

Sentido da vida e valor da vida: uma diferença crucial? Discussão das idéias de Júlio Cabrera¹

Paulo Roberto Margutti Pinto
Depto de Filosofia da UFMG

I – Observações iniciais

Em setembro de 2003, participei do 3º Colóquio da Pós-Graduação em Filosofia da UnB, tendo apresentado um trabalho sobre o sentido da vida no *Tractatus* de Wittgenstein. Na última parte de minha exposição, eu pretendia avaliar a posição de Wittgenstein e dizer o que penso a respeito, oferecendo uma contribuição pessoal. Não consegui, entretanto, administrar eficientemente o tempo de que dispunha para realizar este intento. Tive de me contentar em meramente expor as idéias do pensador austríaco. Isto destoou bastante do espírito do trabalho apresentado por Júlio Cabrera, intitulado *Sentido da vida e valor da vida: uma diferença crucial*. Ele ofereceu uma reflexão pessoal, original e provocativa a respeito da questão do sentido da vida. Tendo prometido escrever um texto para ser publicado como registro de minha participação no Colóquio, resolvi compensar a minha falha, ainda que um pouco tardiamente, discutindo a abordagem de Cabrera e aproveitando essa oportunidade para apresentar minha visão pessoal.

O resultado se encontra no presente texto, em que, um tanto heterodoxamente, concentrei toda a minha atenção na discussão dos argumentos de Cabrera e na exposição de minha própria perspectiva, deixando de considerar mais diretamente a bibliografia sobre o assunto. Decidi proceder assim porque, de outro modo, o trabalho ficaria desnecessariamente erudito e amorteceria a força do embate das idéias. Optei também por não indicar as páginas do texto de Cabrera, porque usei uma cópia xerox do mesmo e não teria esta informação antes da publicação da Revista *Philosophos*. Além disso, indicar as páginas seria um pouco redundante, uma vez que ambos os textos, o de Cabrera e o meu, apareceriam no mesmo número da Revista. Com todas estas simplificações, o procedimento que utilizarei aqui será bastante direto: começarei apresentando um resumo da parte relevante do argumento de Cabrera, passarei para a discussão do mesmo e, quando for o caso, exporei minhas próprias idéias a respeito do assunto; terminado um destes ciclos,

¹ Título completo: Sentido da vida e valor da vida: uma diferença crucial?. Autor: Paulo R. Margutti Pinto. Publicado na revista *Philosophos*, Goiânia, v. 9, n. 1, p. 29-62, 2004.

iniciarei outro, percorrendo as mesmas etapas. Ao final, não só a perspectiva de Cabrera terá sido discutida em seus aspectos mais significativos, como também a minha perspectiva terá sido apresentada e justificada na medida do possível.

II – A filosofia, o sentido e o valor da vida

No texto que apresentou no Colóquio mencionado, Cabrera faz inicialmente uma distinção entre *sentido* e *valor*. O *sentido* de alguma coisa está em geral ligado ou às suas condições de inteligibilidade e com isso parece ser distinguível da determinação de *valor*. Embora pareça relevante separar *sentido* de *valor*, o s. XX nos acostumou com a idéia cética de não haverem descrições isentas de valor. Cabrera não considera esta idéia evidente e prefere diferenciar metodologicamente os dois aspectos, em que pesem as dificuldades geradas pela distinção.

Contra Cabrera, gostaria de salientar aqui que a ligação entre *sentido* e *valor* não constitui necessariamente uma idéia cética. Ela tem sido adotada, por exemplo, por filósofos pragmatistas, que não são classificados como céticos. Além disso, a questão fundamental que nos interessa aqui é sobre o *sentido da vida* e, se procurarmos entend-la em todo o seu alcance, penso que não poderemos separá-la da questão sobre o *valor da vida*.

Isso pode ser ilustrado pela própria diversidade de acepções que possui a palavra *sentido*, permitindo ligar a questão das condições de inteligibilidade com a questão do valor, como muitos filósofos o fazem. No *Dicionário Aurélio Eletrônico (Século XXI)*, versão 3.0, de 1999, o verbete *sentido*, enquanto substantivo, possui doze acepções diferentes, que estou resumindo como segue:

1. cada uma das formas de receber sensações, segundo os órgãos destas;
2. senso ou faculdade de sentir ou apreciar;
3. bom senso; juízo, tino;
4. intento, propósito, objetivo;
5. acepção, significação, interpretação, compreensão;
6. lado, aspecto, face;
7. razão de ser; cabimento, lógica;
8. atenção; pensamento;
9. cuidado, cautela;
10. consciência (quando alguém perde os sentidos, p. ex.);

11. orientação, direção, rumo;

12. faculdade de conhecer de um modo imediato e intuitivo, a qual se manifesta nas sensações propriamente ditas; senso.

A acepção 5 tem a ver com as condições de inteligibilidade, como pensa Cabrera. Mas as acepções 2, 3, 4, 7 e 11 parecem envolver alguma forma de conexão com valores. Para defender minha causa, destacarei aqui a acepção 4. Quando entendemos *sentido* como *intento*, *propósito*, *objetivo*, a questão sobre o sentido da vida não se refere apenas a alguma forma de inteligibilidade objetiva, mas pode perfeitamente vincular-se à satisfação de nossos desejos de felicidade, à realização pessoal e à imortalidade. Estes aspectos envolvem a consideração do valor da vida humana, mas estão também ligados ao sentido da vida humana. Assim, ao contrário do que pensa Cabrera, o *sentido* não se distingue do *valor* quando a nossa vida está em questão. Há uma indistinção que decorre da ambigüidade da própria palavra *sentido*. O próprio Cabrera reconhece isso, quando apenas supõe a possibilidade de diferenciar metodologicamente *sentido* de *valor*, sem pretender algo totalmente nítido e definitivo. O que ele tenta fazer é convencer o leitor da relevância em fazer a distinção, em que pesem seus problemas e limitações, através da aplicação da mesma ao problema em foco. Em conversas pessoais que tive com ele, fiquei sabendo que suas reflexões éticas tendem a realizar-se dentro do rigor da argumentação lógica, enquanto suas reflexões lógicas tendem a realizar-se em bases nietzschianas. Penso que esta atitude é bastante salutar, mas não deve ser levada a ferro e fogo, principalmente no caso das reflexões éticas. Trata-se de um domínio que envolve uma complexidade muito grande, exigindo uma flexibilidade em medida proporcional. Nem sempre as categorias lógicas podem ser aplicadas aqui com o devido rigor. E esse parece ser o caso da distinção que ele pretende fazer entre *sentido* e *valor*.

