico e ético) não utiliza o termo "subjetivo" para referir-se a perspectivas. Dito ainda no linguajar metafísico tradicional, as perspectivas são perfeitamente "objetivas" (como o são o pato e o coelho na famosa figura da psicologia da *Gestalt*). Afinal de contas, o dualismo "subjetivo-objetivo" parece pertencer à mesma família metafísica que estamos empenhados em superar, pela qual deveríamos diferenciar "subjetivo" de "perspectivo". Podemos conceder que o pessimismo estrutural seja uma *perspectiva*, mas não uma postura meramente "subjetiva", na medida em que ele descreve um aspecto objetivo do mundo, mas não desde lugar nenhum, senão a partir de pressupostos e subsídios materiais e metodológicos.

É curioso que quando um filósofo otimista proclama ter descoberto algo (por exemplo, a liberdade, a "dignidade da pessoa humana", o "eterno no homem", etc.), considera-se que ele descobriu algo *para a humanidade*; mas quando o pessimista descobre algo (a sexualidade perversa infantil, a terminalidade do ser, a dor estrutural), isso que ele descobriu *vale apenas para ele*, é um mero produto da sua "subjetividade". Desde que comecei a escrever sobre essas questões, as objeções têm ido quase sempre nesta mesma direção: "O pessimismo é uma postura pessoal, subjetiva e não universalizável". Mas nunca escuto qualquer crítica de "subjetividade" quando os resultados são bons e animadores. Estes parecem gozar de uma natural "universalidade".

O pessimismo estrutural que sustento não pretende "descrever a realidade tal como ela é" num sentido absoluto, mas apenas apontar para uma

assimetria, perfeitamente *sustentável* mediante argumentos: enquanto vaivém *na* vida, estamos colocados numa estrutura terminal *da* vida iniciada com o nascimento, estrutura que tem "mão única"; uma espécie de conta regressiva que não vai se alternando com nenhuma conta progressiva. Enquanto os fatos *na* vida admitem alternância, os fatos *da* vida (do processo iniciar-terminar) não a admitem. Não pretendo que isso descreva o mundo "tal como ele é", mas mostrar uma linha de argumentação bastante forte e bem fundamentada, numa perspectiva sustentável, uma maneira legítima de organizar as coisas.

Dando um passo à frente, essa assimetria não seria "má" (usando o jargão tradicional) num sentido absoluto, mas sim se pode dizer que "provoca mal--estar" num peculiar tipo de ser como o ser humano. E isso já basta para sustentar a tese pessimista estrutural. Significa que seres como os humanos, com seu sistema nervoso, seu cérebro, sua sexualidade, seu mecanismo de desejos, etc., não podem ver seu próprio decair atritado como sendo um "bem", mas o vivem como uma perda gradativa e irreversível daquilo de bom (e inclusive de muito bom) que conseguem fazer e ser dentro do decair. Todos os valores positivos são gerados *dentro da* vida como numa oposição sistemática contra a queda irreversível e "de mão única" da estrutura terminal do ser.[1]

É curioso que o otimista cético ainda insista que se deva "demonstrar", num sentido lógico forte – quase dedutivo – que a morte, a dor, a velhice, são "más", ou, em meu sentido, que provocam mal-estar. Num plano fenomênico, essas coisas são vividas como mal-estares mesmo pelo otimista, que pensa que a felicidade é possível "*apesar* da morte, *apesar* da dor, *apesar* da velhice". Na linha do pessimismo estrutural, *que o prazer, a juventude, a saúde sejam coisas boas é parte da má qualidade da vida, visto que a vida segue a direção da perda (muito rápida e de mão única) de todas essas coisas*. O fato de essas coisas serem *boas e terminais* compõe os dois elementos cruciais do pessimismo estrutural.

[1] Isso foi já longamente desenvolvido no capítulo 1 deste livro.

O que sustento é que essa assimetria não é puramente "subjetiva", no sentido de uma característica pessoal de alguns seres humanos perturbados ou extravagantes, embora seja, sim, *uma perspectiva* que parte de alguns pressupostos (como qualquer outra postura), mas que é perfeitamente "objetiva" (para continuar usando esse jargão). A única coisa que se pede é que essa maneira de ver as coisas não seja desqualificada como meramente "subjetiva" ou atrelada a certo tipo de personalidade, mas que se apresentem os contra-argumentos que, certamente, a postura pessimista-estrutural terá que enfrentar, como qualquer outra postura filosófica.

A "falácia da lógica informal" à qual me referi no prefácio deste livro (consistente em criticar um argumento informal por não ser dedutivo) é cometida em afirmações como: "Sei que vou envelhecer e morrer. Sei que posso adoecer e sofrer muito. Sei que estou submetido a todas as misérias que qualquer ser humano obviamente já conhece. Mas ainda falta algo para estabelecer a desvalia da existência. Como justificar esse '*Logo*, a vida é má'?".[2] Os seres humanos não gostam de terminar, de sofrer, de envelhecer, de desgastar-se, de perder os que amam; isso são fatos observáveis (tanto como a busca do prazer na ética de Mill, fato que, para ele, não precisa de demonstração; o pessimista reivindica o mesmo). É claro que disso não se segue *dedutivamente* que a vida seja "má" (no sentido de provocar mal-estar), mas nenhum dos contra-argumentos dos otimistas é tampouco dedutivo. Nada é dedutivo fora da lógica formal e da matemática. Mas o raciocínio é perfeitamente plausível e convincente do ponto de vista da lógica informal.

A postura otimista poderia, sim, legitimamente, apresentar contra-argumentos: por exemplo, contra a pretensão pessimista de que, na verdade, os otimistas não são felizes, que estão iludidos ou estão fingindo. Os primeiros questionamentos contra a capacidade do pessimismo estrutural para julgar

[2] Essa objeção foi também apresentada por Marcus Valério XR no mesmo seminário antes mencionado.

acerca da felicidade e alegrias de outros, aparecem relacionados com a ideia de que – segundo os otimistas – é muito difícil se enganar quando se crê estar feliz ou infeliz, já que a "subjetividade" parece soberana sobre o que cada humano sente. Em contraposição a isso, o pessimismo estrutural contra-contra-argumenta distinguindo entre um ponto de vista externo e outro interno sobre situações da vida, que podem ser dissonantes.

Por exemplo, se alguém, por ventura, considerasse a sua prisão numa cadeia do Estado como algo bom (alguns presos velhos se acostumam à vida da cadeia e não querem mais sair), não se poderia negar que esse ser humano considera estar preso como algo bom. Mas podemos, sim, dizer que ele se engana a respeito do valor daquela situação: uma prisão perpétua não se tornará boa pelo fato de alguém gostar dela (assim como Auschwitz não será jamais um lugar bom mesmo se a alguém lhe ocorreu, por exemplo, achar o sentido da sua vida – não certamente "gostar" de estar ali – dentro desse campo). A*ssim, não se pode duvidar de que esses humanos estão sentindo o que dizem sentir, mas sim se pode duvidar de que aquilo que, sem dúvida, sentem seja algo que a situação merece*. Não se pode inferir o valor de uma situação a partir de uma experiência humana dela, porque os humanos têm uma poderosa tendência a reagir positivamente às maiores calamidades, e a sempre considerar que "está tudo bem".[3]

A estratégia do otimista consistirá agora em tentar "sugar" qualquer ponto de vista "objetivo" pelo ponto de vista "subjetivo" *sem qualquer resíduo*: a última opinião sobre a vida humana será sempre a do "sujeito", não há absolutamente

[3] O "ponto de vista objetivo" não é, evidentemente, um ponto neutro e absoluto, uma espécie de *view from nowhere*, mas apenas a atitude que observamos em todos os humanos postos numa mesma situação e nos mesmos desdobramentos da terminalidade do ser. Assim, os humanos preferem, em geral, estar sãos a estar enfermos, preferem estar livres que prisioneiros ou escravizados, preferem ter meios para se alimentar e morar bem do que passar fome e frio, etc. De nada adianta – num exercício de lógica formal – trazer à tona casos de humanos que preferem estar doentes, presos ou sem conforto. Esses casos não derrubam, na lógica informal, o ponto de vista geral sobre essas questões, que não é obtido de maneira aleatória, mas por meio da observação recorrente.

nada de "externo" que possa abalá-la. Não existe ponto de vista externo; um ponto de vista é sempre julgado a partir de outro ponto de vista. O pessimista estrutural poderá replicar que o ponto de vista externo é inegável porque as *nossas vidas são o triunfo final do ponto de vista externo*, com total independência do que pensarmos, sentirmos ou construirmos a partir de nossas "subjetividades". Estas serão simplesmente arrasadas pela terminalidade do ser – na forma das forças da natu-mortaleza – e não ficarão nem rastros do que fomos alguma vez, se pessimistas, otimistas, internalistas ou externalistas, budistas ou cristãos; todos seremos fatalmente engolidos pelo externo. Os humanos parecem acreditar no que eles constroem, mas não naquilo que os destrói.

Em todo caso, e de acordo com a lógica negativa, essa discussão poderá continuar numa série interminável de argumentos e contra-argumentos, tal como qualquer outra discussão filosófica. Em particular, alguém poderia me acusar de cair, nessa obra, numa grande incongruência: por um lado, apresentar a "terminalidade do ser" como algo de estrutural e inegável, que parece não poder ser contra-argumentado; mas, por outro lado, apresentar os princípios da "lógica negativa" segundo os quais todo argumento admite sempre contra-argumentos. Não está o pessimista estrutural totalmente convencido da tese da terminalidade do ser e da inabilitação moral? Isso não destrói os princípios da lógica negativa? E, pela outra ponta, se a lógica negativa for aceita, então o pensamento da terminalidade do ser e da inabilitação moral configura apenas uma perspectiva entre outras.

A isso respondo: sempre apresentei a filosofia da terminalidade do ser e seu impacto na ética *dentro de uma linha de argumento*, alicerçada em seus próprios pressupostos, termos-chave e formas de inferir. Aceita-se, é claro, que sempre se podem apresentar contra-argumentos contra essa posição. Submeto, pois, toda a discussão anterior aos cânones da lógica negativa. Dentro da linha de argumento aqui apresentada, há uma situação humana dada a partir da qual podem surgir as mais diversas perspectivas, mas todas elas como respostas a essa situação primordial, caracterizada pela terminalidade. Há, pois, algo dado,

a nossa situação, mas isso dado é organizado sempre dentro de uma perspectiva. Mas o que é apontado por essa perspectiva pretende ser perfeitamente verdadeiro e objetivo, se raciocinarmos de certa maneira. Essas perspectivas não são "subjetivas", pois apontam para diversos aspectos do mundo; não são meras projeções ou idiossincrasias. Segundo essa perspectiva, há milhares de atitudes possíveis acerca da relação entre o ser-terminal do ser e a invenção de valores; mas há uma situação mínima que nos põe a exigência incontornável de nos posicionarmos diante dessa relação; tudo o que fizermos será, inevitavelmente, uma reação *a isso*.

Ora, eu apenas defendo essa perspectiva como *sustentável*, como não absurda ou incabível, e não aceito que as contra-argumentações tentem derrubá-la ou apagá-la do mapa filosófico. A ética negativa está em condições de enfrentar com sucesso os contra-argumentos, e fará questão de notar que, quando se pretenda tê-la eliminado, na verdade se mudaram os pressupostos, se definiram os termos de outras maneiras, recusaram-se certas premissas, etc. *Defendo a perspectiva aqui aberta como uma maneira perfeitamente plausível e razoável de ver o mundo e de conceber a moralidade, e faço ver as vantagens que reportaria pensar dessa maneira*. Mas a partir daí, passo a ler todas as éticas europeias, afirmativas em geral, da mesma forma, e não da maneira habitual; não como nos proporcionando parâmetros, princípios, imperativos, deveres ou virtudes definitivos – em seus grandes "clássicos" (Aristóteles, Kant, Mill) – mas apenas como perspectivas no meio de outras.

# EPÍLOGO 2

## A vida de novo pela porta dos fundos? (Uma objeção nietzschiana)

Numa mensagem particular, Jorge Alam Pereira[1] escreveu o seguinte:

"*A categoria da terminalidade proposta por Cabrera depende de uma noção de temporalidade com a que ele se recusa a lidar. A terminalidade não é algo em si, mas a percepção de que o que foi algo já não é mais, o que foi jovem é velho, o que foi vivido é fugaz, o que aparentava ser já não é. Podemos dizer que a condenação da vida (e da sua reprodutibilidade) que se origina da percepção da terminalidade se baseia na recusa em aceitar o fluxo e o devir constituintes dos seres, que condena a vida em nome de um padrão de imutabilidade e permanência idealmente sonhado. Acredita que o não ser se vinga do ser, expiando sua atualização, mas não percebe os dois lados da moeda do devir, porque a virtualidade que perpassa as atualizações (e que as permite ser outra coisa do que foram outrora) é a mesma que restitui o ser a partir do não ser: cada atualização abre infinitas virtualidades de novas atualizações – há uma matilha extensiva guardada em cada atualização*".

*Mas é certo ou errado esse ir e vir à custa dos indivíduos e seu planos particulares, se pergunta a ética negativa? Não há 'certo' ou 'dever ser': as coisas não têm "tem que ser", elas são enquanto virtualidades que se atualizam, 'certo' e 'errado' só existem enquanto possíveis atuais, não como peneiras ou gargalos ontológicos*

---

[1] Jorge Alam escreveu a primeira dissertação de graduação sobre ética negativa, na Universidade de Brasília, em torno de 2002, depois publicada no livro *Ética negativa: problemas e discussões*, de 2008. Posteriormente escreveu um trabalho de fôlego sobre "in-comunicação", num viés negativo, apresentada como dissertação de mestrado na mesma universidade.

*que possam forçar a multiplicidade em direção ao ser e à univocidade (o certo é o que deve ser, mas nada há como deve ser, tudo passa em direção ao seu contrário de um lado a outro). A multiplicidade é o que se esconde com a noção de identidade colada as passagens de ser: nomes, leis, regras, princípios, são trapos jogados diante do horror do caos (não há ser, mas eventos, não há identidade, mas multiplicidade).*

E conclui: "*É a percepção da multiplicidade, ingênua e vazia, do rio heraclitiano, da insustentável leveza do ser, que leva Quincas Borba à loucura:* omnia bonna, *repetia ele, tudo é bom, aceitando a leveza e sorrindo para o* amor fati *que o despersonalizava, o enlouquecia, o multiplicava em muitos e que expandia sua consciência na medida em que sua identidade se diluía. Temos vida ou força para aceitar o caos, o devir e a temporalidade e trazê-los constitutivamente ao que pensamos? Ou iremos opor vida e pensamento a todo tempo a favor do pensamento e só conseguindo afirmar uma forma de vida à custa do pensamento?*".

Respostas:

1. *A crítica da vida não precisa de referenciais sublimes*

Alam denuncia que projeto uma temporalidade mítica na minha avaliação "negativa" da vida humana, uma temporalidade eterna e impossível, em contraste com a qual a nossa temporalidade seria calamitosa. Num viés nietzschiano e deleuziano, propõe o devir como temporalidade de múltiplas faces. É precisamente essa temporalidade do mero devir o que a ética negativa, segundo ele, se recusaria a entender: que não há nada para ser julgado, mas apenas o fluxo do devir da vida com todos seus absurdos e imoralidades além de qualquer julgamento com sentido. Essa é a explicação do niilismo decorrente de expectativas religiosas desmesuradas que, após a lamentosa morte de Deus, faz a humanidade cair no nada.