Se as considerações acima estão corretas, então outras teses de Cabrera ficam afetadas. Com efeito, aplicando a distinção entre *sentido* e *valor* à questão do *sentido da vida humana*, ele conclui que fornecemos o sentido desta última quando explicamos as suas condições de inteligibilidade. E afirma que, ao se perguntarem pelo *sentido da vida*, os pensadores costumam passar do plano do *sentido* para o do *valor*. Por exemplo, no caso da pergunta sobre o *sentido do sofrimento*, podemos tentar explicar por que e como surge o sofrimento humano, fornecendo assim as condições objetivas de inteligibilidade deste fenômeno. Mas, ao perguntarmos *por que sofremos tanto, para que nascemos se temos de sofrer*, etc., Cabrera pensa que estamos abandonando o domínio do sentido da vida com sofrimento para entrar no do valor da vida humana com sofrimento. Assim, uma vida

humana pode ter sentido, mas não valor. Conversamente, ela pode ter valor, mas não sentido.

Ora, dadas as considerações que fiz acima, perguntas como *por que sofremos tanto, para que nascemos se temos de sofrer*, etc., não significam necessariamente o abandono do domínio do sentido para ingressar no do valor. Se entendermos a palavra *sentido* na acepção de *propósito*, essas perguntas ainda se referem ao sentido da vida, embora envolvam claramente a consideração de valores. Isto me lembra Wittgenstein, cujas idéias influenciaram minha maneira de ver o mundo. À época da redação do *Tractatus*, sua preocupação maior era descobrir o sentido da vida. Para tanto, ele se alistou como voluntário no exército austríaco. Seu objetivo não era patriótico: o que ele pretendia era colocar a própria vida em perigo, para, assim, conseguir compreender o seu sentido. Este procedimento é completamente paradoxal, pois envolve o reconhecimento de que o verdadeiro sentido da vida só se manifesta quando ela está por um fio, quando ameaça terminar, sem qualquer possibilidade de apelação. Wittgenstein ansiava ardentemente pela experiência de compreender o sentido da vida e, mesmo antes de conseguí-la, descreveu-a como a súbita erupção de um gêiser. Ele parece ter tido tal experiência na frente de batalha e, através dela, entrou em contato com a essência do mundo, com o seu *quid*, que lhe deu simultaneamente o *valor* dessa essência. A questão sobre o sentido da vida, para Wittgenstein, se identificava com a questão sobre o valor da vida. Não me parece que ele estivesse errado ao colocar as coisas desta maneira, nem que houvesse alguma alternativa mais adequada. É certo que, depois da experiência redentora e depois da tentativa frustrada de colocar em palavras o teor dessa experiência, Wittgenstein reduz toda essa problemática a mero contra-senso e se cala. Mas não podemos nos esquecer de que, para chegar a este ponto, é preciso inicialmente mergulhar no contra-senso e na indistinção entre *sentido* e *valor*.

Estas reflexões tornam difícil de aceitar a concepção de que uma vida possa ter sentido, mas não valor. A vida de Hitler, por exemplo, tem sentido e valor ao mesmo tempo, como a de Gandhi. É certo que esse valor não é positivo no caso de Hitler, mas existe e merece consideração. O líder nazista nos forneceria um modelo de como não se deve viver uma vida. Explicar o sentido da vida de Hitler em termos de propósitos, sem incluir valores, parece constituir uma tarefa impossível. Se tem sentido, tem valor, porque estas coisas não vêm separadas. E a conversa também é válida: se tem valor, tem sentido. A distinção ainda que apenas metodológica entre *sentido* e *valor* decorre fundamentalmente das necessidades da aplicação do método analítico à realidade. Essa última, porém, revela-se

muito rica e complexa e sua configuração vai muito além da mera identificação de suas partes constitutivas através da análise.

A própria análise de Cabrera permite estabelecer alguma forma de ligação entre o problema do sentido da vida e o problema do valor da vida. Com efeito, ele argumenta que a questão do sentido da vida humana pode ser considerada de acordo com duas alternativas. Na primeira, perguntamos pelo sentido de uma dada vida humana e procuramos responder com base nos propósitos do indivíduo envolvido. Neste caso, o sentido de uma vida pode ser fornecido em termos puramente explicativos, referentes às condições de inteligibilidade das ações deste indivíduo. A pergunta pelo sentido das vidas dos seres humanos pode sempre em princípio ser respondida em termos intramundanos (propósitos e fins determinados). Na segunda, perguntamos pelo sentido da vida humana em geral e procuramos responder em termos de alguma finalidade divina ou natural. A pergunta sobre o sentido do ser da vida humana só procede no contexto religioso ou metafísico-natural. Mas as crenças na finalidade natural são tão difusas e injustificadas quanto as teístas. Não temos parâmetros suficientes para responder à segunda pergunta. De qualquer modo, estas duas alternativas esgotam o problema objetivo do *sentido da vida*. A diferença entre elas está em que a primeira pergunta sobre o sentido *na* vida e a segunda, sobre o sentido *da* vida. As demais questões ligadas a este tema referem-se antes ao *valor da vida*.

Ora, a maneira pela qual essas duas questões sobre o sentido da vida podem ser ligadas a valores é a seguinte. A primeira delas busca as condições de inteligibilidade das ações de um dado indivíduo. Estas condições não só podem incluir, mas efetivamente incluem a consideração do sistema de valores deste indivíduo. É certo que tais valores envolvem propósitos que podem ser expressos em termos intramundanos. Mesmo assim, a pergunta sobre o sentido *na* vida envolve não apenas uma explicação, mas também alguma forma de legitimação. A segunda questão, que busca o sentido *da* vida humana em geral, me parece ainda mais diretamente ligada a valores — e de um modo que se distancia muito da posição defendida por Cabrera. Para ser respondida, ela pressupõe a existência de algum tipo de finalidade, seja divina, seja natural, e, com isto, envolve valores numa acepção que vai além da mera apresentação de condições de inteligibilidade e se aproxima da valoração. Se isto está correto, então a segunda questão também não se distingue tão decisivamente da questão sobre o valor da vida humana, como quer Cabrera. É verdade que ele alega que não possuímos parâmetros racionais suficientes para responder a essa segunda questão e que, por este motivo, ela pode ser rejeitada. Mas a possibilidade de rejeitá-la nestes termos tem a ver com uma questão diferente e não constitui argumento para desligá-la radicalmente da questão sobre o valor da vida humana.

O problema da existência ou não de parâmetros racionais para responder a uma dada questão merece algumas considerações adicionais. A análise de Cabrera possui parentesco com uma distinção que Wittgenstein faz na *Conferência sobre a Ética*.² Ali, ele nos diz que, de maneira geral, podemos fazer uma pergunta em *sentido relativo* ou em *sentido absoluto*. No primeiro caso, encontramos-nos no plano intramundano e admitimos a contingência dos elementos envolvidos pela pergunta. Assim, quando indagamos se uma determinada pessoa é boa em sentido relativo, o que desejamos saber é se ela é tratável, se cumpre seus deveres, se respeita seus semelhantes, etc. Todos estes aspectos, porém, são reconhecidos como culturalmente determinados, podendo variar com a sociedade e com o tempo. Nesta acepção empírica, a pergunta se apresenta suficientemente determinada para obter uma resposta dentro de parâmetros racionais mais ou menos consensuais. Assim entendida, a questão sobre o sentido da vida não precisaria ser rejeitada, pois poderia ter uma resposta contingente e falível. Isso acontece com as conjeturas cosmológicas atuais, que tentam explicitar o sentido da vida através de alguma forma de finalidade natural. Em que pese a ambição totalizante de tais conjeturas, elas não são tão difusas e injustificadas assim. Consideremos as hipóteses da grande explosão e da expansão do universo, da formação das estrelas e planetas pela ação da gravidade, do aparecimento da vida por meio das estruturas dissipativas, do princípio antrópico em sentido fraco, etc. Parece plausível afirmar que a articulação de todas essas hipóteses num sistema explicativo unitário pode oferecer uma resposta concreta, filosoficamente inteligível e empiricamente analisável, satisfazendo aos requisitos estabelecidos por Cabrera. Ele poderia replicar que o grau de especulação dessas hipóteses é muito elevado e que tais requisitos não foram satisfeitos. Mas basta ver os enormes avanços da cosmologia experimental e da abordagem sistêmica nos séculos XIX e XX para concluir que eles estão sendo satisfeitos de maneira crescente. No segundo caso, quando a pergunta é feita em sentido absoluto, procuramos abandonar o plano intramundano e buscamos por elementos necessários e atemporais. Desse modo, quando nos interrogamos se uma determinada pessoa é boa em sentido absoluto, o que desejamos saber é se ela possui em sua essência a propriedade da bondade. Todos os aspectos considerados aqui são da ordem do necessário e do atemporal, valendo para qualquer sociedade e qualquer época. Nesta acepção metafísica, as exigências da pergunta não podem ser satisfeitas pela linguagem contingente de que dispomos para respondê-la. Faltam parâmetros racionais consensuais para que seja possível uma resposta satisfatória. Daí a diversidade de opiniões que encontramos a esse respeito entre os filósofos, sem que haja ao mesmo tempo um critério

² Ver WITTGENSTEIN, L. A Lecture on Ethics. *The Philosophical Review*, 1930, 74: 3-26.

que nos permita fazer uma escolha efetiva entre elas. Entendida assim, a pergunta pelo sentido da vida pode ser rejeitada. Em conseqüência, é só na acepção relativa que pode haver alguma discussão racional. No sentido absoluto, a linguagem é limitada e só pode funcionar por sugestão ou aproximação, sem critérios efetivos de decisão. A filosofia se revela possível quando fornece conjeturas modestas, em sentido relativo. Ela perde o contato com a realidade quando começa a se preocupar com explicações de caráter absoluto. Embora concorde com esta posição, não vou defendê-la aqui. Esta tarefa envolveria um imenso desvio e, além disso, a abordagem de Cabrera converge suficientemente com meu ponto de vista para que eu possa continuar a discussão sem ter de defendê-lo.

Continuando sua argumentação, Cabrera afirma que, quando nos instalamos no plano da pergunta pelo *valor* da vida humana, sem confundí-lo com o da pergunta pelo *sentido*, a diferença entre *ser* e *ente* se torna crucial. A pergunta pelo valor da vida se divide em duas: a primeira, sobre o valor *do ser mesmo* da vida; a segunda, sobre o valor *dos entes que vivem*. Em contraste com a pergunta sobre o *sentido do ser mesmo da vida*, que só é admissível no caso das posições teístas e metafísicas, a pergunta pelo *valor do ser mesmo da vida* possui plena procedência filosófica. Diferentemente do *sentido*, que se movimenta no plano abstrato da inteligibilidade, o *valor* se movimenta num plano de impacto vital. Em virtude disto, a questão pelo valor do ser mesmo da vida pode ser entendida numa acepção concreta, filosoficamente inteligível e empiricamente analisável, diferentemente do que acontece com a questão metafísico-teísta pelo sentido do ser mesmo da vida.

Ora, não me parece que a distinção entre *ser* e *ente* se torne crucial só quando nos instalamos no plano da pergunta pelo valor, sem confundí-lo com o da pergunta pelo sentido. A própria distinção feita por Cabrera entre a questão pelo sentido *na* vida e a questão pelo sentido *da* vida já envolve esta distinção. Quando perguntamos pelo sentido *na* vida, estamos perguntando pelo sentido dos entes que vivem e, quando perguntamos pelo sentido *da* vida, estamos perguntando pelo sentido do ser mesmo da vida.

Este reparo, porém, é secundário para a argumentação. O que realmente importa aqui é saber se a questão pelo valor do ser mesmo da vida possui um estatuto privilegiado com respeito à questão metafísico-teísta pelo sentido do ser mesmo da vida. Penso que não, porque, como já procurei mostrar antes, as duas questões estão imbricadas e não se distinguem suficientemente, como pensa Cabrera. Conforme já mencionei, não há sentido sem valor e não há valor sem sentido. Em virtude disso, o sentido não se movimenta etereamente no plano abstrato da inteligibilidade e o valor não se reduz ao plano do impacto vital. Isso pode ser reforçado se retomarmos a distinção wittgensteiniana entre *sentido*

absoluto e *sentido relativo*. Com efeito, parece claro que tanto a questão pelo valor do ser mesmo da vida como a questão pelo sentido do ser mesmo da vida podem ser entendidas nessas duas acepções. Ambas questões admitem, por um lado, um sentido concreto, filosoficamente inteligível e empiricamente analisável, conforme a descrição de Cabrera, embora ele admita esta possibilidade só para uma delas. Estamos aqui no plano do sentido relativo, pois, neste caso, elas pedem por respostas contingentes, falíveis e aproximativas. Mas ambas admitem, por outro lado, uma acepção metafísica, trans-empírica. Estamos agora no plano do sentido absoluto, pois, neste caso, elas pedem por respostas necessárias, infalíveis e exatas. Aqui, não temos elementos suficientes para responder a qualquer uma delas. Estas considerações permitem concluir que não há estatuto privilegiado para qualquer uma das questões consideradas. Ambas podem ser tomadas em sentido absoluto e rejeitadas, por falta de parâmetros racionais para as respostas. Ambas podem ser tomadas em sentido relativo e respondidas através de conjeturas concretas e empiricamente analisáveis.

Ao analisar o valor do ser mesmo da vida, Cabrera procura mostrar que todas as vidas humanas possuem uma estrutura estável que se repete monotonamente através das seguintes características: a) nascimento marcado pela mortalidade; b) desenvolvimento com desgaste progressivo; c) sujeição a diversos tipos de doenças; d) morte pontual consumadora; e) consciência dos aspectos anteriores. A última cláusula distingue a vida humana da vida em geral. As diversas vidas humanas se diferenciam entre si a partir das diversas maneiras possíveis de realizar estas características. Nesta perspectiva, parece ter pleno sentido filosófico perguntar pelo valor da estrutura representada pelos itens a-e. Isto torna perfeitamente inteligível a possibilidade de considerarmos a estrutura representada por a-e ou como boa, apesar de momentos de infelicidade, ou como má, apesar de momentos de felicidade.