*Mas não se precisa postular um mundo ideal, eterno e imutável para avaliar "negativamente" esta vida, ética e sensivelmente*. De fato, a vida humana pode ser vista como terrível sem precisar de qualquer comparação com "outra vida" melhor ou sublime, mas simplesmente *em virtude de seu mero valor de impacto* (*ou de mal-estar), tal como se manifesta em humanos*. Se estou sendo torturado, ou preso num campo de concentração, isso é muito ruim pelo seu valor de impacto, e não por comparação com uma situação ideal na qual isso não estaria acontecendo. O sofrimento é pontual é crava seus dentes na pele dos humanos. Este mundo não nos "decepciona" (por ter frustrado algum ideal sublime), mas, pura e simplesmente, nos fere e humilha. Auschwitz não é horrível por ser comparado com um passeio pelos Champs Elysés. É simplesmente horrível. Qualquer sofrimento está concentrado num ponto da minha existência que dispensa qualquer comparação com um "mundo melhor". Não preciso comparar este mundo com outro para senti-lo como "mau" (como provocando mal-estar), inclusive como eticamente mau. (Quando alguém – em geral pobre e despossuído – está sendo objeto de uma tremenda injustiça em mãos de policiais, o sofrimento não decorre da imagem de um mundo perfeito sem policiais, mas dos pontapés que esse miserável recebe naquele preciso instante, pontualmente insuportáveis e humilhantes).

De maneira que é falso que "se condene a vida em nome de um padrão de imutabilidade e permanência idealmente sonhado". Não se precisa de alguma parafernália teológica para perceber as agruras sensíveis e morais da mera vida. *A maldade da vida não é uma "decepção"* após ter acreditado em Deus e no mundo das ideias sublimes. A sua maldade é nua, crua, direta, pontual e sem mediações nem confrontos. *A vida não é má porque tenha decepcionado uma expectativa, mas porque machuca*. O mundo que imaginamos não tem nada de maravilhoso ou de sublime, mas apenas um mundo em que a mão do torturador cansa, ou a dor insuportável da doença afrouxa.

## 2. *O inevitável "fluxo da vida" não leva forçosamente à sua aceitação*

O *dictum*, também nietzschiano, de que deveríamos aceitar o mero "fluxo do devir" da vida sem julgá-lo é, ao máximo, a proposta de *outra atitude* – ao lado da ético-negativa – que se pode perfeitamente assumir (haveria que acrescentar também a atitude religiosa kierkegaardiana e as atitudes da arte e do humor, apontadas outras vezes por Alam). Mas não, em absoluto, como algo que mostre que a atitude ético-negativa está enganada ou que não possa ser assumida. Já sabemos que a vida é um devir em fluxo. Mas, como filósofos, não temos por que ficar com a vida como última palavra. A "vida" é muitas coisas: violência, injustiça, desconsideração, mentira, dominação, segregação, deturpação. Tudo isso está no "devir da vida" e nem por isso temos que dizer "sim" a isso.

Que a vida teime em voltar mesmo quando a tenhamos negado é uma constatação que mais confirma a visão ético-negativa do que a desqualifica. Precisamente, a vida pontualmente árdua e machucante, desanimadora e moralmente inabilitadora, não pode nunca ser totalmente negada uma vez instaurada, nem mesmo se abstendo de procriar, nem mesmo aceitando a própria morte. Mas disso não se infere o *amor fati* de Nietzsche, a aceitação vital e bárbara da vida com todas suas agruras (isso, como dito, é apenas *uma* possibilidade). Também poderia inferir-se daí o *horror fati*, o espanto diante de uma força destruidora da qual não podemos nos livrar. É claro que a vida "volta pela porta dos fundos", mas é isso precisamente o que fecha o círculo: além dos atritos que o ser-terminal constantemente nos inflige, é impossível escapar deles. A única coisa a que podemos almejar é termos conseguido salvar alguém, pela abstenção, de ficar submetido a esses atritos.

Nesse sentido, a ética negativa não "ensaia um gesto impossível" por negar a vida num lugar e ela voltar por outro (segundo outro texto de Alam citado na seção "Por que não filhos, mas sim, talvez, obras?"). Por um lado, é falso que não possamos em absoluto negar a vida porque "a vida voltará". É um

truísmo declarar que a vida, com todo seu ímpeto animal, vai atropelar qualquer argumento, que os humanos continuarão procriando e levando adiante suas vidas sem jamais dispor-se para a morte, e que continuarão fazendo isso mesmo depois de lerem 500 livros como este. Parece arrogância extrema um pequeno pensamento e um magro conjunto de argumentos pretender enfrentar o torrente impetuoso e obsceno da pura vida. A grande torrente da vida atropela os argumentos, mas um único argumento tem o poder de questionar a vida toda. A filosofia não tem por que curvar-se diante dos ímpetos da mera vida, por mais quixotesco que possa parecer seu empenho. De fato, e por mais que constantemente falem em moralidade, há muito tempo que os humanos já optaram pela "intensidade da vida" contra as exigências éticas que poderiam atenuá-la. A proposta ética apresentada neste livro não cai na ingenuidade de pensar que alguma vez os humanos farão a opção contrária.

A filosofia ocidental já nasceu como oposta à sofística e ao ceticismo, como tarefa construtiva e edificante. Assumida como empreitada reflexiva radical, a filosofia poderia fechar saídas em lugar de abri-las. O que eu desenvolvo aqui são pensamentos que sinto que devem ser expostos, além da sua "implementação prática". Trata-se de dizer para *ter dito*, para que fique registro, para que "conste". Creio importante *dizer* tudo isto tanto para opor-se à habitual política da ocultação como para provocar reações e fazer com que os ouvintes procurem ideias novas e criativas diante de uma situação de calamidade ontológica. Ideias que mostrem leitores afetados pelo que leram, em lugar de ficarem deslumbrados pelo mero jogo das ideias.

# CONVERSAS COM AFIRMATIVOS

1. *Contra Thomas Nagel*. Os textos de Thomas Nagel sobre a morte – tanto em *Mortal Questions* (1979) quanto em *Visão a partir de lugar nenhum* (2004) – põem em relevo de maneira clara uma das maiores perplexidades do pensamento afirmativo: o fato de esse autor, por um lado, apresentar, num assumido viés pessimista, o mal-estar irredutível da morte em sua dimensão de "deixar de existir", de anulação do ponto de vista subjetivo, de desaparecimento de "meu mundo"; e, por outro lado, continuar considerando a vida como "boa". Como é ainda possível essa separação radical de vida e morte[1] que não permite ver que o valor da "vida" deve ficar visceralmente afetado pelo mal-estar (físico e metafísico) da morte, com a qual a "vida" está internamente vinculada?

Para ele (e, em geral, para todos os filósofos morais) o fato de um ser humano em terrível estágio terminal lutar desesperadamente pela sua vida é uma prova do valor desta, sem ver que não pode ser valiosa uma vida desde sempre sujeita a chegar nessa situação! Eles atribuem ao mundo mesmo o inegável e sublime valor da heroica luta humana contra o mundo, como se aquilo que motiva dramaticamente a geração de valores fosse, ele mesmo, algo de valioso; em lugar de ver que o que obriga urgentemente a criar valores não é valioso, mas todo o contrário! (Não precisaríamos inventar ansiosamente valores positivos se a vida fosse boa).

Nagel (2004, p. 374) chama a morte de "grande maldição", sem conseguir ver que daí se deveria considerar o nascimento (desde sempre terminal) como grande maldição. Como pode ser boa uma vida que se encaminha estruturalmente para uma grande maldição? Chamar de "boa" apenas a nossa triste

[1] Vide edição portuguesa de *Visões a partir do nada* (2004, p. 375) e todo o capítulo 1 de *Mortal questions* (1979).

e inglória sobrevivência, que apenas consegue ser formulada em termos de resistência e simulação? Não é bom um mundo onde se precisa ser estoico! Como o fato de termos sido colocados em situação de viver ansiosamente acuados pelos atritos do ser-terminal pode ser considerado "bom"? Como é possível tamanho estranhamento? A "beleza" da vida consistirá então no esforçado conjunto de pequenas alegrias intramundanas, que conseguimos arrancar heroicamente e de maneira efêmera do acosso da terminalidade do ser, com a certeza de finalmente perdê-las?

O "mal" da morte, para Nagel, é que nos habituamos à nossa vida antes de ela nos ser arrebatada (2004, p. 378). A minha perplexidade filosófica é como isso não é visto como claro subsídio para a tese da desvalia estrutural da vida humana! Nagel em algum momento se aproxima da visão estrutural quando fala do ponto de vista subjetivo, que persiste em ver a vida como algo indeterminado "cuja ausência, portanto, não constitui a realização de uma possibilidade já contida em sua concepção" (2004, p. 381), mas não compreende nem assume claramente essa visão: persiste em ver como eventual aquilo que constitui o ser da vida.

*2. Contra Comte-Sponville.* Há uma curiosa ideia ligando suicídio ao valor da vida: pensadores favoráveis ao suicídio não concedem a má qualidade da vida que se manifesta, precisamente, no fato de a vida merecer o suicídio! Aceitam a assimetria, para mim ininteligível, de que ter nascido é bom, mas ter de morrer é mau. Após ter salientado a normalidade mortal do ato suicida ("Será culpa deles se toda vida é mortal? Em que traíram mais a vida do que a vida os traiu?"), Comte-Sponville (1997, p. 79) cita Epicuro dizendo que, mesmo guardando o suicídio como possibilidade, é tolice afirmar que a vida não vale a pena, pois cada prazer é um contraexemplo: "Aquele que menoscaba a vida, que lamenta ter nascido [...] com isso se refuta (não estará já morto)?" (p. 80). E depois: "Não de modo algum, que o suicídio se imponha de forma absoluta nem, ainda menos, que valha por si só. É a vida que vale, e ela apenas" (p. 83).

Ele entende por "vida", claramente, aquela parte desta em que a estrutura mortal do ser nos deixa em paz (o que nunca acontece totalmente!). Mas "a vida" abrange *todo* o desenvolvimento natu-mortal do nascimento-morte. A mesma vida considerada "valiosa" nesse sentido superficial é aquela que se transformará mais tarde (que constantemente se transforma, na verdade) naquilo que poderá obrigar-nos a realizar a possibilidade do suicídio. Como um filósofo profundo pode afirmar que uma vida que devemos viver com o suicídio como possibilidade (e, às vezes, como *única* possibilidade) é ainda "valiosa"?

*3. Contra Jürgen Habermas.* Em seu livro *Futuro da natureza humana*, Habermas denuncia a manipulação das modernas técnicas eugenistas em nome de uma autonomia kierkegaardiana, mantendo-se em todo momento (como é comum na filosofia) no plano intramundano de considerações, sem perceber que as argumentações que desenvolve para problematizar a procriação programada podem ser utilizadas para problematizar a procriação sem mais, um passo que nenhum filósofo se atreve a dar. Ele mesmo aponta, com razão:

> A naturalidade do nascimento também cumpre o papel conceitualmente necessário desse início indisponível. Raras vezes a filosofia tematizou essas questões. Às exceções pertencem à Hannah Arendt, que apresentou o conceito de "natalidade" no âmbito de sua teoria da ação [...] (HABERMAS, 2004, p. 81).

Já de início, Habermas apresenta as coisas como se a manipulação genética tivesse introduzido a manipulação assimétrica e ofensiva da autonomia num âmbito em que antes ela era respeitada: "O que antes era 'dado' como natureza orgânica e podia quando muito ser 'cultivado', move-se atualmente no campo da intervenção orientada para um objetivo" (HABERMAS, 2004, p. 17). Mas nunca nada foi dado como "natureza orgânica": a vida recebida

por qualquer bebê, seja na situação eugenista, seja fora dela, foi sempre natureza humana dirigida numa direção incontrolável pelo interessado. Todo e qualquer nascimento é uma "intervenção orientada para um objetivo".

Habermas (2004, p. 20-21) alega que, na manipulação eugenista, diferente da "situação normal", a pessoa não tem chances de recuperar a sua autonomia:

> O jovem em crescimento poderá um dia ele mesmo assumir a responsabilidade por sua história de vida e por aquilo que ele é. Com efeito, ele pode se colocar de modo reflexivo perante seu processo de formação, elaborar uma autocompreensão revisória e compensar, de maneira aprofundada e retrospectiva, a responsabilidade assimétrica dos pais em relação à educação de seus filhos. Essa possibilidade de uma apropriação autocrítica da história da própria formação não ocorre do mesmo modo em relação às pessoas que sofreram manipulação genética. Ao contrário, o adulto nesse caso permaneceria totalmente dependente da decisão tomada por um terceiro e que não pode ser reconsiderada, e não teria chances de estabelecer a simetria da responsabilidade, necessária para o relacionamento entre iguais, seguindo o caminho retroativo de uma autorreflexão ética. Ao descontente restaria apenas escolher entre o fatalismo e o ressentimento.

Não há nada nessa descrição que não se aplique *a todo e qualquer nascimento*. Por um lado, Habermas subvaloriza o tremendo poder instaurador do ser e do como-ser pelo ato procriador "normal", e supravaloriza as chances do filho poder se livrar dele e estabelecer a sua própria autonomia. O próprio Kierkegaard, utilizado por Habermas para formular a autonomia recuperadora, fala de uma "dependência infinita" em relação a Deus, que poderia ser trabalhada em termos leigos como a relação que filhos em geral se veem

obrigados a manter com seus progenitores. Por outro lado, se essas possibilidades de recuperação são dadas na situação "normal", não vejo por que não pode também ser conferida ao filho geneticamente manipulado.

Kierkegaard (e depois dele, claramente, Sartre, um de seus seguidores nesse ponto), estaria de acordo em afirmar que, seja qual for a "imposição" (seja eugenista, seja a da simples assimetria do nascimento), o ser humano terá que fazer sua escolha, terá que enfrentar seu *Aut-Aut*, deverá negativizar com sua liberdade, num ato absoluto, o que lhe fora "dado", seja isso o mero nascimento "natural", seja o ser dado (tão assimetricamente como sempre) mediante manipulação genética. Nenhum humano é inertemente o que fizeram com ele, mas o que ele ainda deverá fazer com o que fizeram com ele. De maneira que ou a "dependência infinita" ocorre em todos os casos (como eu penso que ocorre) ou a possibilidade de "recuperação da autonomia" está disponível sempre. A manipulação genética terá apenas introduzido nuanças e particularidades no tema da manipulação, mas, certamente, não a manipulação em si, sempre presente. Fatalismo ou ressentimento são duas opções *de qualquer filho*.

O livro de Habermas está perpassado de declarações desse tipo, em que ele apresenta como novidades de controle eugenista a simples manipulação do nascimento. Ele diz que essas práticas modernas introduzem "[...] a instrumentalização de uma vida humana, produzida sob condições e em função de preferências e orientações axiológicas de terceiros" (HABERMAS, 2004, p. 43). Quando é que isso *não* acontece? Todos nós somos gerados dentro de orientações axiológicas tirânicas sobre as quais não exercemos qualquer controle.

Ele fala que o indivíduo em "crescimento manipulado de forma eugênica, descobre seu corpo vivo também como algo fabricado" e, sendo assim, "colide com a perspectiva reificante dos produtores ou artesãos". Ao decidir sobre seu programa genético, os pais não concedem

> ao seu destinatário, o filho, a possibilidade de uma reconsideração. As intenções de programação de pais ambiciosos e afeitos a experiências, ou também dos apenas preocupados, tem o *status* característico de uma expectativa unilateral e inapelável [...]. Os pais tomaram a decisão sem supor um consenso e somente em função de suas próprias preferências, como se dispusessem de uma coisa. (HABERMAS, 2004, p. 71).

As manipulações hoje possibilitadas pela genética apenas são um capítulo na longa e nunca contestada história da manipulação genética normal. *Todo nascimento é uma manipulação genética*; as modernas tecnologias colocaram isso em evidência e agora despertam o escândalo que deveríamos sentir diante de qualquer nascimento.

O ato procriador não foi hoje reificado pelas técnicas modernas, mas apenas aprimorado. O prazer com que os pais "ambiciosos e afeitos a experiências" tomam hoje decisões sobre o genoma do filho é o mesmo com que, desde sempre, os humanos desejaram ter filhos como uma experiência curiosa e "interessante", sem pensar, em nenhum momento, que se tratava de uma experiência com outro humano. O escândalo diante da manipulação não deveria desaparecer, mas, pelo contrário, ser retroativamente estendido a toda a história (pré-tecnológica) da procriação. Na medida em que os humanos são sempre "programados", eles não podem considerar-se nunca como "autores únicos de sua própria história de vida" (HABERMAS, 2004, p. 108). A falta de radicalidade reflexiva dos "grandes pensadores" europeus é decepcionante. É o irresistível intuito manipulador do nascimento que deve ser criticado, e não apenas a sua atual *Gestalt* altamente tecnologizada, como se tivéssemos precisado disso para visualizar o problema.

*4. Contra Hannah Arendt.* A filosofia raramente tem se dedicado ao tema do nascimento e a procriação. A filósofa Hannah Arendt é uma exceção.

Em seu livro *A condição humana*, entre outros lugares, ela fala em nascimento e morte, natalidade e mortalidade como "as condições mais gerais da existência humana" (ARENDT, 2013, p. 16), no contexto de uma reflexão sobre trabalho, labor e ação. Os produtos do trabalho

> emprestam certa permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano. [...] O labor e o trabalho bem como a ação tem também raízes na natalidade, na medida em que sua tarefa é produzir e preservar o mundo para o constante influxo de recém-chegados que vêm ao mundo na qualidade de estranhos [...] o novo começo inerente a cada nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir. [...] Além disso, como ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade, pode constituir a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico. (ARENDT, 2013, p. 16-17).

Mais adiante em seu livro, ela insiste que o novo surge como uma espécie de "milagre", como a possibilidade do humano fazer "o inesperado", o "infinitamente improvável", e como "revelação" (ARENDT, 2013, p. 191).

Apesar de seu longo convívio com Heidegger, esse texto é uma bela amostra de total cegueira a respeito da diferença ontológica. Em primeiro lugar, os recém-chegados nunca são totalmente "estranhos", pois conhecemos já muita coisa acerca de seu ser antes de nascerem. Tudo o que há de "novo" em suas ações deverá ser feito dentro de uma velha estrutura, como num ambiente arcaico que oferece monotonamente um marco incontornável. Todo ser humano que nasce é também um *déjà-vu*. O "novo" ficará concentrado na invenção intramundana de valores, mas o recém-chegado não vai

trazer novidades sobre a terminalidade do ser e seus desdobramentos, mas, em todo caso, acerca de novas formas de lidar com isso (e que tampouco são infinitas ou totalmente imprevisíveis).

Em segundo lugar, natalidade e mortalidade não podem conceber-se da maneira separada que Arendt o faz, posto que são momentos do mesmo processo: se a natalidade constitui a categoria central da política, a mortalidade vai junto inseparavelmente; e o mesmo a respeito da metafísica (nesse sentido, política e metafísica também são inseparáveis). Em terceiro lugar, o nascimento de novos e novos seres humanos não vai eliminar a futilidade da vida mortal, mas apenas transferi-la. Os usos da palavra "milagre" e "revelação" por parte de Arendt parecem mostrar o fundo edificante de suas ideias sobre natalidade, talvez ligadas à "boa nova" cristã e ao menino-deus. Assim se compreendem afirmações como as seguintes:

> Entregues a si mesmos, os negócios humanos só podem seguir as leis da mortalidade, que é a única lei segura de uma vida limitada entre o nascimento e a morte. O que interfere com essa lei é a faculdade de agir [...] [que faz com que] os homens, embora devam morrer, não nascem para morrer, mas para começar. (ARENDT, 2013, p. 258).

De imediato é mencionado Jesus de Nazaré e a anunciação da boa nova dos Evangelhos: "Nasceu uma criança entre nós" (ARENDT, 2013, p. 259).

Arendt não é uma pensadora religiosa, mas mantém uma esperança como pano de fundo de uma compreensão inflacionada e mistificada do nascimento humano. Nem Heidegger percebeu claramente, numa famosa e fugaz alusão ao tema do nascimento em *Ser e tempo*, que o nascimento é parte estrutural do ser para a morte, e que, por isso, não se precisa gerar uma reflexão específica sobre o ser para o nascimento.

5. *Contra Emil Cioran*. Num livro de título irresistível (*Acerca do inconveniente de ter nascido*), o escritor romeno Emil M. Cioran escreve, entre outras pérolas:

> "O único, o verdadeiro azar: nascer".
> "Não ter nascido, de só pensá-lo, que felicidade, que liberdade, quanto espaço!".
> "Matar-se não vale a pena: a gente sempre o faz demasiado tarde".
> "Ao nascer perdemos o mesmo que perderemos ao morrer. Tudo.".
> "E pensar que tantos conseguiram morrer!".
> "Tudo se explica perfeitamente se admitirmos que o nascimento é um acontecimento nefasto, ou pelo menos inoportuno; mas se pensarmos de outra maneira, devemos resignar-nos ao ininteligível...".
> "Achava-me sozinho neste cemitério... quando entrou uma mulher grávida. Retirei-me de imediato para não ver de perto essa portadora de cadáver...".
> "...não existe algo que seja a morte independentemente da vida. É isso o que torna a morte universal...".
> "Quando alguém se queixa da sua vida não ter tido sucesso, basta lembrar-lhe que a vida mesma está numa situação semelhante, se não pior".
> "Só ao insensato a vida lhe parece um bem, dizia há vinte e três séculos o filósofo cirenaico Hegésias, de quem quase ficou apenas essa frase... A sua é uma obra que eu gostaria de reinventar".

Alguém que lesse os livros de Julio Cabrera sobre ética poderia comentar: "É puro Cioran!". Pois encontrará em meus aforismos o mesmo *pathos* do desencanto e inocuidade do real, de decepção e desistência. Apenas com uma diferença: Cioran se entedia, é um enfastiado, um aborrecido e um insone, enquanto eu não me entedio, estou interessado em tudo e durmo bem. Mas esses são detalhes, ambos partilhamos de quase todos os sentimentos primordiais. Não obstante isso, posso dizer que meu trabalho nada tem a ver

com a escrita poética de Emil Cioran. A imensa diferença reside na atitude de ambos perante a filosofia. Cioran não se considera filósofo; inclusive, creio que faz questão de não sê-lo. No pequeno prefácio ao livro que Fernando Savater lhe dedicara, *Ensayo sobre Cioran*, (1974), ele prefere falar de "minha maneira de ver as coisas", e depois diz claramente: "É muito evidente que não sou filósofo", mas a seguir fica claro que ele identifica filósofo com pensador sistemático, e define a sua obra como "uma luta contra toda forma de sistema".

Como a filosofia há muito tempo deixou de ser sistemática, nada impediria considerar Cioran como um filósofo no sentido que interessa a ele. Mas Cioran se recusa a ser considerado filósofo porque prefere expressar sua "maneira de ver as coisas" na forma de um alarido poético e não mediante argumentos. De fato, seus textos são curtos, contundentes e biográficos, impactos sensíveis, gritos de protesto, atitudes de revolta e desorientação, sem qualquer intuito organizador ou reflexivo. Como se sentisse que perderia algo de importante colocando seus pensamentos em forma argumentada.

A minha atitude filosófica é bem diferente (e é aqui que se manifestam as nossas distâncias reais, insônia à parte): mesmo também descrente de sistemas (talvez levado de maneira inerte e preguiçosa pelo "espírito dos tempos"?), ainda me importam os argumentos e fios reflexivos. Acredito que o ponto de vista de Cioran e o meu sobre a inocuidade do real e o caráter lastimável do nascimento *é sustentável*, e que se pode *provar* como sustentável. É o que tento fazer neste livro. Parece uma pena perder a oportunidade de *argumentar* sobre essas coisas, em lugar de ficar apenas vociferando-as sob o risco do estudioso de filosofia não levá-las a sério em virtude da sua mera forma.

Meus aforismos não são fragmentários, mas aforismos-rio; seguem um fluxo quase infinito de reflexão contínua e teimosa, e pretendem obter conclusões e desfechos, mesmo que frágeis e provisórios. Enquanto Cioran exprime uma emoção, eu tento mostrar que essa é realmente a emoção que deveríamos sentir. Recuso-me a aceitar que pontos filosóficos cruciais (como

a mistificação da procriação ou o caráter "excepcional" da desonestidade) recebam apenas uma expressão poética e renunciem a seu valor filosófico de verdade, mesmo fora de qualquer "sistema".

Eu gostaria complementar o movimento de Cioran percorrendo também o caminho desde o narrativo ao argumentativo. O que é que – segundo Cioran – *perderíamos* ao argumentar? Talvez aquilo que Nietzsche significava quando dizia que de pouco vale o que precisa ser argumentado? Eu faço um esforço de estilo para conservar, ao mesmo tempo, a contundência literária e o rigor do argumento. E devolveria o ataque perguntando: o que é isso que perderíamos ao *não* argumentar? (Talvez Cioran ficasse impaciente nesse ponto; mas sejamos compreensivos com um homem que não dorme).

# GLOSSÁRIO NEGATIVO

*AEF (Articulação ética fundamental).* Conjunto de duas exigências elementares: a) não prejudicar, no sentido de não colocar ninguém em situação adversa se puder evitá-lo; b) não manipular ninguém, no sentido de não usar o outro como meio para o próprio exclusivo interesse. A AEF recolhe a exigência mínima da "consideração" pelo outro, no sentido de levar em conta seus interesses. Mas a AEF completa-se com um terceiro ponto: c) aplicar a) e b) apenas aos humanos que observam a) e b). Isso significa que não transgride a AEF o fato de prejudicar ou manipular desconsiderantes de outros. Isso mostra o caráter paradoxal da exigência moral mínima, especialmente em suas aplicações. De certa forma, esse seria o núcleo mínimo da maioria das teorias éticas que conhecemos. Trata-se claramente de uma exigência retirada das éticas afirmativas. O objetivo disso é argumentar em favor das teses ético-negativas (inabilitação moral, caráter moralmente problemático da procriação e do heterocídio, possível moralidade do dispor-se para a morte) utilizando a caracterização afirmativa da exigência ética, em lugar de introduzir uma nova definição. Tenta-se com isso mostrar que as mesmas exigências afirmativas, quando radicalizadas, devem conduzir para as principais teses negativas sobre a *situação humana* (ver), *inabilitação moral* (ver) e *procriação* (ver).

*Assimetria estrutural.* Característica da *terminalidade do ser* (ver), segundo a qual, à diferença do intramundo, onde encontramos fluxos e refluxos em todas as direções, o ser segue uma direção única, no sentido do desgaste e do declínio até o acabamento final. Essa assimetria permite também diferenciar entre prazer e dor, habitualmente colocados no mesmo nível (a vida humana vista como uma oscilação constante entre prazeres e dores), e tenta mostrar uma dor estrutural (diferente das dores intramundanas, mas com elas conectada) à

qual reagem prazeres somente intramundanos (na medida em que humanos não podem sentir prazer no desgaste e declínio de si mesmos, das coisas e de outros humanos). A terminalidade do ser se caracteriza estruturalmente pelo sofrimento, não pelo prazer (eis a assimetria), embora os humanos devam gerar valores no intramundo que proporcionem prazer para contrapesar (ou contrabalançar) o avanço unilateral e irreversível da terminalidade.

*Avaliação negativa retroativa.* A ideia de que algo pode ser negativamente avaliado mesmo se for condição para algo aceito como bom. De tal forma, é possível aceitar e usufruir das vantagens e benesses obtidas mediante algo que reputamos indesejável. Isso indica que seria errado, numa certa linha de argumento, pensar que algo deve ser considerado como "bom" apenas por ter boas consequências; ou que, pelo fato de aceitarmos as consequências de algo como boas, tenhamos que aceitar também como boa a sua fonte. A avaliação negativa retroativa é importante porque permite denunciar o caráter sensível e moralmente prejudicial da vida, sem desmentir que, tomada a vida como simples meio, ela possa promover benefícios e experiências apreciáveis. Essa avaliação é um reflexo, no fundo, da *diferença ser-estar* (ver) na questão da apreciação do valor da vida humana.

*Bioargumentação.* O campo da ética está particularmente semeado de argumentações de caráter informal (campo regularmente não dedutivo, embora ligações dedutivas apareçam, de fato, dentro do raciocínio informal), cujas estruturas estão fortemente influenciadas pelos conteúdos abordados. Chamo de "bioargumentação" o conjunto de argumentos sobre valor da vida e a sua relação com a *situação humana* (ver), e em particular com a morte (própria ou alheia), em variadas circunstâncias. Não apenas as chamadas situações bioéticas persistentes (aborto, eutanásia) e emergentes (manipulação genética, clonagem), mas também aquelas que se podem denominar situações bioéticas radicais ou básicas

(procriar, matar, matar-se), plenamente dependentes de estratégias argumentativas que sempre poderão enfrentar contra-argumentos de maneira indefinida. (ver *Lógica negativa*). Denominam-se "bioargumentações" as estratégias e lugares argumentativos especificamente desenvolvidos para lidar com essas questões.

*Bioética negativa.* Sendo a ética negativa uma ética fortemente ligada aos temas de vida e morte, éticas negativas e bioéticas negativas estão muito próximas, não sendo possível desvinculá-las a não ser artificialmente. Uma bioética negativa apenas configura ética negativa aplicada às situações bioéticas, persistentes, emergentes e radicais. Na prática textual, seria impossível diferenciar uma reflexão ético-negativa sobre suicídio de uma reflexão bioético-negativa sobre o mesmo fenômeno. É importante salientar o caráter negativo dessa bioética em confronto com as bioéticas invariavelmente afirmativas disponíveis, perpassadas por categorias metafísicas que a ética negativa coloca em questão (começando pela própria noção de "bioética", que pressupõe uma relação harmoniosa entre ética e vida, e noções como "pessoa humana" e seus desdobramentos). Bioética negativa é, pois, também um posicionamento radical a respeito da autocompreensão da bioética e dos problemas bioéticos no mundo atual. Temas correlatos são a possibilidade de diferenciar entre bioética e biomoral, na medida em que consideremos relevante distinguir entre ética e moral, e também a diferença entre uma bioética e uma "zoe-ética", como maneira de apontar para a diferença entre um estudo das questões vitais desde uma perspectiva biológica ou biográfica.

*Cenários.* A *ontologia negativa* (ver) aponta para uma situação humana estrutural, mas esta se desdobra e desenvolve em situações específicas no intramundo. Assim, os humanos têm a forte tendência a culpar os outros pela terminalidade do ser e tentar resolver essa questão em conflitos mutuamente destruidores. As infindáveis guerras entre os povos primitivos e entre indígenas,

depois entre as primeiras populações ditas civilizadas, a conquista espanhola e as guerras modernas, que chegam até as duas guerras mundiais e os conflitos no Oriente Médio (e que continuarão depois com guerras mais sofisticadas, envolvendo a internet e os últimos recursos tecnológicos em matéria de armas e informações), são microssituações nas quais se mostra a imperiosa necessidade dos humanos de jogarem a terminalidade do ser uns sobre os outros. Chamo de "cenários" essas microssituações em que estruturas ontológicas são postas em cena em situações históricas assinaladas, com suas peculiaridades.

*Consideração/desconsideração.* Levar ou não em conta os interesses de outros humanos além dos próprios é uma das exigências básicas da moralidade afirmativa tradicional, que a *AEF* (ver) tenta captar numa formulação o mais geral possível. A desconsideração é o contrário, o simples ignorar ou não levar em conta os interesses de outros, em benefício dos próprios e de nossos grupos de adesão, de maneira exclusiva. Porém, "considerar" não significa forçosamente aceitar; pode-se rejeitar depois de ter considerado, por achar que aquele interesse que consideramos possa lesar, por sua vez, interesses de outros humanos. Em português existe uma ambiguidade de uso nas palavras "considerado" e "desconsiderado", em expressões como: "Você foi muito desconsiderado com ele" e "Você foi muito desconsiderado por ele". No primeiro caso se trataria mais de um "desconsiderante", palavra que às vezes é utilizada nesta obra.