Cabrera pensa que a estrutura da vida humana descrita acima possui um *valor negativo*. Todos os seres humanos, quando confrontados autenticamente com sua condição, sem contrabandos religiosos, admitem que a estrutura em questão não é boa e que isto os leva à luta constante contra esta estrutura, através da construção intramundana de prazeres sensíveis e valores morais. Em virtude disso, as vidas humanas surgem como um delicado equilíbrio entre a radical falta de valor da estrutura e o imenso valor que os homens constroem para compensar esta falta. Um ser estruturalmente definhante, cujo definhar gera dor e sofrimento, tem de reconhecer o valor negativo de seu ser e aceitar a necessidade imperiosa de contra-arrestar este valor negativo. Nossas vidas são uma luta constante para protelar a consumação de nossa estrutura mortal, mediante nossas criações

intramundanas. E a totalidade do valor da vida humana é intramundana. Não pode haver valor na estrutura mesma do definir, mas apenas no que fazemos com e dentro do definir.

A vida não possui valor não porque não tem sentido, mas porque podemos construir um sentido para ela e porque tal sentido será constantemente corroído e brutalmente interrompido pela morte no final. A possibilidade de construir um sentido e a mortalidade do ser, consideradas em conjunto, constituem o valor negativo da vida humana em sua estrutura. Nosso problema não está em achar um sentido para as nossas vidas, mas em achá-lo para em seguida colocá-lo em confronto com nossa mortalidade.

Avaliando o argumento de Cabrera como um todo, percebo que a caracterização que ele faz da vida não se encontra propriamente na estrutura representada por *a-e*, mas sim na descrição da vida humana como um *delicado equilíbrio* entre a radical falta de valor positivo dessa estrutura e os valores positivos que os homens constroem para compensar essa falta. A estrutura estável que se repete monotonamente não fornece todos os elementos para uma configuração adequada da vida humana em toda a sua complexidade. É preciso complementar tal estrutura com os valores positivos construídos pelos seres humanos para enfrentá-la. Só assim obteremos o *delicado equilíbrio* a que se refere Cabrera. A vida humana surge, portanto, como o resultado de um conflito dialético entre duas tendências opostas, a do valor negativo da estrutura *a-e* e a do valor positivo das construções humanas. Penso que a ciência contemporânea, principalmente no que diz respeito à abordagem sistêmica, concorda inteiramente com esta descrição. Com efeito, ela vê o ser vivo como uma estrutura dissipativa que se organiza oportunisticamente, na contramão do movimento geral do universo em direção ao equilíbrio térmico. Os seres vivos nada mais são do que redemoinhos agitando-se num mar que caminha inexoravelmente para a calma final. Sem levar em conta neste momento o advérbio *inexoravelmente* e os demais aspectos da descrição sistêmica que parecem contradizer minha posição e confirmar o pessimismo de Cabrera, gostaria de enfatizar aqui o seguinte ponto. O nascimento de um ser vivo marca o instante do aparecimento de uma estrutura dissipativa. Aqui, temos uma vitória da vida. A morte desse mesmo ser vivo marca o instante do desaparecimento dessa estrutura. Aqui, temos uma vitória da morte. É em cada instante determinado do intervalo entre o nascimento e a morte, pertencente à trajetória da vida considerada, que temos o mencionado *delicado equilíbrio* de Cabrera.

Nesta perspectiva, ele tem razão, quando afirma que, confrontados autenticamente com sua condição, todos os seres humanos serão levados a admitir que a estrutura em questão não é boa e que isto os levará à luta constante contra a mesma, através da

construção intramundana de prazeres sensíveis e valores morais. Todavia, se a admissão de que a estrutura não é boa está relacionada ao valor negativo, a luta constante contra essa estrutura está relacionada ao positivo. E o valor da vida humana surge da dialética entre o valor negativo da estrutura e o valor positivo construído pelo homem. Para que esta dialética funcione a longo prazo, é preciso que o valor negativo e o positivo tenham forças equivalentes. É certo que, ao final, o valor negativo da morte térmica irá prevalecer. Quando isto acontecer, porém, já não mais haverá a dialética que movimenta a vida humana e muito menos a própria vida humana, se a hipótese da entropia crescente do universo estiver correta. Além disso, como tentarei mostrar mais adiante, não está excluída aqui a possibilidade de termos em nossas vidas uma experiência redentora que elimine o valor negativo da morte e o correspondente medo de morrer. Deste modo, considero equivocada a conclusão de Cabrera, quando ele diz que a vida não possui *valor* (positivo) porque podemos construir um *sentido* para ela e porque tal *sentido* será constantemente corroído e brutalmente interrompido pela morte no final. Deixando de lado a inesperada ligação da discussão do *valor* com a do *sentido*, que de certa forma contraria o espírito da distinção enfatizada por Cabrera, penso que a vida possui valor positivo justamente porque podemos construir um sentido para ela, apesar de saber que ele será corroído com o tempo. A corrosão já está incluída na própria descrição da estrutura *a-e* e não precisa ser reiterada aqui. O que não está incluído nessa descrição e precisa ser enfatizado é exatamente a possibilidade de superar a estrutura pela construção de valores. Temos dois pólos em jogo, um positivo e outro negativo. Esta é a nossa miséria e a nossa grandeza. Não me parece correto enfatizar apenas um destes aspectos de nossa existência mundana. Cabrera pensa apenas em nossa miséria, quando diz que a possibilidade de construir um sentido e a mortalidade do ser, consideradas em conjunto, constituem o valor negativo da vida humana em sua estrutura. Aqui, ele está simplesmente desprezando a possibilidade de construir um sentido, dando maior peso à mortalidade do ser, que tudo destrói. Uma pessoa que pense apenas em nossa grandeza poderia replicar com outra afirmação, de peso equivalente, dizendo que a possibilidade de construir um sentido e a mortalidade do ser, consideradas em conjunto, constituem o valor positivo da vida humana. Ao fazer isto, esta pessoa estaria simplesmente desprezando a mortalidade do ser, dando maior peso à possibilidade de construir um sentido, que nos redime. Ora, se a descrição mais apropriada do valor do ser mesmo da vida humana envolve o *delicado equilíbrio* mencionado por Cabrera, ou seja, a dialética entre o valor negativo e o positivo, a atitude mais correta seria admitir que a realidade analisada é suficientemente complexa para ultrapassar os limites de cada uma destas descrições. Na verdade, ela se apresenta como envolvendo complementarmente os

aspectos opostos indicados em cada uma delas. Assim, Cabrera não está errado ao dizer que nossa existência é miserável. Ele só cai em erro quando pensa que esta é a única descrição racional aceitável de nossa existência. Sob determinado aspecto, ele tem razão. Mas, sob outro aspecto, ele não tem, pois nossa existência é também grandiosa.