*Criação intramundana de valores.* Ao ser despejados no ser-terminal do ser com seus três atritos regulares – *dor, desânimo, inabilitação* (ver esses termos) – os humanos são imperiosamente compelidos a criar todo tipo de valores positivos para contrapesar (ou contrabalançar) esses atritos: manter relações com outros humanos, procurar prazeres, empreender estudos, promover experiências, trabalhar, comprar coisas, viajar, cultivar crenças, adquirir conhecimentos, usufruir de obras de arte, envolver-se em atividades religiosas, praticar esportes

e empreendimentos diversos que tenham o efeito de protelar, ocultar e adiar indefinidamente as agruras da terminalidade do ser, mesmo que elas estejam sempre à espreita. Valores positivos têm que ser criados dentro de simbologias culturais e projeções espirituais cada vez mais complexas, pois esses valores não surgirão espontaneamente de um mundo atritante e ameaçador. Esses valores positivos não possuem nem a menor influência na estrutura do ser-terminal, sendo rigorosamente intramundanos, internos ao mundo dos estantes (ver); o ser-terminal finalmente avançará sobre os valores inventados, mas estes têm um extraordinário poder protelador e ocultante. Eles são de tal natureza que os humanos não se desanimam ao pensar que eles serão finalmente destruídos (na verdade, que podem ser destruídos a qualquer momento), o que aponta para o intenso fascínio exercido pelos valores intramundanos, capazes de conduzir os humanos por todos os atritos do ser como se fossem eternos, mostrando assim um grande poder de investimento e fantasia duradoura.

*Desânimo.* Estado do humano do qual o tédio é apenas um caso particular, ao lado do não ter vontade, a desmotivação, a falta de forças, a preguiça, a sensação de falta de sentido, a perda de fôlego, o cansaço, o desleixo, o deixar-se estar improdutivo e a depressão. Desânimo faz parte da tríade do sofrimento, *dor, desânimo, inabilitação* (ver), que são considerados os três tipos de atritos estruturais de uma vida humana qualquer. Seja qual for seu conteúdo específico, as vidas humanas caem constantemente em desânimo em alguma dessas formas; e tem-se que lutar constantemente para vencê-lo e continuar agindo e vivendo. Muitos humanos não conseguem lidar com as diversas formas de desânimo sem muitos anos de análise interminável ou sem mergulho em aluviões de medicamentos ou em obsessões e neuroses diversas, ou mesmo em ocupações intensas e absorventes. O desânimo é, pois, um dos mais poderosos sintomas do desvalor da vida humana e uma peça importante no argumento sobre o caráter eticamente problemático da

procriação (na medida em que parece eticamente oneroso fazer nascer um ser *estruturalmente desanimado*, por mais "animoso" que possa conseguir ser no intramundo, com muito esforço e sempre de maneira inabilitada).

*Desvalor do ser (ou desvalia do ser).* Pelo mero fato de ter nascido, os humanos são já colocados na tríade *dor, desânimo, inabilitação moral* (ver), o que configura uma situação primordialmente desvantajosa diante da qual os humanos terão forçosamente que se posicionar criando valores positivos e reativos. Esse triplo atrito não pode ser vivido pelos humanos de maneira positiva: a dor física, o ataque constante do desânimo (ver) e o ter de sofrer injustiças, discriminações e agressões dos outros, mesmo dos que amamos e dos que nos importam (além de termos nós mesmos que agir de maneiras desconsiderantes com os outros, às vezes para defender-nos ou defender outros), configuram os três elementos do desvalor do ser, constantemente contrapesados pelos valores positivos inventados no plano dos estantes (ver). O desvalor é, pois, ontológico, independente dos conteúdos específicos de vidas humanas particulares. É claro que se trata de um desvalor relativo: a situação de atrito é desagradável e provoca mal-estar num tipo de ser como o humano, com sua estrutura física, seu sistema nervoso, seu tipo de sexualidade, etc. O desvalor não é, pois, uma categoria absoluta; mas, mesmo sendo relativa ao humano, ela é estrutural, no sentido de não referida a características particulares de humanos singulares, mas à própria estrutura do humano tal como poderíamos prevê-la antes do nascimento.

*Diferença ser/estar.* Aponta para a necessidade de distinguir, não de maneira totalmente nítida, mas interativa e mutuamente remetente, as duas dimensões de sentido (e de valor) de uma vida humana: aquela do mero surgir, do vir a ser, do nascer, e aquela das propriedades concretas que os estantes possuem ou deixam de possuir dentro do mundo. O estar refere-se ao modo

específico em que seres humanos se situam no mundo, de maneira frágil e provisória, vivendo situações em certos *cenários* (ver) nos quais poderiam não ter sido colocados. O ser, pelo contrário, é tudo aquilo que podemos saber dos estantes antes de surgirem. No plano específico do valor da vida humana, a qualidade do ser pode não coincidir – e habitualmente não coincide – com a qualidade dos estantes: estes podem ser exultantes, mas brutalmente interrompidos por alguma manifestação da terminalidade do ser (acidentes, ataques) ou pelo seu mero avanço (velhice, decrepitude). A diferença ser-estar não pode ser expressa nas línguas hegemônicas (inglês, alemão) e por isso constitui um termo politicamente interessante, de cuja riqueza expressiva os pensadores latino-americanos poderiam aproveitar mais, seguindo uma linha aberta pelo filósofo argentino Rodolfo Kusch (1922-1979), sem que seja necessário adotar o específico uso que ele faz dessa diferença.

*Diferença tanática.* Trata-se da diferença ser-estar formulada em termos de dois tipos de morte: a morte-estar ou morte pontual (abreviada como *MP*) (ver), aquela que pode nos acontecer em qualquer momento (não, como habitualmente se diz, em algum dia remoto), e que determina o nosso desaparecimento do mundo, no sentido de não mais agir dentro dele. Por outro lado, a morte-ser, ou morte estrutural (abreviada como *ME*) (ver), é o processo de desgaste permanente que já se põe em funcionamento desde o nascimento, aquele morrer cotidiano ao qual Sêneca já fazia referência em seus escritos. A *ME* não é um processo meramente biológico; mesmo que o organismo não comece a desgastar-se (ou envelhecer) até aproximadamente os primeiros 30 anos de vida, do ponto de vista existencial o segundo dia de vida de um bebê já determina um "desgaste existencial" no sentido de um dia a menos para viver e no sentido dos atritos que já o bebê sente em seu enfrentar as agruras da vida. A diferença entre morte pontual e morrer estrutural pode servir didaticamente para entender a própria diferença ser-estar.

*Disponibilidade para a morte.* Numa ética negativa são formuladas teoricamente e sugeridas praticamente certas atitudes primordiais diferentes das contidas numa ética afirmativa. Uma delas é a disponibilidade para a morte, caracterizada fundamentalmente por um não cuidar de si mesmo indefinidamente, num sentido ético e não apenas de desleixo, descuido irresponsável ou preguiça. Não se trata forçosamente de suicídio explícito, mas daquela maneira de viver que se arrisca ou não teme morrer quando as alternativas são a indignidade ou a extrema desconsideração dos outros. Estar "disposto para a morte" significa continuar vivendo em penhor, sempre pronto para sair, sem cultivo permanente de atrações ou constâncias que indefinidamente nos deixem inertemente persistindo na vida, mesmo com risco de imoralidade ética. Não apenas grandes mártires e heróis, mas os milhares de humanos anônimos que aceitaram morrer numa luta emancipadora, podem ser exemplos dessa atitude. Mas o dispor-se para a morte deve sempre nortear-se por um motivo ético, não pela frivolidade ou o sensacionalismo existencial, como no caso de esportistas radicais ou suicidas performáticos.

*Dor.* Tipo específico de sofrimento consistente em algum impacto, especialmente físico, provocado por doenças, acidentes, feridas, insuficiências, atritos, tanto em suas formas mais insignificantes (dores de cabeça, de pescoço, de estômago, azias, irritações, enxaquecas, dor de dentes, ouvidos, erupções, urticárias, comichões, tonturas, enjoos) até doenças graves ou gravíssimas em seu *quantum* de impacto sensível e atormentador. As dores cotidianas e as doenças previsíveis perseguem os humanos desde a infância até a velhice, mesmo em estantes humanos considerados "de boa saúde". Também doenças psicológicas podem considerar-se provocadoras de outros tipos de dor, como ansiedade, depressão, agressividade, impaciência, etc., embora já os outros dois tipos de sofrimento da tríade de atritos – *desânimo* e *inabilitação moral* (ver) – possam categorizar melhor esses tipos de dor. Prefiro considerar dores

como preferentemente sensíveis, reservando qualquer alusão a "dores morais" ou psicológicas para essas outras categorias. *Dor, desânimo* e *inabilitação* constituem três tipos de sofrimento. (Por isso, não é bom, na ética negativa, falar de "dor" e de "sofrimento" de maneira indistinta).

*Educação negativa da humanidade.* No lineamento do que seria uma ética negativa, quando as expectativas de ainda formular uma ética não forem totalmente abandonadas em favor da tese radical da impossibilidade da moral (afirmativa ou negativa), pensa-se num tipo de formação dos humanos nos valores negativos – e a sua consequente liberação dos valores afirmativos vigentes – como plena aceitação da situação humana sem subterfúgios, com plena consciência do desvalor estrutural da vida humana e da inabilitação moral (ver), em atitude de minimalismo vital e disposição para a morte (ver), gerando virtudes negativas que não visam a preservação indefinida da vida, mas pôr a vida à disposição num sentido ético em qualquer momento (hoje se for preciso), levando uma vida maximamente prestativa e minimamente perturbadora para os outros até não ser mais possível. Especialmente pela forte pressão dos valores afirmativos vigentes, precisa-se desse tipo especial de educação, que seja capaz de assumir tais valores minimalistas e tanáticos sem isso ser visto como perda, sacrifício ou patologia.

*Efeito Kafka.* Dada a complexidade da rede de ações no intramundo, quando uma parte da comunidade humana consegue tomar o poder de fiscalizar e punir a comunidade em geral (na qual, virtualmente, eles estão incluídos como objetos de possível fiscalização e punição), o número de regras, exigências e normas é tão elevado (tentando prever todos os tipos de inabilitações humanas de certo setor de ações, como, por exemplo, o trânsito automotor, a saúde pública, a educação ou o mundo da publicidade) que aparece como praticamente impossível para qualquer ser humano observar e cumprir com todas essas

exigências em todo momento. O espaço normativo aparece como saturado e a falta ética se transforma em algo que, pela sua materialidade inevitável, resulta punível apenas discricionariamente (todos estamos em falta, mas só alguns serão castigados). A alusão ao escritor tcheco se deve ao fato de que, em suas narrativas, frequentemente seus personagens são culpados num ambiente onde todo mundo é culpado; mas, dada a complexidade do aparato da justiça, nem mesmo o acusado sabe ao certo qual é a falta que pode ter cometido.

*Entrevida*. Período intermediário entre o nascimento e a morte pontual (*MP*) (ver); foi necessário inventar este termo para não falar simplesmente em "vida" num sentido plenamente afirmativo (em geral considera-se como "vida", precisamente, só a entrevida). No viés negativo, o que usualmente é chamado de "vida" é apenas o período "entre" uma e outra fase do acabamento, entre o "começar a acabar" e "o acabar de acabar". O termo pretende salientar esse caráter de "trégua" da assim chamada "vida", de um ser exprimido e condicionado, permanentemente marcado pelo "enquanto isso". A entrevida não tem consistência própria, ela é uma tensão entre os dois polos do nascimento e da *MP*, perpassada de um extremo ao outro pela morte estrutural (*ME*) (ver). A entrevida pode ser entendida também como período de entretenimento e adiamento. A visão não filosófica do mundo tende a considerar esse período precisamente como o mais importante, como aquele que propriamente constituiria a "vida". As éticas afirmativas constroem suas teorias, fundamentalmente, para humanos situados na entrevida, sem qualquer reflexão sobre os extremos dela, e sem captar a moralidade ética que poderia decorrer dessa reflexão sobre os polos da vida. A ética negativa tenta, precisamente, ver a entrevida sempre em relação à unidade desses dois polos.

*Estantes.* Numa primeira acepção, trata-se dos seres em geral, dos seres que são (isso ou aquilo), os habitualmente chamados "entes" em línguas filosoficamente

limitadas, como o inglês e o alemão, que não possuem a diferença ser-estar, presente em espanhol e português. Numa segunda acepção, diferencia-se entes de estantes: "entes" são os seres que são, "estantes", os seres que estão; o estar não caracteriza o humano apenas, mas todas as coisas que estão apenas colocadas ali de maneira contingente, acuadas e submetidas ao acabamento. Um estante – humano ou não –, é um exemplo ou instância de ser-terminal, um tipo de ser que já foi iniciado acabando, e cujo acabamento o caracteriza internamente (mas, no caso dos estantes humanos, de uma maneira peculiar). Quando aplicado a humanos, "estante" pretende transmitir toda a fragilidade e precariedade do humano, como a palavra "ente" não transmite.

*Ética e moral.* Estes são termos que podem ou não diferenciar-se dentro de diferentes teorias éticas. Não apontam, como às vezes se pensa, para uma distinção que *forçosamente* deva ser feita. Em muitos contextos do presente livro, esses termos são perfeitamente intercambiáveis; em outros, e de modo geral – mas com importantes exceções – moral e moralidade assinalam para os comportamentos e atitudes de fato de uma comunidade humana, que podem não ser éticos no sentido de satisfazerem padrões e exigências tais como a *AEF* (ver). Haveria, pois, moralidades éticas e moralidades não éticas. Entretanto, prefiro falar em "inabilitação moral" e não em "inabilitação ética", e de "impossibilidade da moral" e não da ética, para assinalar que o impedimento estrutural não se coloca no plano da *formulação* das exigências éticas como tais, mas na sua observância efetiva, numa situação como a humana. Os humanos respondem a moralidades diversas, e são perfeitamente capazes de formular as condições de uma moralidade ética, mas estão regularmente impedidos de serem éticos em todas as circunstâncias e cenários, com todos os outros humanos. Isso, não por uma "imoralidade" natural ou estrutural dos humanos, nem por alguma "perversidade" da sua natureza, mas pela mesma estreiteza da situação fatual na qual os humanos foram despejados.

*Éticas afirmativas*. São aquelas que aceitam como evidente, sem crítica nem demonstração, um valor positivo da vida humana, seja como valor metafísico intrínseco, seja como empreitada histórica possível e plausível. Mas não é só isso: também são afirmativas as teorias éticas que aceitam a existência indubitável de uma moralidade ética, apenas apontando para seus problemas superáveis. Essas éticas admitem uma noção do humano – caracterizada pela racionalidade e pela liberdade – segundo a qual a moralidade ética é possível de ser realizada, apesar de inconvenientes e obstáculos. O conceito de "afirmativo" não coincide com o de "otimismo", apesar de frequentemente irem juntos; uma teoria afirmativa poderia ser extremamente crítica e cautelosa a respeito da moralidade efetiva. A quase totalidade das teorias éticas europeias é afirmativa, em particular as teorias clássicas. Só no século XIX europeu (com alguns antecedentes antigos) começaram a aparecer éticas que, em diferentes vieses, fogem das noções afirmativas mais marcantes (dignidade, liberdade, pessoa) por meio de exercícios desconstrutivos de pensamento, de maneira que as éticas negativas são apenas uma parte das éticas não afirmativas. De todos os modos, são aquelas que mais colocam em questão a maneira afirmativa hegemônica de colocar questões éticas radicais, tais como nascimento, procriação e dispor-se para a morte.

*Ética negativa.* É tanto a reflexão metafilosófica acerca das próprias condições de existência e exercício de uma moralidade ética numa situação como a humana, quanto uma tentativa de edificar uma ética dentro dessa situação, uma ética minimalista e tanática, sob a égide da *inabilitação moral* (ver), e emancipadora num sentido rigorosamente negativo e finito, marcada pela terminalidade do ser e seus desdobramentos existenciais, e a necessidade de moralizar e politizar a própria morte. É, pois, um tipo de reflexão que nunca conta com a existência efetiva do seu objeto de reflexão, que poderá revelar-se ilusório. É, ao mesmo tempo, o esboço de uma ética normativa que não considere um valor positivo da vida humana como um dado indiscutível, mas

como algo que deveria ser extensamente argumentado. O caráter "negativo" dessa ética é provisório e efêmero, posto que é sempre relativo ao afirmativismo vigente. Removido o referencial afirmativo, o que a "ética negativa" apresenta seria apenas o pleno mostrar e descrever a *situação humana* (ver) habitualmente escamoteada (paradoxalmente, pelo seu caráter trivial e "já sabido"). Mas como o referencial afirmativo demorará em ser removido (se alguma vez), poderemos continuar chamando esta ética de "negativa" por muito tempo.

*Fenomenologia negativa.* Os argumentos são fundamentais numa ética negativa, especialmente para mostrar que a sua visão da vida humana não é apenas produto de alguma idiossincrasia "subjetiva" ou de algum "espírito dos tempos", mas que está alicerçada em argumentos que podem ser apresentados em tempos e lugares bem diferentes por arguidores. Entretanto, argumentos não são o bastante. Descrições vivas de situações humanas concretas, dentro do exame de uma cotidianidade sem sublimações, podem representar um importante reforço para os argumentos. "Fenomenologias negativas" são essas descrições cruas e pesadas, em geral desagradáveis de ler, acerca de atitudes e ações humanas habitualmente acobertadas ou enfeitadas nas fenomenologias "brancas" (afirmativas), nas quais os exemplos e ilustrações costumam esconder os grandes paradoxos e contradições do humano. Nas fenomenologias negativas surgem também afetos e sentimentos relevantes, que, metodologicamente, fazem viver os problemas que nos meros argumentos são apenas desenvolvidos *pro forma* de maneira apática e asséptica. Nas exposições de ética negativa, busca-se formular e apresentar seus tópicos sempre numa tensão viva entre argumentação e fenomenologia.

*Forma do mundo.* Fortemente ligada à ontologia negativa, essa expressão sugere que o mundo – e a vida humana em particular – não se resolve no que acontece dentro do mundo, (intramundo), mas possui uma estrutura recorrente,

não uma forma meramente lógica, mas uma constante material. O conteúdo da forma do mundo é, nesta obra, o fenômeno da iniciação-terminal de tudo o que surge. Trata-se da parte metafísica do pensamento negativo, aquela que mais problemas deverá enfrentar diante dos desafios de uma *lógica negativa* (ver), que considera toda postura filosófica apenas como uma perspectiva plausível, inclusive a postura que sustenta existir uma forma do mundo.

*Formas de morte.* Nas éticas afirmativas sempre se tem acentuado as diversas formas de viver a vida, o que se poderia chamar, usando a expressão de Wittgenstein, "formas de vida". Numa ética negativa, em que o continuar vivendo está sempre empenhado ou onerado pela disposição ética para a morte e o viver minimalista, as "formas de vida" são inseparáveis de "formas de morte", ou, mais ainda, as formas de viver são, ao mesmo tempo, formas de morrer, desde a escolha dos alimentos até nossas atividades intelectuais, práticas sexuais e envolvimentos políticos. Todas essas formas de "continuar vivendo" carregam nelas mesmas também um movimento tanático, nas quais vamos escolhendo as maneiras em que preferiríamos (ou não nos importaríamos de) morrer. Culturas e indivíduos caracterizam-se pelas "formas de morte" que preferem adotar, na estrita medida em que escolhem certas formas de vida que terminam de uma ou outra maneira.

*Fuga heterocida para o intramundo.* No percurso da vida, com concentração de muitos humanos num mundo cada vez mais saturado, acuados pelos múltiplos riscos de dores físicas, desânimos morais e psicológicos e de conflitos intermináveis com os outros, a tendência natural dos humanos é a de escapar para algum setor ou atividade ou grupo de humanos capazes de tranquilizar, acalmar e proteger. Diante de qualquer atrito do ser-terminal em sua estrutura padecedora, a tendência é de fuga para estantes que aguardam no intramundo agrados, satisfações e calmarias. O que acontece é que essa fuga costuma ser

violenta ou desconsiderada com os outros (daí "fuga heterocida"). Na premência por livrar-se dos males do ser-terminal, os outros que atropelamos no caminho podem ser afetados, assim como posso me ver afetado pela fuga de outros. O grande desafio de uma moralidade ética consiste em saber lidar com o ser-terminal do ser de tal forma a conseguir proteger-se dele de forma que seja menos prejudicial ou perigosa para os outros. Dar-se conta de estarmos fugindo da mesma coisa, e do fato de os prejuízos ocasionados não precisarem ser realmente "propositais", mas provocados por uma situação existencial insuperável na qual todos os humanos estão imersos.

*Heterocídio.* Morte de outra pessoa que não de si mesmo (em cada caso). Preferível ao termo usual "homicídio", que significa "morte de um homem" (o que, literalmente, abrangeria também suicídios). O heterocídio, na forma de eliminação do outro, está radicalmente interditado numa ética negativa, enquanto permanece curiosamente "liberado" em éticas afirmativas, nas quais matar o outro está permitido por defesa própria, luta contra a delinquência, guerras, pena de morte, etc., e nas quais o verdadeiro crime mortal seria o suicídio. Nas éticas negativas, essa situação se inverte: a maior falta moral é o heterocídio, seguida pela procriação irrefletida (que talvez abranja toda procriação) e pelos suicídios agressivos. O heterocídio não é condenado, em éticas negativas, porque a vida tenha algum valor, mas porque cada um deve poder decidir o que fará com seu próprio desvalor. Não podemos impor isso a outro.

*Humano (ou ser humano).* Ao longo de todo este livro, às vezes com muitas dificuldades de expressão e uso forçado de paráfrases, foram utilizados os termos "humano" e "ser humano" em lugar do usual termo "pessoa". Isso é inteiramente proposital. "Pessoa" está ligado a uma visão afirmativa do humano como ser livre, responsável e digno, todos eles termos oriundos da tradição metafísica que a ética negativa preferiria não continuar mantendo como referencial (o que

não implica uma rejeição total do plano metafísico de reflexão. Ver: *Metafísica*). "Humano" ou "ser humano" faz alusão, em primeira instância, à pertença a um determinado quadro genealógico (de uma mulher humana não pode nascer qualquer coisa, mas apenas outro humano). Mas, em segundo lugar, refere-se ao existencial-histórico, no sentido de uma forma de vida e de morte consistente em forjar a si mesma numa situação gratuita e desvantajosa (sem sentido e sem valor), diante da qual tem-se que criar, forçosamente, valores positivos. A noção tradicional de "pessoa" considera apenas esses valores positivos (inegáveis), sem captar o modo reativo mediante o qual estes são obtidos, sempre em árdua contraposição contra a estrutura terminal do ser. Humano é, pois, aquele estante genealogicamente determinado e obrigado a inventar a "pessoa", que nunca é originária, mas já produto de uma complexa construção intramundana. Éticas afirmativas tentam basear suas reflexões em categorias como "dignidade da pessoa humana", enquanto éticas negativas preferem pensar numa indignidade fundamental de um ser humanamente terminal, da qual possa surgir uma moralidade. "Pessoa" ainda confere ao humano um privilégio e uma qualificação que, contrariamente ao que se busca, pode continuar dando subsídios para um agir orgulhoso e devastador sobre o mundo e sobre os outros.

*Inabilitação moral.* O terceiro e mais importante elemento da tríade do sofrimento nas éticas negativas: dor, desânimo, inabilitação moral. Refere-se à dificuldade estrutural de ser ético em todas as circunstâncias com todos os outros, mesmo com boa vontade e boas intenções, devido ao estrangulamento das possibilidades de ação e à complexidade das situações dentro de uma emaranhada rede holística de ações. Seja qual for o lugar da nossa ação, sempre haverá – num certo setor da rede – um passo que levará a algum tipo de prejuízo, obstáculo ou dificuldade para alguém, quando não proposital, decorrente da própria escassez de espaço de manobra. Essa "aglomeração" da rede não é um fenômeno "moderno", mas estrutural, talvez apenas agravado

ou posto em evidência pelos aumentos populacionais e a atual concentração humana em grandes cidades. Mas de maneira proporcional às diversas populações e cidades ao longo do tempo, o estrangulamento das ações humanas e seu confinamento em espaços pequenos de ação aconteceu em todas as épocas da história da humanidade e pode ser constatado por estudos históricos e mesmo pela leitura atenta dos clássicos. Desconsiderar os outros, não a todos ao mesmo tempo, mas pelo menos alguém em circunstâncias assinaladas, é uma condição insuperável daquele que escolheu continuar vivo. Viver moralmente inabilitado é o que regularmente acontece; não se trata de um tropeço eventual.

*Inabilitados consentidos e dissentidos.* Dentro da situação geral de inabilitação moral, aparecem aqueles humanos que se aproveitam abertamente dela e tentam tirar proveitos e vantagens para si, encaminhando prioritariamente seus próprios interesses nos modos do fingimento, a manipulação e o cinismo. Esses são os abertamente inabilitados, os acomodados a uma situação na qual "eu faço assim porque todos fazem" e "não posso ficar para trás". Seriam os inabilitados consentidos ativos (ICA). Os inabilitados consentidos passivos, ou ICP, seriam aqueles que não realizam de maneira direta a ação prejudicante, mas são coniventes com ela pelo seu silêncio e omissão. Os inabilitados dissentidos (ID) são aqueles que tentam ser considerantes, prestativos, dispostos e disponíveis, mas que, presos no emaranhado da rede holística de ações, e igualmente acuados pela situação terminal estrutural, acabam prejudicando, obstaculizando, protelando, privilegiando, ofendendo ou omitindo. Apesar da vigência da tese da inabilitação geral, ainda é razoável reconhecer uma diferença ética importante entre inabilitados consentidos e inabilitados dissentidos; mas, ao mesmo tempo, essa distinção não trivializa a tese geral da inabilitação, na medida em que aquilo que as éticas afirmativas veem, em termos absolutos, como "boas ações", em éticas negativas são

vistas como "ações moralmente inabilitadas num sentido dissentido", o que é muito mais frágil e menos contundente.

*Intramundo.* Aquilo que acontece no mundo dos entes e estantes, humanos ou não, nos diversos *cenários* (ver) em que se desenrolam as ações e acontecimentos. Reserva-se a palavra "mundo" para referir-se ao componente estrutural da situação humana, enquanto "intramundo" refere-se ao não estrutural, ao aleatório e dificilmente previsível. É claro que ambas as dimensões estão estreitamente ligadas, mas podem e devem ser diferenciadas (por exemplo, na avaliação do valor da vida humana). É no intramundo que decido, por exemplo, morar em Paris nos próximos dez anos; mas é o mundo o que me impede morar em Paris nos próximos 200 anos. É no intramundo que decido me envolver numa luta pela emancipação de um povo, mas é o mundo que não pode me garantir que aqueles que libero vão me agradecer pelo que fiz, em lugar de me assassinar ou me enviar para o exílio.

*Lógica negativa*. Uma maneira de conceber as argumentações filosóficas em geral (e as éticas em particular) de acordo com as seguintes características: a) tudo pode ser argumentado e contra-argumentado de maneira indefinida e interminável; b) o fato de enfrentar contra-argumentos não derruba um argumento, apenas o limita; c) os argumentos são terminados de maneiras socializadas e politizadas, pela autoridade ou pela vigência de certos valores, pois, se deixados à suas próprias forças, os argumentos continuariam indefinidamente. Numa argumentação dever-se-ia sempre diferenciar seu conteúdo específico (seus termos cruciais, seus pressupostos, seus tipos de *sequitur*) do que se pode chamar a sua "parte animal", o intuito de usar esse argumento – que pode ser impecável do ponto de vista formal e material – para destruir os argumentos contrários e humilhar e ridicularizar o adversário. A atitude lógico-negativa tenta aportar uma espécie de moralização da argumentação

num registro negativo, ao impedir o "heterocídio argumentativo" e pregar pelo convívio das posturas mais diversas, sem evitar oposições e conflitos enriquecedores, mas excluindo de raiz todo e qualquer intuito de *eliminação* das posturas adversárias. Isso deve conduzir a paráfrases negativas de habituais expressões afirmativas. Em lugar de dizer: "Essa postura é insustentável", dizer: "Tenho bons contra-argumentos contra essa postura". Em lugar de: "Esta argumentação encerra o assunto, fornece uma solução definitiva para esta questão", dizer: "Sou capaz de apresentar uma argumentação fortemente sustentável, ao lado de outras também sustentáveis, sobre esta questão". Aqui lógica e ética se tocam, pois a ética negativa coloca a argumentação dentro da terminalidade do ser, e a lógica negativa coloca a ética negativa (e todas as éticas afirmativas) como uma perspectiva entre outras.

*Logopatia.* Termo criado no âmbito dos estudos de cinema e filosofia, e não especificamente no campo da ética. Refere-se à articulação entre razões e afetos na apresentação de argumentos. A ideia básica é que pensamentos estão "carregados de afeto", de tal forma que, para captar o que eles significam, não será suficiente absorver seu conteúdo representativo (ou "lógico"), mas também deve ser captada e, no possível, *padecida*, a intensidade e direção do afeto que acompanha e impregna esse conteúdo. No plano específico dos estudos éticos, as ideias centrais – em torno de valor da vida humana, procriação e dispor-se para a morte – não podem ser apenas vistas em suas articulações argumentáveis, mas é preciso que o leitor também *sinta* o impacto emocional e o alcance afetivo do que está sendo exposto. Essa característica "logopática" dos argumentos éticos enfrenta grandes dificuldades na atual filosofia profissional acadêmica, na qual a única coisa que conta (desde as avaliações escolares até os comitês de revistas especializadas) são os argumentos, e qualquer apelo ao literário ou ao narrativo é visto como "falta de rigor" ou

frivolidade. O conceito de "logopatia" tenta transmitir a convicção de que o rigor filosófico inclui componentes emocionais irrenunciáveis.

*"Mal"*. Termo pertencente a um vocabulário relativamente efêmero, utilizado pela filosofia afirmativa tradicional para apontar os atritos estruturais do ser como se fossem emergências evitáveis e atribuíveis apenas a certas ações excepcionais de certos humanos (os "imorais" ou "amorais"), sobre o pano de fundo de um "bem" geralmente acatado ou, pelo menos, almejado. A ética negativa procura, como uma de suas tarefas mais urgentes, a dissolução da categoria de "mal" como deformadora de uma situação humana estrutural, na medida em que interpreta como "desvio" aquilo que simplesmente é o caso, mantendo como referencial um "bem" sempre difuso e difícil de expressar, talvez inexistente, ou apenas sinal de um árduo esforço de criação intramundana de valores (ver). Doenças, calamidades e injustiças não são o "mal", mas apenas os atritos físicos, naturais e morais do mero ser.

*Mal-estar-no-mundo*. Mal-estar pode ser visto, em primeiro lugar, como o termo ético-negativo pensado para substituir o termo metafísico "mal": não há "mal" no mundo, mas elementos e circunstâncias que provocam, regularmente, mal-estar em humanos. O mal-estar não é, como o "mal", eventual ou excepcional, mas regular. Parafraseando ironicamente a famosa terminologia heideggeriana "ser-no-mundo", o humano, em primeiro lugar, não *é* no mundo, mas *está* nele – usando a diferença que Heidegger invejou certa vez; e em segundo lugar, ele não apenas está, mas *está mal*, como "mal instalado" num mundo incômodo, sem conforto, acuado e obrigado a inventar valores positivos no meio de outros humanos igualmente acuados e mal acomodados que ameaçam e coíbem, ou ajudam e colaboram de maneira coibida. Os humanos não estão bem hospedados no mundo, mas sempre colocados em moradias provisórias e precárias. Não vivem, mas mal-vivem, são mal-viventes. O mal-estar profundo

é aquele do mero estar no mundo mal acomodado, de haver sido hospedado onde talvez nem sequer éramos esperados.

*ME (Morte estrutural).* (Ver *Diferença tanática*).

*MP (Morte pontual)* (Ver *Diferença tanática*).