Cabrera exagera, quando diz que nosso problema não está em achar um sentido para as nossas vidas, mas em achá-lo para em seguida colocá-lo em confronto com nossa mortalidade. Isto não envolve valor apenas negativo. É verdade que os seres vivos só conseguem estruturar-se como tais a partir de um universo que caminha para a morte térmica. A vida só se estrutura a partir da ameaça de morte. Esta condição espelha a nossa miséria, não há dúvida, mas também espelha a nossa grandeza. Cada segundo de sobrevivência é não apenas o resultado de uma luta dolorosa, como quer Cabrera, mas também uma vitória sobre a morte. Assim, ter de encontrar um sentido e, depois de encontrá-lo, ter de confrontá-lo com a nossa mortalidade constituem o motor de nossas vidas. Se elas já tivessem um sentido definido desde o nascimento e se não fôssemos obrigados a confrontar este sentido com a ameaça constante da morte, nossas vidas paradoxalmente perderiam o sentido. Não teríamos motivação para viver. E isto me parece envolver também um valor positivo. Os valores positivos e negativos se encontram imbricados na própria teia que configura a vida humana, o que torna parcial a descrição de Cabrera.

Na seqüência de sua exposição, Cabrera reconhece que, até aqui, deixou claro o valor negativo sensível do ser da vida humana, mas não o seu valor negativo *moral*. Este último ponto também precisa de justificação. Para fornecê-la, ele afirma que um ser acuado sensivelmente pelo sofrimento não possui condições adequadas para constituir um agente moral. Os homens desconsideram uns aos outros não porque a natureza humana seja radicalmente má, mas porque se encontram no interior da lenta e asfixiante consumação de sua própria mortalidade. Esta situação poderia ser alterada, uma vez que eles têm condições de fazer outras coisas com a mortalidade de seu ser. Como não o fazem, o valor negativo moral fica internamente vinculado ao valor negativo sensível da vida humana. A estrutura da vida humana é não apenas dolorosa, mas também moralmente inabilitante.

Certamente, o pano de fundo da perspectiva de Cabrera envolve um pessimismo cujo tom é schopenhaueriano. Todavia, convém lembrar que, em Schopenhauer, esse pessimismo se encaixa em um contexto mais amplo.³ O pensador alemão admite também a possibilidade de redenção para o homem, através da experiência de negação da vontade, que ele denomina *transformação transcendental*. A melhor expressão desta última acontece

³ Ver SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*. Porto: Rés-Editora, s/d.

no ascetismo. Assim, para Schopenhauer, se é verdade que a estrutura da vida humana é dolorosa e moralmente inabilitante, também é verdade que isto constitui um desafio a ser vencido pelo ser humano em busca de uma experiência marcante que permita superar a dor e encontrar a redenção moral. Vencer as condições moralmente inabilitantes que nos impedem de fazer contato com o absoluto é algo que exige muito esforço e sacrifício. E o mérito e a grandiosidade resultantes são diretamente proporcionais ao esforço e ao sacrifício. Isto acontece também no caso de Buda, um dos inspiradores de Schopenhauer. O pensador oriental nos afirma não só que a vida humana é dor em todas as suas condições, mas também que é possível superá-la e atingir o nirvana. Cabrera aceita estas filosofias na parte em que afirmam a nossa existência como sofrimento, mas rejeita-as na parte em que admitem a possibilidade de redenção. Isto, por si só, não constitui um problema e muitos filósofos adotam tal posição. A dificuldade que quero apontar aqui diz respeito à maneira pela qual Cabrera faz isso. Ele simplesmente descarta esta possibilidade, sem justificar adequadamente a sua atitude.

Suponho que esteja agindo assim porque considera ser irracional a crença na redenção, fato este que a tornaria automaticamente descartável. Há diversas pistas que confirmam isso em seu texto. Na seção 3, ao discutir o sentido da vida humana, Cabrera *nega que tenhamos direito a acreditar que exista um ser transcendente que tenha criado o mundo com algum propósito*. Na seção 4, ao discutir o valor da vida humana, ele opõe o caráter metafísico-teísta da pergunta do sentido da vida ao caráter concreto, filosoficamente inteligível e empiricamente analisável da questão pelo valor da vida. Para ele, isto é o mesmo que opor uma questão religiosa ou metafísica a uma *questão estritamente naturalizada e filosófica*. Mais adiante, na seção 5, ele reconhece que podemos afirmar, racional e argumentativamente, ou seja, *sem introduzirmos sentimentos, impressões místicas ou convicções religiosas*, que a estrutura da vida humana tem um valor negativo. Bem próximo, no mesmo parágrafo, ele afirma enfaticamente sua crença de que a totalidade dos seres humanos, quando confrontados autenticamente com sua condição, *sem contrabandos religiosos*, admitirá que a situação estrutural da vida humana não é boa.

As expressões utilizadas por Cabrera deixam claro que ele se inspira, conscientemente ou não, no modelo iluminista, para rejeitar a dimensão redentora das filosofias de Schopenhauer, de Buda e de outros autores que defendam concepções semelhantes. De acordo com esse modelo, aquilo que não se revela compatível com uma explicação racional deve ser deixado de lado como preconceituoso. Já que a vivência redentora não é compatível com uma explicação racional, a insistência em considerá-la fonte de conhecimento constituiria um autêntico obscurantismo. O problema aqui está em

que Schopenhauer se posiciona explicitamente *contra o Iluminismo*, não só ao estabelecer a possibilidade de experimentarmos o sentido da vida através de uma vivência desse tipo, mas também ao reconhecer que os conteúdos experimentados nessa vivência não são passíveis de demonstração racional. Trata-se de algo que marca profundamente nossas vidas, alterando-as e levando-as a alterar o mundo, mas que não pode ser medido pelos parâmetros racionais iluministas. Essa experiência costuma ser apanágio dos gênios, que assim descobrem novos aspectos nas profundezas do ser e os repassam para os mortais comuns, ajudando a iluminar suas vidas. Essa é a tese fundamental dos pensadores *românticos*, que vivem suas vidas em função dessa experiência. O próprio Schopenhauer estabeleceu uma distinção entre o *conhecimento intuitivo*, não-discursivo, próprio do gênio, e o *conhecimento abstrato*, discursivo, próprio do cientista. O primeiro nos dá o *quid*, enquanto o segundo nos oferece apenas o *como* as coisas são. A idéia central aqui é a de que nossas vidas são muito melhor iluminadas pelas luzes da intuição do que pelas luzes da razão discursiva. Numa perspectiva análoga, Pascal nos ensinou que as razões do coração são insondáveis para a própria razão.⁴ Em sua brilhante análise das variedades da experiência religiosa, William James reconheceu a importância dessa concepção como força diretora em nossas vidas.⁵ Digno de nota é o fato de que a experiência religiosa surge em todos estes autores como um dado antropológico fundamental, que, embora não possa ser racionalmente explicado de acordo com os padrões iluministas, influencia decisivamente as nossas vidas em um sentido muito positivo. Quem passa por essa experiência sente-se *absolutamente seguro*, como sugere Wittgenstein em sua *Conferência sobre a Ética*. O valor negativo da estrutura *a-e* simplesmente desaparece diante do valor positivo proporcionado pela percepção da unidade e identidade de todas as coisas. Em que pese o aumento da entropia do universo, o avanço de todas as coisas para o equilíbrio térmico ou a inexorável calma final do oceano cósmico, o ser humano capaz de entrar em sintonia com a fonte transcendente de todo ser torna-se capaz de ultrapassar toda a aparência de negatividade que estes aspectos parecem envolver e que Cabrera enfatizou. Nesta perspectiva, é possível contemplar beatificamente os mistérios do absoluto, numa visão de caráter monista ou mesmo panteísta, em que a morte do indivíduo é apenas um momento sem significado maior no contexto do plano universal. A experiência envolvida é de caráter místico e, nos termos em que acabo de descrevê-la, vejo-a como a experiência estética por excelência. Não parece ter sido outra a razão pela qual Wittgenstein afirmou que ética e estética são

⁴ Ver PASCAL, B. *Pensées et Opuscules*. Paris: Lib. Larousse, 1934. Col. Classiques Larousse.

⁵ Ver JAMES, W. *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. Ed. with an introduction by M E. Marty. N. York: Penguin Books, 1985.

uma só. Como somos todos capazes de experiência estética, basta imaginá-la em nível exponencial para termos uma noção do que seria esta experiência mística.

Ora, é justamente isso que Cabrera passa por alto, ao insistir em permanecer no plano da racionalidade estrita. Agindo assim, ele está simplesmente ignorando a possibilidade de uma dimensão fundamental da vida humana. E a mera possibilidade de tal dimensão envolve uma objeção à sua tese de que a vida humana possui valor apenas negativo ou predominantemente negativo. Para responder a ela, não basta dizer que *não temos direito* em acreditar que exista um ser transcendente capaz de dar um propósito ao mundo, como faz Cabrera. Com efeito, em que consiste esse *direito*? Penso que ele corresponde a nada mais nada menos do que uma justificativa racional nos moldes iluministas. Assim, Cabrera pode estar certo quando afirma que *não temos direito racional* em acreditar naquilo que ele chama de *ser transcendente*. Nesta perspectiva, qualquer apelo à dimensão religiosa constitui de fato um *contrabando* indesejável. Entretanto, se o ser transcendente só pode ser acessado através de uma experiência pessoal que ultrapasse as fronteiras da racionalidade discursiva, isso significa que a questão do sentido da vida se encontra aberta para um outro tipo de solução, mais ampla e mais realizadora, embora não obedeça aos padrões iluministas. Neste caso, apesar de haver um apelo à dimensão religiosa, este apelo jamais poderá ser considerado um *contrabando*, uma vez que estamos considerando a vida humana como um todo e reconhecendo que a razão constitui apenas *parte* deste todo, revelando, assim, sérias limitações para lidar com ele.

Se isso é verdade, então o tratamento dado por Cabrera às questões do sentido e do valor da vida peca pela parcialidade. Ele se detém obsessivamente no lado negativo da existência humana e desconsidera a possibilidade de um ultrapassamento extático desta situação. Deste modo, ele não oferece uma resposta adequada a autores como Buda, Pascal, Schopenhauer, Tolstoi, William James ou mesmo Wittgenstein.⁶ Não estou meramente listando nomes importantes para defender meu ponto de vista, pois Cabrera também tem muitos aliados respeitáveis de seu lado. Estou apenas tentando enfatizar aqui o fato de que, ao contrário do que pensa Cabrera, a vida humana é muito mais rica e complexa do que a nossa racionalidade ocidental dá conta de entender e que isto constitui um valor positivo, à medida que oferece uma abertura para percebermos que não estamos reduzidos ao lado negativo representado pela estrutura *a-e*. A parcialidade do enfoque de Cabrera se torna mais evidente quando consideramos as suas conclusões finais, como se verá a seguir.

⁶ Além das obras já indicadas nas notas anteriores, ver também TOLSTOI, L. N. *Abregé de l'Évangile*. Texte présenté, établi, traduit et confronté avec l'Édition synodale et la Bible de Jérusalem para N. Weisbein. Paris: Éditions Klincksieck, 1969.

Mesmo depois de argumentar que a vida humana não tem valor positivo, Cabrera pensa que decidir se vale a pena ou não viver uma vida humana constitui uma questão subjetiva. Em alguns casos, a estrutura negativa pode preponderar; em outros, os valores intramundanos podem ser muito fortes; em outros, finalmente, pode predominar uma situação intermediária. Em geral, as pessoas parecem estar satisfeitas em viver, apesar dos sofrimentos. Não há, porém, uma decisão objetiva quanto a esta questão.

Recorrendo a Schopenhauer, Cabrera afirma que, se examinássemos a questão do valor da vida apenas com a razão, deveríamos escolher o não-ser. Como somos também vontade, pulsão e sexualidade, deixamos de fazer esta escolha. A vida em geral e a vida humana em particular possuem um extraordinário poder de auto-sustentação, que não é de caráter argumentativo e que nenhum argumento é capaz de derrubar. Mas isto não deve ser considerado um argumento em favor do valor da vida. A vida se auto-sustenta em seu desvalor.

Cabrera conclui que a questão do sentido e valor da vida é tipicamente filosófica. Mas se a filosofia mostra a falta de valor da vida, a vida mostra a falta de valor da filosofia. Uma vida exultante não se pergunta pelo próprio valor, apenas se consuma. Há um conflito entre verdade e vida, entre filosofia e vida, a partir do qual uma condena a outra. Assim, o próprio problema do sentido da vida se dissolve num viés vitalista radical, de tipo nietzschiano.

Ora, não me parece que, depois de apresentar um argumento racional tão forte contra a existência de valor positivo para a vida humana, Cabrera possa localizar no plano meramente subjetivo a decisão quanto a valer a pena ou não viver uma vida humana. É certo que essa decisão pode e costuma ser subjetiva, pois é afetada pela importância emocional de cada um dos fatores envolvidos. A decisão admite contaminação em virtude do peso subjetivo maior seja da estrutura negativa, seja dos valores positivos construídos, seja de um complexo formado por ambos. Contudo, do ponto de vista da argumentação *racional* apresentada por Cabrera, *só há uma decisão objetiva possível*: a vida humana não vale a pena ser vivida, pois não possui valor positivo. Não é à toa que Cabrera se refere a Schopenhauer, para quem o exame racional do valor da vida humana leva automaticamente à escolha do não-ser. Se permanecermos no plano puramente racional, há uma alternativa que deve ser escolhida objetivamente.

Assim, o que Cabrera está realmente querendo dizer aqui parece ser que, embora haja uma via racional discursiva capaz de guiar-nos adequadamente quanto à decisão correta, nós humanos tendemos a evitar essa via e avaliar subjetivamente a questão. Para explicar esta derrota da racionalidade, Cabrera observa — schopenhauerianamente — que

somos também vontade, pulsão e sexualidade. Estes fatores nos impedem de fazer a escolha objetiva. Não nos esqueçamos, porém, de que, para Schopenhauer, a vontade é o *princípio* de onde provêm todas as coisas. A racionalidade discursiva, que constitui o sistema de referência do argumento de Cabrera até o presente ponto, é para o filósofo alemão o tímido recurso utilizado pelo cientista para saber como o mundo é e tentar dominá-lo instrumentalmente. O cientista está condenado a ser infeliz, pois, à medida que se encontra possuído pela vontade individual, revela-se incapaz de perceber a vontade como princípio fundante do ser. Cabrera permanece estaticamente no plano do cientista, ignorando a abertura oferecida por Schopenhauer para uma dimensão maior. Essa última, como sabemos, envolve um contato com o absoluto. Esta experiência sumamente feliz cabe apenas ao gênio, que se liberta dos interesses da vontade individual e consegue a intuição da essência do universo. Assim, onde Cabrera parece admitir uma única via de sofrimento para cada ser humano, Schopenhauer admite uma opção ética entre dois caminhos alternativos: ou o sofrimento representado pela afirmação da vontade individual, ou a felicidade representada pela negação da vontade individual. Penso que Schopenhauer está certo, ao colocar para o ser humano este tipo de redenção ética no horizonte das possibilidades. Assim, a favor de Cabrera, reconheço a existência efetiva em nossas vidas de uma carga subjetiva representada pela vontade, pulsão e sexualidade. Contra Cabrera, entretanto, reconheço também a possibilidade de superação dessa carga através de uma experiência marcante de contato com a transcendência.