*Mérito.* Muitas ações eticamente corretas, praticadas dentro do marco geral da inabilitação moral, podem ser difíceis ou árduas até tal ponto de ser bom alguém realizá-las sem isso poder ser estabelecido como uma obrigação para todos. Essa ideia, já presente em éticas afirmativas, é particularmente importante na ética negativa, na medida em que as vidas aparentemente "realizadas" e gratificantes de muitos humanos não constituem evidência contra a tese da desvalia da vida humana, já que os seres humanos possuem uma portentosa capacidade de se sobrepor às dificuldades mais tremendas (desde invalidez física até experiências em campos de concentração, situações que parecem, simplesmente, impossíveis de serem vividas), o que mostra, precisamente, não que a vida seja boa, mas que ela pode ser tornada suportável e até agradável em momentos, devido ao enorme esforço do qual um ser humano é capaz (e apesar de ele ser persistentemente acusado de provocar seus próprios mal-estares). Assim, todo o agradável, realizador e sublime que se instala no mundo é produto do puro mérito do humano, não pertence à estrutura do mundo que, pelo contrário, opõe todo tipo de dificuldades aos esforços humanos, até, finalmente, vencê-los. A noção de "mérito" não é, pois, diferente da versão afirmativa, mas é particularmente relevante no contexto de reflexão ético-negativa, devido à tese do desvalor estrutural e à sua tentativa de mostrar a inocência do humano num mundo como o nosso, no qual vidas razoavelmente agradáveis, não prejudiciais e politicamente emancipadoras

constituem puro mérito dos humanos que as empreendem, apesar de tudo e contra tudo. Não são "dádivas" da vida, mas produtos do esforço humano.

*Metafísica.* Dentro do contexto da reflexão ético-negativa, há um sentido favorável e outro desfavorável para esse conceito. O desfavorável tem a ver com certo tipo de essencialismo do qual a ética negativa quer se afastar, a ideia do humano como respondendo a definições fechadas ou "indicadores de humanidade". Essa metafísica tem estado ligada, frequentemente, a visões religiosas e sublimes do humano. Trata-se do acervo de categorias tradicionais (pessoa, dignidade, liberdade, mal, etc.) que têm norteado durante séculos a reflexão ética europeia e determinado a sua enorme influência no resto do mundo, mesmo no atual período "pós-metafísico". Mas há um sentido favorável do termo "metafísica" na reflexão negativa: o próprio pensamento do ser-terminal do ser, da diferença tanática, a convicção de que o estante não exaure o ser, etc., são todas expressões de uma metafísica naturalizada, que se empenha, entretanto, em não coincidir com relatos meramente empíricos (sociológicos, psicológicos) do mundo. A recusa a aceitar explicações puramente empíricas de fenômenos cruciais (como a procriação e o dispor-se para a morte) conduz a um tipo de metafísica, não transnatural ou transcendente, mas, em todo caso, a uma metafísica imanente e descritiva, e a uma ontologia negativa sobre a qual a ética deveria edificar-se. Metafísicas teológicas essencialistas deixam passo a metafísicas naturalistas e existenciais. Por isso, a ética negativa não assume uma atitude totalmente "antimetafísica", nem se recusa a caminhar pelas trilhas condenadas por Heidegger como metafísicas. (E, por seu lado, não hesita em considerar o pensamento de Heidegger como ainda atrelado a um tipo de metafísica afirmativa).

*Minimalismo vital.* Junto à disposição para a morte, essa é outra das atitudes fundamentais do humano recomendadas pela ética negativa. Trata-se da

diminuição drástica do anseio pela vida, do aproveitar, do usufruir, do tirar vantagens e do obter prazeres, tentando desviar-se da usual ansiedade com que os humanos se colocam na empreitada de "viver a vida". A intuição justificadora dessa atitude é que o excesso de energia vital, da ansiedade por "viver intensamente" é habitualmente (e tem sido historicamente) um componente crucial da desconsideração dos outros. Conjuntos cada vez mais aglomerados de humanos, todos ansiosos por "viver intensamente", sem qualquer atitude de recusa, dispensa ou abstenção, são grupos que tendem a transformar-se em *inabilitados consentidos*, ativos ou passivos (ver), com baixa possibilidade de abertura dos espaços mínimos de ação onde comportamentos considerantes possam se abrir caminho. A ética negativa recomenda, pois, tentar viver sobriamente e sem grandes ansiedades, não num sentido estoico ou oriental, de busca de um mero "aperfeiçoamento pessoal", mas uma sobriedade militante e ativa, que não exclua outros tipos de intensidades e paixões (de "sobrevivência intensa"), mas que não alimente a luta de todos contra todos pela posse de um conjunto de "bens" postos à disposição concorrente; que, em todo caso, coloque a sua vida e sua morte à disposição, o que não conseguirá eliminar a terminalidade do ser, mas evitará atribuí-la aos outros numa vida longeva e autobenevolente.

*Natu-mortaleza (ou Mortaleza).* A habitual palavra "natureza" abriga apenas, na sua raiz, o significado de "nascer" (*nascor*), de maneira que nessa palavra apenas se salienta o momento criador e gerador do "natural", ficando oculto e não tematizado seu aspecto terminal de acabamento. Para abarcar ambos os aspectos, utilizo o termo "natu-mortaleza", que tenta captar a natureza em seu movimento de iniciar-acabar, nascer-terminar, considerado tudo junto. A Mãe Natureza nunca apenas gera, mas também machuca e destrói. O movimento completo da natureza é sempre de fazer-surgir-eliminar, permitir e coibir, distender e restringir. Ela não é nunca apenas "natureza", no sentido do

nascer e florescer, mas sempre também mortaleza, movimento de eliminação, rejeição e exclusão. Como em tudo o que é materno, há aqui um misto de acolhimento e de expulsão. Por outro lado, o dito "amor pela natureza" provém de um profundo desconhecimento do ciclo completo do natural, tão óbvio e, ao mesmo tempo, tão acobertado. A natu-mortaleza abriga e destrói, mas o usual exercício da *ocultação* (ver), embutida na própria semântica tendenciosa do termo "natureza", deixa ver apenas seu momento construtivo.

*Negativo*. Esse termo pertence a um vocabulário efêmero. "Negativo", na expressão "ética negativa", tenta frisar uma contraposição ao afirmativismo vigorante; mas, na verdade, tudo aquilo apresentado como "negativo" aparece deformado nessa mesma contraposição; as partes amargas, árduas, íngremes da vida humana não são, em absoluto, "negativas" – o que suporia uma positividade alternativa –, mas apenas e somente *o ser* tal como se apresenta numa descrição crua e sem elementos religiosos, sacros ou leigos. Que o ser em toda a sua agrura se apresente como "negativo" é largamente devido ao quadro de expectativas que fora implantado ao longo da nossa cultura, e que não permite mais reconhecer o ser-terminal se não for como algo errado, vil, perverso, desviado ou anômalo. Outra visão das coisas é obtida quando vemos o mundo sem as lentes "afirmativas", e passamos a ver isso que chamamos de "negativo" como uma forma de manifestação do ser. Superando a visão da criança, que considera "mau" o fogo que o queimou, deve-se apreender a ver o prejuízo do fogo em nossas peles em seu puro aspecto de impacto e em sua efetividade absoluta, e não como algo de "negativo". O próprio ser queima, e não precisamos do "mal" nem do "negativo" para exprimir esse fato primordial.

*Ocultação*. Toda a série de estratégias e manobras mediante as quais os humanos procuram disfarçar, protelar, enfeitar, melhorar ou transfigurar os atritos do ser-terminal do ser. Até certo ponto, os mecanismos de ocultação

são quase indispensáveis para poder viver um ser-terminal. Uma vida tal como a humana vive-se habitualmente sob o signo da ocultação, seja em procedimentos simples, seja em complicadas redes teóricas (desde um despretensioso passeio pelo lago até a Lógica de Hegel). Trata-se sempre de colocar entre o ser-terminal do ser e nós mesmos algum tipo de tarefa "reparadora", cuja execução nos faça esquecer da total não exequibilidade do ser. Toda a *entrevida* (ver) transcorre na ocultação, pelo menos até que fatos traumáticos (morte, invalidez, guerra, perseguição, acidente) descortinem o persistentemente ocultado; não há, nesses casos, nenhuma "revelação" do ocultado, mas apenas o fraquejo da ocultação que descortina o que ali sempre esteve. A "ética negativa" é uma tentativa – plenamente ciente de sua fragilidade, e talvez impossibilidade – de pensar e realizar uma forma de vida (que inevitavelmente será também uma forma de morte) não ocultante, ou cujo grau (mínimo, se possível) de ocultação não leve rapidamente à destruição do outro.

*Ontologia negativa*. Trata-se da teoria do ser (na verdade, do ser-estar) que está na base de uma ética negativa. Inclui fundamentalmente a ideia da terminalidade do ser como propriedade material do ser, que o torna atritante (de forma geral e em particular para humanos). É claro que essa ontologia é "negativa" também num sentido relativo às ontologias afirmativas vigentes, em que o que há é o ser e o não ser não é; ontologias apreensivas ou captadoras, que colocam como primordial o *pensar* e o *dizer* o ser. Ontologias negativas acentuam, pelo contrário, o *padecer* o ser, o impacto que o ser provoca nos seres e estantes. *Ser é aquilo que faz a criança chorar quando ela nasce*. Talvez seja essa a melhor maneira de compreender o ser numa ontologia "negativa".

*Paciente (ou reagente) moral*. Nas éticas afirmativas, insiste-se no humano como "agente moral" ou "agente racional", fazedor livre e responsável de ações e destinos. O humano visto na ética negativa é muito menos "atuante" e

"sujeito", por ser alguém já desde sempre colocado numa situação assimétrica, muito mais alguém que reage – um reagente – do que um genuíno agente, um paciente em lugar de um atuante, alguém que sofre ou padece uma situação estrutural (um padecente) e cujo espaço de ações, mesmo que empiricamente amplo, pelo menos em aparência, e dependendo de condições sociais, está sempre como embutido dentro dos limites estruturais de um ser que não foi por ele escolhido, e que exerce sobre ele um poder coativo. O reagente moral substitui o agente racional, livre e responsável das éticas afirmativas. Ele se limita a se defender dos atritos do ser por meio de valores positivos que não podem não ser reativos, tentando apenas que seus comportamentos defensivos não tenham efeitos colaterais que prejudiquem ainda mais as possibilidades existenciais do outro.

*Políticas negativas*. Num primeiro momento, se poderia pensar que a ética negativa, por seu minimalismo vital e disponibilidade para a morte, levaria a um quietismo político. Isso não é forçosamente assim. Dentro de um sobreviver negativo regido por esses parâmetros gerais, pode-se e deve-se politizar o negativo, tentando diminuir os sofrimentos dos outros por meio de uma "militância negativa", que não aposte em grandes ideais ou ambiciosos projetos políticos, mas num viver despojado atento às carências, necessidades e injustiças, pondo a própria vida a serviço do alívio e melhoramento das situações insuportáveis, em grande parte criadas por humanos contra outros pelos estreitamentos dos espaços de ação, e a persistente convicção de ser o outro o culpado do ser-terminal do ser. Quem se recusa a sustentar a ideologia do "amor à vida" e está disposto a morrer em qualquer momento, é dono de uma poderosa arma política (é pouco o que se pode fazer contra alguém que não se importa em morrer e não está amarrado a projetos intramundanos constrangedores, especialmente familiares). Projetos políticos minimalistas, após os desastres dos macroprogramas políticos do século XX, podem atender mais sensivelmente

a situação humana daqueles aos quais poupamos das agruras da vida, seja por meio da abstenção, do não heterocídio ou da própria disposição para a morte.

*Procriação*. A temática da procriação é um dos pontos centrais da reflexão ético-negativa, se não a mais importante. A omissão da questão do nascimento é o pecado original das éticas afirmativas. Levantada por Heidegger (2012, p. 72), a questão do ser para o nascimento não foi por ele tratada. No escopo de uma ética negativa, bem diferente do pensamento heideggeriano, o nascimento é o fato fundamental que perpassa todo e qualquer projeto moral, visto que o humano já aparece como objeto de coação e de não liberdade, situação insuperável na medida em que a autonomia nunca é totalmente recuperável no intramundo. Por outro lado, nascer significa atritar, em sua tripla dimensão – dor, desânimo, inabilitação moral (ver) –, já desde o bebê, pequeno palco de dores infindáveis, depressões e egocentrismo. Sendo o nascimento o abalo ontológico fundamental, o valor ético da procriação pode ser frontalmente contestado, por ser qualquer procriação, mesmo a mais estantemente atenciosa e amorosa, a colocação de um humano no âmbito da coação assimétrica e do triplo atrito estrutural, num corpo assediado de doenças e atritos do início ao fim. Isso se agrava pelo fato de essa colocação ser feita unilateral e manipulativamente de uma maneira que poderia ter sido evitada (a moralidade exigiria pelo menos uma resistência contra tendências naturais e pressões sociais em favor da habitual procriação irrefletida e ostentosa). A procriação, tanto pela evitável manipulação, quanto em decorrência da falta de valor estrutural da vida humana, fica necessariamente, na ética negativa, como eticamente problemática. A ideia de uma "procriação responsável" permanece como um horizonte virtualmente inalcançável, na estrita medida em que o nascimento é um fenômeno estrutural e não apenas intramundano. A procriação só pode ser intramundanamente responsável numa responsabilidade de segunda ordem já submetida à inabilitação moral.

*Rejectivos*. Este termo foi cunhado pelo professor Fernando Bastos, de Brasília, e adotado pela ética negativa. Tradicionalmente, nos escritos de ética, têm sido apresentados "objetivos" ou grandes finalidades, ou "fins últimos" do comportamento humano, aquilo que seria "buscado por si mesmo" sem mais ulterioridades; muitos esforços têm sido dispensados para tentar definir tais objetivos supremos, sem nunca conseguirem-se resultados satisfatórios. A partir de uma visão "negativa" do mundo, isso ocorre não por eventualidades (por falta de competência dos filósofos ou pela "complexidade" do assunto), mas porque não existem tais objetivos últimos e supremos, e sim, em todo caso, pequenos objetivos intramundanos e rejectivos estruturais. No plano mais geral do comportamento, os humanos, muito mais do que perseguindo objetivos, estão em constante fuga daquilo que preferem não enfrentar. Em lugar de objetivos a serem atingidos, suas vidas se regem muito mais por rejectivos a serem evitados. O Grande Rejectivo é o próprio ser-terminal do ser recebido no nascimento, e do qual se foge de imediato. Posteriormente aparecem novas figuras ou desdobramentos desse Grande Rejectivo, tais como a escuridão, o silêncio, a solidão, o envelhecimento, o sujo, o penoso, e toda uma família de "evitandos" que constituem nossas referências negativas permanentes. Enquanto o Bem Supremo, aquilo que os homens "buscariam por si mesmos", sempre foi osso duro de roer para as tentativas afirmativas de definição, o Mal-estar Supremo, aquilo que *não* queremos, de forma alguma, enfrentar, apresenta traços muito mais claros e precisos. Como o viajante kafkiano, aos humanos interessa muito mais "sair daqui" do que saber com certeza aonde vão.

*Ser-terminal do ser (ou terminalidade).* O fundamental objeto de *não* desejo, o ser-terminal dado no nascimento (a terminalidade do próprio nascimento), aquele que começa a decair logo desde o início numa (mais ou menos veloz ou lenta) contagem regressiva, desgastando e provocando atritos e mal-estares que devem imperiosamente ser enfrentados por meio da criação de valores

positivos no intramundo. O ser é terminal em sua própria feitura, não algo que lhe aconteça por motivos ou causas vindouras, externas ou aleatórias. Simplesmente por ser, o ser é terminal, e os estantes terminam na estrita medida em que são, com independência do que sejam ou estejam sendo ou pretendam ser. A estrutura-terminal do ser é aquilo fornecido aos que nascem – e que configura parte relevante da avaliação ética da procriação – e ao longo de toda vida humana é o *rejectivo* (ver) fundamental o ponto de fuga a respeito do qual se tecem as nossas entrevidas. Assim, não se deve cometer o erro de identificar terminalidade com mortalidade, nem muito menos com morte como mero desaparecer, o que apenas seria a consumação da terminalidade, muito mais ligada ao nascimento do que à *MP* (ver). A terminalidade consiste em todo o processo de atrito e desgaste da entrevida, vinculada à *ME* (ver). O ser-terminal do ser acabará por se impor sobre os esforços de entes e estantes, numa vitória inevitável que fica corriqueiramente enterrada pelos mecanismos da ocultação.