Minha divergência com Cabrera, porém, não termina aqui. Penso que toda a sua argumentação entra em conflito com sua paradoxal constatação de que as pessoas, em geral, *parecem estar satisfeitas em viver, apesar dos sofrimentos*. O conflito se torna maior ainda quando recordamos um outro aspecto ligado a essa constatação: a maioria dessas pessoas não vivem romanticamente suas vidas em função de uma hipotética experiência redentora. Apesar de a estrutura *a-e* possuir valor negativo, apesar de tal estrutura ser moralmente inabilitante, apesar de a frustração e o sofrimento constituírem a maior parte da porção de cada um neste mundo miserável, apesar disso tudo, as pessoas parecem satisfeitas em viver. Elas se contentam com muito pouco. Não há como explicar isso, se utilizarmos como base as premissas pessimistas assumidas por Cabrera. E esta inexplicabilidade constitui uma forte objeção à sua abordagem.

Isso não é tudo. As afirmações finais de Cabrera parecem chocar-se violentamente contra tudo o que foi dito antes. Dado o seu discurso que prima pela racionalidade de tipo analítico, como entender que, apesar do valor negativo da estrutura *a-e*, a vida possua *um extraordinário poder de auto-sustentação, que não é de caráter argumentativo e que*

nenhum argumento é capaz de derrubar? Como entender que isto *não deve ser considerado um argumento em favor do valor da vida, que se auto-sustenta em seu desvalor?* Como entender que, na dialética entre filosofia e vida, nesta oposição dinâmica em que uma condena a outra, *o próprio problema do sentido da vida se dissolve num viés vitalista radical, de tipo nietzschiano?* Sem tentar responder a cada uma dessas questões individualmente, procurarei, nas considerações que seguem, esclarecer os pontos mais significativos por elas envolvidos.

Depois de uma argumentação cerrada, Cabrera termina com a admissão de que a vida se auto-sustenta, de que ela independe da filosofia, seja para justificá-la, seja para condená-la. Aqui, a vitória final é da vida, não da filosofia. Acredito que Cabrera está certo, ao reconhecer este fato. Afinal de contas, a vida é muito mais rica e complexa do que pode expressar a nossa vã filosofia. Mas não acho que Cabrera possa afirmar impunemente que a vida se auto-sustente *em seu desvalor*. Que ela se auto-sustente, não há dúvida. Mas dizer que isso acontece *sob o signo do desvalor* entra em conflito com o próprio reconhecimento do extraordinário poder de auto-sustentação da vida. Com efeito, a atribuição de valor ou desvalor depende da argumentação apresentada e Cabrera reconhece que a vida não depende de argumentos contra ou a favor para se auto-sustentar. Parece-me que houve aqui uma espécie de *contrabando filosófico* na própria afirmação da autonomia da vida.

Além disso, Cabrera admite paradoxalmente que o próprio problema do sentido da vida se dissolve num viés vitalista radical. Confrontando-me com o que parece ser mais uma ligação inesperada da questão do valor com a do sentido, fico aqui com a impressão de que todas as distinções analíticas cuidadosas entre *sentido* e *valor*, que toda a argumentação desenvolvida para provar o desvalor da vida e quiçá a necessidade de aniquilá-la não passaram de uma grande perda de tempo. A conclusão final de Cabrera destoa completamente de sua abordagem analítico-discursiva do problema do sentido e do valor da vida. Confesso que me sinto tentado aqui a fazer algo mais ou menos semelhante ao que fez Russell em sua equivocada "introdução" ao *Tractatus* de Wittgenstein, dizendo algo como *o Sr. Cabrera deu um jeito de dizer muita coisa sobre aquilo que não precisava ser dito*.⁷ Mas é justamente essa tentação fácil que me faz vacilar. Russell sucumbiu a ela e revelou com isso uma total incompreensão da obra que estava introduzindo. Como não quero incorrer no mesmo erro, prefiro dar um crédito de confiança a Cabrera.

⁷ Ver a introdução de Russell em WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. B. Russell, F. R. S. - Introdução. Trad., apres. e ensaio introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. S. Paulo: EDUSP, 1995.

Tendo em vista que o movimento discursivo final de Cabrera não se encontra explicitado de maneira clara no texto que estou discutindo, resolvi consultar o seu contundente *Projeto de Ética Negativa*.⁸ Ali, ele afirma que a reflexão ético-negativa destrói a própria eticidade. O valor teórico de tal reflexão está em constituir-se como autêntica *reflexão suicida*. Se minha reflexão filosófica honesta deve levar-me à auto-supressão, então, enquanto existente, sou o maior obstáculo à honestidade de minha filosofia. Contra o jovem Nietzsche, para quem a melhor prova do valor de uma filosofia é a possibilidade de viver com ela, Cabrera pensa que a melhor prova do valor de uma filosofia é a impossibilidade de viver com ela. Nesta perspectiva, uma ética que não seja auto-destrutiva é tão suspeita quanto qualquer indivíduo não-suicida.⁹ Mais adiante, Cabrera acrescenta que a escolha pelo não-ser é uma escolha pela não-ética. Neste sentido, uma obra que se anula a si mesma é semelhante a não escrever obra alguma, embora tenha a vantagem de poder mostrar aos outros o conteúdo desse nada.¹⁰ Em consonância com isso, o suicídio não constitui uma filosofia. O suicida é o sentido da vida, não tendo necessidade de pensá-lo ou elaborá-lo. Todavia, para ser o sentido da vida, o suicida precisa desaparecer, fazer *secar a fonte da ilusão*. É impossível ser o sentido da vida *na* vida. Seja o que for que o suicida diga, sempre será falso, enquanto ele ficar neste mundo para dizê-lo.¹¹

Ora, parece-me que o texto de Cabrera que estou discutindo envolve um movimento de caráter semelhante ao descrito acima, embora haja aqui uma passagem da *falsidade* para a *dissolução do problema*. Neste caso, seu espírito seria o seguinte: toda a argumentação racional sobre o sentido e o valor da vida, que aponta em direção à destruição da própria vida, se opõe à constatação não-argumentativa ou mesmo intuitiva de que a vida se auto-sustenta apesar dessa mesma argumentação. À medida que a vida continua e, principalmente, que o filósofo negador vida continua vivo, seu discurso contra a vida não se torna falso, mas inevitavelmente se dissolve. Nesta acepção, o movimento argumentativo de Cabrera se torna perfeitamente compreensível. Desse modo, ceder à tentação de parafrasear Russell para criticá-lo seria incorreto.