*Situação humana*. Enquanto os filósofos tradicionais falavam de uma "natureza humana" e os filósofos existencialistas do século XX, sobretudo franceses, de uma "condição humana", prefiro referir-me ao último marco do humano – sobretudo em relação com a questão moral – como uma "situação humana", salientando com isso que o drama humano como paciente moral, entende-se não a partir de elementos internos a ele – como vontade, razão, sentimentos, fraqueza ou ressentimento – mas a partir de uma situação primordial na qual os humanos são assimetricamente colocados e que condiciona de maneira premente e incontornável o espaço de suas futuras decisões morais. Para visualizar e estudar as agruras do mundo, a ética negativa prefere sublinhar o aspecto externo e estrutural da situação dos humanos, e não alguma recôndita perversidade interna ao humano, como tem sido a tendência usual. Essa situação primordial caracteriza-se pela terminalidade, seu triplo atrito – especialmente a *inabilitação moral* (ver) – e a invenção reativa de valores positivos. Não se deve

confundir essa situação primordial com os diversos *cenários* (ver) nos quais, historicamente, essa situação humana primordial tem se desdobrado.

*Sobrevivência negativa*. Sendo que o ser-terminal não se deixa viver diretamente, mas apenas na ocultação e na fuga, e sendo que não podemos *ser* plenamente, o que resta é algum tipo de sobrevivência. No escopo de uma ética negativa, interessa que este seja um sobreviver *ético*, vitalmente minimalista e disposto para a morte, sem ansiedade mórbida, mas como serviço ao outro, como instauração de uma dignidade construída (e não metafisicamente garantida à "pessoa humana") que pode estar vedada ao mero "continuar vivendo". A sobrevivência negativa é, assim, como a contrapartida do "viver intenso" afirmativo; se observadas as exigências éticas, não é eticamente viável qualquer vida "intensa", mas apenas sobreviver nos limiares da AEF. À maneira inversa do afirmativo, que recomenda ser o mais ético que uma vida intensa permitir, o negativo sugere ser o mais vital que a exigência ética permitir. Uma sobrevivência também pode ser intensa, sobretudo quando for militante e lutadora, mas sua intensidade estará sempre moralmente "constrangida" até o extremo da entrega da própria vida, enquanto o viver "intenso" afirmativo é, pelo contrário, "constrangedor", no duplo sentido de coativo, agressivo e que provoca desconforto.

*Sofrimento*. Este é um termo genérico que engloba a *dor* sensível, o *desânimo* existencial e a *inabilitação moral* (ver); trata-se das três formas de padecimento características do ser humano. O sofrimento se caracteriza pelo *mal-estar*, seja pontual e incisivo, seja distribuído ou constante; diz-se de muitas maneiras para diferentes sensibilidades. De toda forma, dor e sofrimento não devem se confundir, sendo a dor uma forma do sofrimento que não o exaure; o tédio, o desânimo, a preguiça, a falta de vontade, são sofrimentos que não são dores. Os sofrimentos morais podem ser vividos

de maneira calma ou violenta (como no caso das injustiças). Reserva-se este termo para quando se precisa fazer referência à tríade de atritos em bloco.

*Suicídio*. Contrariamente ao que se pensa, a ética negativa não é "favorável ao suicídio" em geral, mas apenas justifica certas formas bastante específicas de suicídio. O suicídio eticamente permitido é aquele cometido quando a criação intramundana de valores fica sensivelmente estrangulada pelo avanço da estrutura terminal do ser, seja por motivos naturais ou sociais; quando continuar vivendo seria mais antiético do que terminar. O resto dos suicídios são, a princípio, eticamente recusados. De todas as formas, essa visão do suicídio como uma "possibilidade da existência" se opõe à ideia tradicional de ligar "ética" a uma maneira do "continuar vivendo". Nesse sentido, na ética negativa, o suicídio não é nem absolutamente proibido ou impossível (como na quase totalidade da filosofia moral europeia tradicional), nem tampouco obrigatório, como para algumas formas de pessimismo vulgar, que inferem de maneira direta e sem mediações a necessidade do suicídio a partir da estrutura terminal do ser. O suicídio ético deve resultar de uma ponderação – que cada um de nós deverá fazer e que ninguém poderá fazer por nós – acerca do equilíbrio sempre instável entre a estrutura terminal do ser e a invenção intramundana de valores. Dispor-se à morte de maneira mórbida, sem estar acuado, natural, social ou politicamente, pela terminalidade do ser, é tão injustificável eticamente como não estar disposto à morte quando esse encurralamento acontece. Mesmo assim, as decisões têm que passar sempre pelo crivo do singular que cada um de nós é. De todas as formas, pela premência dos sofrimentos e injustiças, é altamente improvável que alguém que assuma a ética negativa tenha uma "morte natural": alguém vai matá-lo antes de ele se matar.

*Teodiceia*. Utiliza-se este termo de maneira simplificada, sem entrar em longas discussões eruditas, apenas para referir-se ao seguinte esquema:

Deus criou um mundo bom, criou o homem livre para escolher entre "o bem" e "o mal", o homem pecou e traiu a confiança e o amor divinos, condenou livremente a si mesmo e agora tem que praticar ações – sejam de penitência ou de compensação ou expiação – para tentar se salvar. A ética negativa sustenta que Deus, com todas as suas propriedades (bondade, inteligência, etc.), é uma realidade totalmente inegável e acima de qualquer dúvida para aqueles que aceitaram, pelos motivos mais diversos, levar uma vida religiosa, mas que ela não faz sentido em vidas que decidiram enveredar por outros caminhos. Para humanos que não vivem uma vida religiosa, não faz sentido dizer que Deus criou um mundo bom (mas não se nega que isso tenha pleno sentido para outras vidas e outras perspectivas). Essa visão das coisas considera, a seguir, que a situação em que os humanos se encontram é de liberdade intramundana fortemente direcionada pela estrutura terminal do ser dada no nascimento e pela assimetria desse fenômeno primordial. Portanto, a ética negativa não aceita que os humanos sejam totalmente "livres" e "responsáveis" pelo que fazem, não porque suas ações estejam "determinadas", mas porque a sua liberdade está direcionada. Contrariamente ao esquema teodiceico, tudo o que há de mais belo, sagrado e emancipador no mundo foi construído por esses humanos vilipendiados pelas teodiceias. Eles não podem ser culpabilizados pelo fato de tudo de positivo que criarem estar onerado pela inabilitação moral, surgida da situação em que foram assimetricamente despejados e não de alguma "perversidade" da sua natureza. No que se refere à questão do humano no mundo, a ética negativa se sustenta numa base que recusa terminantemente e sem mediações as narrativas teodiceicas.

*Vindicativo*. Característica principal dos valores positivos, sendo que estes não podem ser hauridos da estrutura terminal do ser, de mão única, caracterizada pelo desgaste e o estreitamento de espaços. Todos os valores positivos têm que ser esforçada e meritoriamente constituídos e mantidos

pelos humanos de maneira sempre forçosamente reativa. O que os valores positivos "vindicam" é a possibilidade de viver, de abrir um espaço para a vida e a moralidade. Esses valores precisam ser vindicativos porque a estrutura do mundo se fecha sistematicamente a eles, não caminha na sua mesma direção; ou os valores positivos são vindicativos, ou eles são devorados pela terminalidade do ser; eles não podem surgir da estrutura terminal, mas insurgir-se contra ela, demorando o que, de todos os modos, acabará por ocorrer.

*Visão vaivém*. Visão de senso comum, mas também presente em filosofias morais como certos utilitarismos, segundo a qual a vida humana está composta de uma alternância de "coisas boas" e "coisas más", de eventos terríveis e de outros maravilhosos, de pessoas perversas e pessoas sublimes. Essa visão é utilizada muitas vezes para atacar as posturas pessimistas como sendo "parciais" e unilaterais, acentuando apenas as partes "baixas" e "más" da vida humana. A ética negativa admite a vigência da visão vaivém para o intramundo, mas a nega explicitamente para a estrutura terminal do ser, que é um processo de mão única, sem vaivém. É filosoficamente relevante perceber que o vaivém, a alternância de coisas boas e más, acontece dentro de um marco insuperável de queda irreversível. Para a terminalidade do ser, amanhã não será outro dia, mas o mesmo dia de ontem.

*Virtudes negativas (ou desvirtudes)*. Dado que o ser das nossas vidas não tem valor sensível nem moral no plano estrutural, no sentido de carregar um mal-estar inicial e desvantajoso que exige reações valorativas, não pode haver, na ética negativa, "virtudes" no sentido afirmativo usual, mas apenas desvirtudes, atitudes de sobrevivência diante da presença daquele desvalor primordial. Trata-se de formas de comportamento, essencialmente tanáticas (dispostas para a morte), no caminho do ser-terminal do ser, sempre mínimas e cautelosas. As desvirtudes não tentam "melhorar" o ser humano num

sentido afirmativo e progressivo, mas apenas torná-lo menos perigoso e mais considerante para os outros, mais concordante com a estrutura terminal do mundo e da vida. Desvirtudes são também aquelas que aplica o militante negativo quando empreende tarefas revolucionárias sem qualquer garantia de sucesso, gratidão ou boas consequências.

# REFERÊNCIAS FILOSÓFICAS


ADORNO, Theodor. *Três estudos sobre Hegel*. São Paulo: Unesp, 2013.

ADORNO, Theodor; POPPER, Karl et al. *La disputa del Positivismo en la sociología alemana*. México; Barcelona: Grijalbo, 1973.

ALBERDI, Juan Bautista. *El crimen de la guerra*. La Plata (Argentina): Terramar, 2007.

ALBERT, Hans. *La miseria de la teología*. Barcelona: Alfa, 1979.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo:* antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
_____. *A condição humana*. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
_____. *Eichmann em Jerusalém*. 14. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Madri: Alianza, 2010.

ARNHEIM, Rudolf. *Arte e percepção visual*. São Paulo: Cencage Learning, 2011.

BADINSTER, Elisabeth. *Um amor conquistado*: o mito do amor materno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BARON, Marcia; PETTIT, Philip; SLOTE Michael. *Three methods of ethics*. Oxford: Blackwell Publishing, 1997.

BARRETO, Tobias. *Estudos de Filosofia*. Rio de Janeiro: Record, 1990.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BEAUCHAMP, Tom; CHILDRESS, James. *Princípios de ética biomédica*. São Paulo: Loyola, 2002.

BENATAR, David. *Better never to have been*. Oxford: Clarendon, 2006.

BENECKE, Mark. *The dream of eternal life*: biomedicine, aging and immortality. Nova York: Columbia University Press, 2002.

BERNSTEIN, Richard. *El mal radical*: una indagación filosófica. Buenos Aires: Prometeo, 2012.

BOBBIO, Norberto. *O problema da guerra e as vias da paz*. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

BORNHEIM, Gerd. *Introdução ao filosofar*: o pensamento filosófico em bases existenciais. 9. ed. Rio de Janeiro: Globo, 1998.

CABRERA, Julio. *Projeto de Ética negativa*. São Paulo: Mandacaru, 1989. (Reeditado como: *A Ética e suas negações*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.)
_____. *Crítica de la Moral Afirmativa*. Barcelona: Gedisa, 1996.
_____. *Margens das filosofias da linguagem*. Brasília: Editora UnB, 2003.
_____. Dussel y el suicídio. *Revista Dianoia*, México DF, v. XLIX, n. 52, p. 111-124, maio 2004a.
_____. Sentido da vida e valor da vida: uma diferença crucial. *Revista Filósofos*, Goiânia, v. 9, n. 1, p. 7-28, 2004b.
_____. O imenso sentido do que não tem nenhum valor. *Revista Filósofos*, Goiânia, v. 11, n. 2. p. 331-365, 2006a.

CABRERA, Julio. A questão ético-metafísica: valor e desvalor da vida humana no registro da diferença ontológica. In: GARRAFA, Volnei et al. (Org.). *Bases conceituais da bioética*: o enfoque latino-americano. São Paulo: Gaia, 2006b.

_____. *O cinema pensa*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006c.

_____. Ética e condição humana: notas para uma fundamentação natural da moral. In: NAVES, Adriano (Org.). *Ética*: problemas de fundamentação. Brasília: Editora UnB, 2007.

_____. (Org.). *Ética negativa*: problemas e discussões. Goiânia: Editora da UFG, 2008.

_____. Muerte, mortalidad y suicidio. In: TEALDI, Juan Carlos (Org.). *Diccionario Latino-americano de Bioética*. Redbioética; Unesco; Universidad Nacional de Colombia: Bogotá, 2008.

_____. Eutanásia poética. In: CUNHA, Renato (Org.). *O cinema e seus outros*. Brasília: LGE, 2009.

_____. *Diário de um filósofo no Brasil*. 2. ed. Ijuí: Editora Unijuí, 2013.

_____. *Análisis y existencia*: pensamiento en travesía. Córdoba, Argentina: Ediciones del Copista, 2010.

_____. Impossibilidades da moral: filosofia da existência, naturalismo e ética negativa. *Revista Unisinos*, São Leopoldo, v. 13, n. 2, 2012, p. 296-310.

_____. Quality of human life and non-existence: some criticisms of David Benatar's formal and material positions. *Revista Redbioetica*/UNESCO, Montevideo, 2011. p. 25-35.

_____ (Org.). Filosofia desde América Latina. *Revista Problemata*, v. 6, n. especial, 2015.

CABRERA Julio; SILVA, Olavo Leopoldino da. *Inferências lexicais e interpretação de redes de predicados*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007.

CABRERA, Julio; LENHARO, Thiago. *Porque te amo, não nascerás*. Brasília: LGE, 2009.

CAILLÉ, Alain et al. (Org.) *História argumentada da filosofia moral e política*: a felicidade e o útil. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

CAMUS, Albert. *Réflexions sur la guillotine*. Paris: Gallimard, 2008.

CICERO, Antonio; SALOMÃO, Waly. *O relativismo enquanto visão do mundo*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994.

CIORAN, Emil. *Del inconveniente de haber nacido*. Madri: Taurus, 1982.

COMTE-SPONVILLE, André. *Bom dia, angústia* (Impromptus). São Paulo: Martins Fontes, 1997.

COPI, Irving. *Introdução à Lógica*. 3. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1981.

CORTINA, Adela. *Ética mínima*: introducción a la filosofía práctica. 2 ed. Madri: Técnos, 1989.

CURTLER, Hugh Mercer. *Ethical argument*: critical thinking in ethics. New York: Paragon House, 1993.

DAVIDSON, Donald. A nice derangement of epitaphs. In: LEPORE, Ernest (Org.) *Truth and interpretation*: perspectives on the philosophy of Donald Davidson. Oxford: Blackwell, 1986.

DALL'AGNOL, Darlei et al. *Ética*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

DALL'AGNOL, Darlei. *Bioética*: princípios morais e aplicações. Rio de Janeiro: DP&A; A Editora, 2004.

DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa*. São Paulo; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

DUSSEL, Enrique (Org.). *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*: diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina. México DF: Siglo XXI, 1994.

_____. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. Algunas reflexiones sobre la falacia naturalista (Pueden tener contenidos normativos implícitos cierto tipo de juicios empíricos). *Revista Dianoia*, México DF, v. XLVI, n. 46, México, maio 2001.

_____. Sobre algunas críticas a la ética de la liberación. Respuesta a Julio Cabrera. *Revista Dianoia*, México DF, v. XLIX, n. 52, maio 2004.

_____. *Materiales para uma política de la liberación.* Madri: Plaza y Janés, 2007.

DAWKINS, Richard. *O gene egoísta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

DWORKIN, Ronald. *O domínio da vida*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ENGELHARDT JR., H. Tristram. *Fundamentos da Bioética*. São Paulo: Loyola, 1998.

FANON, Frantz. *Los condenados de la tierra*. 3. ed. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2007.

SILVA, Vicente Ferreira da. *Dialética das consciências*. São Paulo: É realizações, 2009. (Obras Completas).

SANTOS, Mário Ferreira dos. *Filosofia concreta*. São Paulo: É realizações, 2009.

FEST, Joachim. *Hitler*. Rio de Janeiro: Saraiva; Nova Fronteira, 2012. 2 v.

FLUSSER, Vilém. *Língua e realidade*. 2. ed. São Paulo: Annablume, 2004 .

GALVÃO, Pedro (Org.). *A ética do aborto*: perspectivas e argumentos. Lisboa: Dinalivro, 2005.

GARRAFA, Volnei; COSTA, Sérgio. Bioética no século XXI. *Revista Bioética*, Brasília, v. 7, n. 2, 1999.

GENSLER, Harry. *Formal Ethics*. London; New York: Routledge, 2007.

GENSLER, Harry. *Ethics and the golden rule.* London; New York: Routledge, 2013.

GOODMAN, Nelson. *Modos de fazer mundos*. Porto: Asa, 1995.

GOWANS, Christopher (Org.). *Moral dilemmas*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

GUILLLON, Claude; LE BONNIEC, Yves. *Suicide, mode d'emploi*. Paris: Éditions Alain Moreau, 1982.

HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana.* São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HARE, Richard Mervyn. *Essays on Bioethics.* Oxford: Clarendon Press, 1993.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1967.
_____. *Conceitos fundamentais da metafísica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2011.
_____. *Ser e tempo.* Edição bilíngue alemão-português. Petrópolis: Vozes, 2012.

HEGEL, Georg. *Principios de la Filosofía del Derecho*. Barcelona: Edhasa, 1988.

HUMPHRY, Derek. *Final exit*. New York: Dell, 1991.

HUME, David. *Tratado da natureza humana.* São Paulo: Unesp, 2001.

JAMES, William. *A vontade de crer.* São Paulo: Loyola, 2001.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade.* Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2011.

KANT, Immanuel. *La metafísica de las costumbres*. Madri: Técnos, 1989.
_____. *Lecciones de Ética.* Barcelona: Crítica, 2002.

KÖHLER, Wolfgang. *Psicologia da Gestalt*. 2. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

KOJÈVE, Alexandre. *La idea de la muerte en Hegel*. Buenos Aires: Leviatan, 1987.

KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.
_____. *O caminho desde a estrutura*. São Paulo: Unesp, 2006.

KUSCH, Rodolfo. *América profunda*. Buenos Aires: Biblos, 1999.

LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. *Metáforas de la vida cotidiana*. Madri: Cátedra, 1986.

LEBRUN, Gérard. *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras, 2001.

LEVI, Primo. *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988.

LINSKY, Leonard. *Nombres y descripciones*. México DF: Interlínea, 1998.

LÖWITH, Karl. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. Buenos Aires: Siglo XX, 2006.

MACINTYRE, Alasdair. *After virtue*. University of Notre Dame Press, 2003. (Tradução em língua portuguesa: *Depois da virtude*. Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2001).

MACKIE, J.L. *Ética*: la invención de lo bueno y lo malo. Barcelona: Gedisa, 2000.

MALIANDI, Ricardo. *Discurso y convergencia*: la ética discursiva de Karl-Otto Apel y el laberinto de los conflictos. Buenos Aires: Oínos, 2010.

MALLEA, Eduardo. *Historia de una pasión argentina*. 15. ed. Buenos Aires: Sudamericana, 1986

MARGUTTI, Paulo. Reflexões sobre a vaidade dos homens: Hume e Matias Aires. *Revista Kriterion*, Belo Horizonte, v. 44, n. 108, 2003, p. 253-278.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1993.

MILL, John Stuart. *Utilitarismo*. Porto: Porto Editora, 2005.

MONK, Ray. *Wittgenstein*: o dever do gênio. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NAGEL, Thomas. *Mortal questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. (Tradução em língua espanhola: *Ensayos sobre la vida humana*. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2000).
_____. *Visão a partir de lugar nenhum*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal.* São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
_____. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
_____. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

NOUWEN, Henri. *Uma carta de consolação*. São Paulo: Cultrix, 1982.

ORGAZ, Jorge. *Escritos sobre Medicina*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba (Argentina), 2007.

ORLANDI, Eni. *As formas do silêncio*. 5. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2002.

ORTEGA Y GASSET, José. *O homem e a gente*. 2. ed. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1973.
_____. *El tema de nuestro tiempo*. Madri: Alianza, 2009.

PINKER, Steven. *Tabula rasa*: a negação contemporânea da natureza humana. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

PIRIE, Madsen. *Como vencer todas as argumentações*. São Paulo: Loyola, 2008.

PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

PORCHAT, Oswaldo. *Vida comum e ceticismo*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005. v. II.

REALE, Miguel. *Verdade e conjectura*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
_____. *Introdução à Filosofia.* 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2007.

REIS, Claudio. *Unidade e liberdade*: o indivíduo segundo Jean-Jacques Rousseau. Brasília: Editora UnB; Finatec, 2005.

RORTY, Richard. *A Filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
_____. *Pragmatismo*: a filosofia da criação e da mudança. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.
RORTY, Richard. Relativismo: encontrar e fabricar. In: CICERO, Antonio; SALOMÃO, Waly. *O relativismo enquanto visão do mundo*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994.

RUSS, Jacqueline. *Pensamento ético contemporâneo*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2003.

SÁDABA, Javier. *La vida buena:* cómo conquistar nuestra felicidad. Barcelona: Península, 2009.

SALGADO, Fábio. *A antessala da argumentação:* por uma abordagem negativa. 2015. Dissertação (Mestrado)–Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada*. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

SAVATER, Fernando. *Ensayo sobre Cioran*. Madri: Taurus, 1985.
_____. *Tauroética*. Buenos Aires: Ariel, 2013.

SCHILLER, Friedrich. *A educação estética do homem*. São Paulo: Iluminuras, 2002.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
_____. *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.
_____. *Parerga y paralipómena*. Madri: Valdemar, 2009.

SEARLE, John. *Os actos de fala.* Coimbra: Almedina, 1984.

SELLARS, Wilfrid. *Empirismo e filosofia da mente*. Petrópolis: Vozes, 2008.

SÊNECA. *Cartas a Lucílio*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

SFEZ, Lucien. *A saúde perfeita:* críticas de uma utopia. Lisboa: Instituto Piaget.

SILVA PINTO, Rafael da. *A filosofia de Iris Murdoch*: peregrinação moral em busca do bem. São Paulo: Annablume, 2011.

SINGER, Peter. *Ética prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
_____. *Repensar la vida y la muerte:* el derrumbe de nuestra ética tradicional. Barcelona: Paidós, 1997.
_____. *Desacralizar la vida humana*. Madri: Cátedra, 2003.
_____. *Libertação animal*. Porto Alegre; São Paulo: Lugano, 2004.

STANNARD, David. *American Holocaust*: the conquest of the New World. Oxford: Oxford University Press, 1992.

STEIN, Ernildo. *Inovação na Filosofia*. Ijuí: Unijuí, 2011.

TIBURI, Marcia. *Filosofia prática*. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2014.

TIMM DE SOUZA, Ricardo. *Sobre a construção do sentido*: o pensar e o agir entre a vida e a filosofia. São Paulo: Perspectiva, 2003.

TOOLEY, Michael. Aborto e infanticídio. In: GALVÃO, Pedro (Org.) *A ética do aborto*: perspectivas e argumentos. Lisboa: Dinalivro, 2005. p. 69-104.

TOMASINI, Bassols Alejandro. Seguir una regla: resultados wittgensteineanos y especulaciones chomskyanas. *Manuscrito – Revista Internacional de Filosofia*, Wittgenstein, Campinas, v. XVIII, n. 2, p. 49-87, out. 1995.

TOULMIN, Stephen. *Os usos do argumento*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre Ética*. Petrópolis: Vozes, 1996.
_____. *Diálogo en Leticia.* Barcelona: Gedisa, 1999.

VAN EEMEREN, Frans; GROOTENDORST, Rob. *A systematic theory of argumentation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

VAZ FERREIRA, Carlos. *Lógica viva.* Montevideo: Barreiro y Ramos, 1920.

VIEIRA, Antônio. *Sermões*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2009. v. 1.

VIEIRA DE MELLO, Mário. *Nietzsche*: o Sócrates de nossos tempos. São Paulo: Edusp, 1993.

VITA, Luís Washington. *A pequena história da Filosofia*. São Paulo: Saraiva, 1968.

WALTON, Douglas. *Lógica informal*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

WRIGLEY, Michael (Ed). *Manuscrito – Revista Internacional de Filosofia*, Wittgenstein, Campinas v. XVIII, n. 2, out. 1995.

WILLIAMS, Bernard. *Moral*: uma introdução à Ética. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Diario filosófico* (Notebooks). Barcelona: Ariel, 1982.
_____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2001.
_____. *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa, 2015.

WHORFF, Benjamin Lee. *Lenguaje, pensamiento y realidad.* Barcelona: Seix Barral, 1970.

ZIZEK, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI, 2001.

# REFERÊNCIAS CINEMATOGRÁFICAS E LITERÁRIAS


ANTONIONI, Michelangelo. *Il grido* (O grito). Itália, 1957.

ANTONIONI, Michelangelo. *L'eclisse* (O eclipse). Itália, 1961.

BABENCO, Héctor. *Carandiru*. Brasil, 2003.

BENIGNI, Roberto. *La vita è bela* (A vida é bela). Itália, 1997.

BIER, Susanne. *Haevnen* (Em um mundo melhor). Dinamarca, 2010.

BRESSON, Robert. *L'argent* (O dinheiro). França/Suíça, 1983.

BORGES, Jorge Luis. *Ficciones*. (Contos, 1944).

BROOK, Peter. *Lord of the flies* (O senhor das moscas). Grã-Bretanha, 1963.

BROOKS, Richard. *In cold blood* (A sangue frio). EUA, 1967.

BUÑUEL, Luis. *Viridiana*. Espanha, 1961.

BUÑUEL, Luis. *Le phantôme de la liberté* (O fantasma da liberdade). França, 1974.

CABRAL DE MELO NETO, João. *Morte e vida Severina*. (Poema, 1955).

CAPOTE, Truman. *In cold blood* (A sangue frio). (Romance, 1966).

CERVANTES, Miguel de. *El ingenioso hidalgo Don Quijote de La Mancha*. (Romance, 1605)

CHRISTIE, Agatha. *O misterioso caso de Styles*. (Romance policial, 1920).

COEN, Joen; COEN, Nathan. *Miller's crossing* (Ajuste final). EUA, 1990.

DALDRY, Stephen. *Billy Elliot*. Grã-Bretanha, 2000.

DALDRY, Stephen. *Extremely loud and incredibly close* (Tão forte e tão perto). EUA, 2011.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. Идиот (O idiota). (Romance, 1869).

EASTWOOD, Clint. *Unforgiven* (Os imperdoáveis). (EUA, 1992).

EMMERICH, Roland. *Independence Day*. EUA, 1996.

FELLINI, Federico. *La Strada* (A estrada da vida). Itália, 1954.

FERRERI, Marco. *Storie di ordinaria follie* (Crônica de um amor louco). Itália/França, 1982.

FISHER, Terence. *The man who could cheat death* (O homem que enganou a morte). EUA, 1959.

FORMAN, Milos. *Amadeus*. EUA, 1984.

FRANKENHEIMER, John. *The train* (O trem). EUA, 1964.

GOETHE, Wolfgang von. *Die Leiden des jungen Werthers* (Os sofrimentos do jovem Werther). (Romance, 1774).

GONZÁLEZ IÑÁRRITU, Alejandro. *Amores perros* (Amores brutos). México, 2000.

GREENAWAY, Peter. *The cook, the thief, his wife and her lover* (O cozinheiro, o ladrão, sua mulher e o amante dela). Grã-Bretanha, 1989.

GUIMARÃES ROSA, João. *Grande sertão:* veredas. (Romance, 1956).

HAMER, Robert. *Father Brown* (As aventuras do padre Brown). Grã-Bretanha, 1954.

IVORY, James. *Maurice*. Grã-Bretanha, 1987.

KAFKA, Franz. *Narrativas do espólio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. (Escritos póstumos)

KAPLAN, Jonathan. *The accused* (Acusados). EUA, 1988.

KAZAN, Elia. *East of Eden* (Vidas amargas). EUA, 1955.

KIAROSTAMI, Abbas. *Khane-ye Doust Kodjast?* (Onde fica a casa do meu amigo?). Irã, 1987.

KING, Henry. *The Bravados*. (O estigma da crueldade). EUA, 1958.

KUNDERA, Milan. *Nesnesitelná lehkost bytí* (A insustentável leveza do ser). (Romance, 1984).

LEE THOMPSON, J. *The guns of Navarone* (Os canhões de Navarone). EUA, 1961.

LEIGH, Mike. *Mr. Turner*. Grã-Bretanha, 2014.

LEROY, Mervyn. *The devil at four o'clock* (A hora do diabo). EUA, 1961.

LINKLATER, Richard. *Boyhood*. EUA, 2014.

LUMET, Sidney. *Serpico*. EUA, 1973.

LUMET Sidney. *Prince of the city* (O príncipe da cidade). EUA, 1981.

MATHIAS, Sean. *Bent*. Grã Bretanha-Japão, 1997.

MONICELLI, Mario. *I compagni* (Os companheiros). Itália, 1963.

PASOLINI, Pier Paolo. *Il Decamerone* (Decameron). Itália, 1971.

PASOLINI, Pier Paolo. *Salò o le 120 giornate di Sodoma* (Salò ou os 120 dias de Sodoma). Itália, 1975.

PESSOA, Fernando. *Poemas de Álvaro de Campos*. Porto Alegre: L&PM, 2006. (Obra poética IV).

PIALAT, Maurice. *Sous le soleil de Satan* (Sob o sol de Satã). França, 1987.

PINTER, Harold. *The homecoming* (A volta ao lar). (Peça teatral, 1965). (Versão cinematográfica: Volta ao lar. Direção de Peter Hall. EUA, 1973).

PIRANDELLO, Luigi. *Obras escogidas*. Madri: Aguilar, 1959.

POE, Edgar Allan. *Contos de imaginação e mistério*. São Paulo: Tordesillas, 2012.

RAY, Nicholas. *Johnny Guitar*. EUA, 1954.

REINHARDT, Gottfried. *Town without pity* (Cidade sem compaixão). EUA, Áustria/Alemanha, 1961.

RIEFENSTHAL, Leni. *Triumph des Willes*. (O triunfo da vontade). (Alemanha, 1935).

SÁBATO, Ernesto. *Sobre héroes y tumbas* (Sobre heróis e tumbas). Buenos Aires: Seix Barral, 2006 (Romance, 1961).

SHAW, George Bernard. *Back to Methuselah* (Volta a Matusalém). (Peça teatral, 1921).

SPIELBERG, Steven. *Schindler's list* (A lista de Schindler). EUA, 1993.

STEINBECK, John. *East of Eden* (A leste do paraíso). (Romance, 1952. Versão cinematográfica de Elia Kazan, *East of Eden* (Vidas amargas), EUA, 1955).

STEVENS, George. *Shane*. (Os brutos também amam). EUA, 1953.

STEVENS, George. *The diary of Anne Frank* (O diário de Anne Frank). EUA, 1959.

STEVENSON, Robert Louis. *Dr. Jekyll and Mr. Hyde* (O médico e o monstro). Porto Alegre: L&PM, 2014.

STONE, Oliver. *Born on the Fourth of July* (Nascido em 4 de julho). EUA, 1989.

VINTERBERG, Thomas. *Jagten* (A caça). Dinamarca, 2013.

WAYNE, John. *The Alamo* (O Álamo). EUA, 1960.

WENDERS, Wim. *Summer in the city* (Verão na cidade). Alemanha, 1970.

WILDER, Billy. *Irma la douce*. EUA, 1963.

ZINNEMANN, Fred. *High noon* (Matar ou morrer). EUA, 1952.

ZINEMANN, Fred. *A man for all seasons* (O homem que não vendeu sua alma). Grã-Bretanha, 1966.

Este livro foi composto em Adobe Caslon Pro 12, no formato 160 x 230 mm, e impresso no sistema *offset*, sobre papel *offset* 75g/m², com capa em papel-cartão supremo 250 g/m².