Entretanto, não me parece equivocado contestar a premissa fundamental utilizada por Cabrera para justificar esse movimento. Essa premissa corresponde à afirmação da oposição radical entre filosofia e vida, que se condenam mutuamente. Em minha opinião,

⁸ CABRERA, J. *Projeto de Ética Negativa*. S. Paulo: Edições Mandacaru; Graphbox Editora, 1990.

⁹ Cabrera, J. *Projeto de Ética Negativa*. S. Paulo: Edições Mandacaru; Graphbox Editora, 1990, §§ 12-3, p. 89-90.

¹⁰ Cabrera, J. *Projeto de Ética Negativa*. S. Paulo: Edições Mandacaru; Graphbox Editora, 1990, § 22, p. 93.

¹¹ Cabrera, J. *Projeto de Ética Negativa*. S. Paulo: Edições Mandacaru; Graphbox Editora, 1990, § 34, p. 46.

essa dialética entre filosofia e vida não parece descrever corretamente a realidade. Tudo indica que ela se inspira na oposição nietzschiana entre *verdade* e *vida*, que reflete uma visão também parcial das coisas. A diferença entre Nietzsche e Cabrera estaria em que o primeiro acaba afirmando positivamente o valor da vida em detrimento da verdade, enquanto o segundo opta por escolher o caminho da honestidade cristã e afirmar negativamente o valor da vida em benefício da verdade.¹² Em que pese a força da distinção nietzschiana e da radicalização de Cabrera, penso que a filosofia faz parte da vida e, como tal, não pode ser oposta a ela desta maneira. Por mais que pretenda buscar autêntica e honestamente a verdade, o máximo que a filosofia consegue, enquanto manifestação da vida, é a *verdade da vida, no interior da vida e para a vida*. Ora, esta verdade dificilmente será *apenas* a ausência de valor da vida, que produz uma coerção em direção ao não-ser. A vida é muito mais rica do que isso. A distinção nietzschiana que parece inspirar Cabrera é muito mais um artifício retórico do que o resultado de uma análise cuidadosa. E mesmo que o fosse, não nos esqueçamos de que a análise nada mais é do que a *decomposição* de um todo em suas partes constitutivas e que o seu resultado costuma ser um empobrecimento do todo analisado. Nessa perspectiva, parece-me difícil aceitar que a vida e a filosofia possam se opor tão radicalmente quanto pensa Cabrera, a ponto de permitir a conclusão de que qualquer filosofia autenticamente desenvolvida implicaria a aniquilação da vida.

Além disso, enquanto manifestação da vida, a própria filosofia jamais conseguirá oferecer uma abordagem englobante da vida ou opor-se a ela de maneira totalizante. A filosofia está condenada a oferecer no máximo perspectivas parciais, ora enfatizando um aspecto, ora outro. A única maneira de conseguir através da filosofia uma abordagem realmente englobante estaria no reconhecimento da complementaridade das diversas perspectivas. Cada uma delas ofereceria a descrição de um dado aspecto vital. O conjunto formado por estes aspectos é contraditório, porque muitos deles se opõem uns aos outros. Mas isto é inevitável, à medida que o objeto das descrições é a vida em toda a sua complexidade. Para não cair em contradição, temos de evitar mesclar as descrições opostas num mesmo domínio discursivo. Em outras palavras, para descrever a vida adequadamente, temos de ficar com todas as descrições, mas só podemos considerar uma de cada vez, independentemente das demais. Este procedimento, que poderia ser denominado *princípio da complementaridade descritiva*, nos permite salvaguardar a consistência do discurso racional, mas mostra também as suas limitações. A única maneira conhecida de superar mais eficientemente essas últimas estaria na *intuição*, entendida como faculdade capaz de

¹² Ver a discussão feita por Cabrera no Prefácio da obra mencionada (Cabrera, J. *Projeto de Ética Negativa*. S. Paulo: Edições Mandacaru; Graphbox Editora, 1990, p. 9).

incluir, numa só visada englobante e não-discursiva, um grande número dos múltiplos aspectos da vida, sejam eles contraditórios ou não. A coerência deixa de constituir problema aqui, porque a contradição só oferece dificuldades no plano discursivo. No plano intuitivo, tudo é silenciosamente experienciado e nada é afirmado. Como resultado, nenhuma contradição se manifesta.

Conforme mencionei, no seu texto sobre o sentido e o valor da vida, Cabrera, estranhamente, não considera esta possibilidade e seus desdobramentos. Tudo gira em torno da experiência fundamental da negatividade da vida e da obrigatoriedade de buscar o não-ser. Isto leva Cabrera a ver a religião de maneira diferente daquela que estou propondo aqui. No *Projeto de Ética Negativa*, ele afirma que qualquer possibilidade de *viver* é vida é necessariamente religiosa e não ética. Esta última só pode prometer a morte eterna, a "morte após a morte".¹³ A religião, ao contrário da ética, não tem compromissos com o mundo. Operando em ruptura com este último, a vida religiosa revela-se profundamente suicida. Cristo não estava interessado em levar uma vida "ética", mas sim religiosa. Seus inimigos não podiam fazer nada contra ele porque Cristo não estava no mundo, agia de maneira incompreensível para a lógica do mundo, ou seja, negativamente. Ele não era vulnerável porque não era "moral". Neste sentido, toda religião coerente leva à morte, ou "a uma outra vida".¹⁴

Em suas reflexões éticas, Cabrera costuma referir-se elogiosamente a Wittgenstein, considerando-o um dos interlocutores que, de uma maneira ou de outra, enfatizam a impossibilidade de uma ética. Em que pese esta relação de afinidade, parece-me que a perspectiva de Cabrera é *sui generis* e não oferece uma resposta à alternativa ético-religiosa proposta pelo autor do *Tractatus*. Aqui, o problema ético de cada indivíduo consiste em criar as condições necessárias para descobrir o sentido da vida. Estas condições geralmente só funcionam em situações extremas, como a de colocar a própria vida em perigo na frente de batalha. Isto permite uma "morte" do eu individual, que vem acompanhada de um "renascer", representado pela ativação do eu transcendental. Este último está fora do mundo, é verdade, mas constitui um limite transcendentalmente necessário para esse mundo. Sem ele, não pode haver mundo. A ligação da religião com a perspectiva ética fica estabelecida porque a descoberta do sentido da vida corresponde a uma experiência silenciosa de ligação beatífica com o absoluto *ainda nesta vida*, conforme enfatiza Tolstoi. A "morte" envolvida aqui não corresponde à morte física, tal como proposta

¹³ Cabrera, J. *Projeto de Ética Negativa*. S. Paulo: Edições Mandacaru; Graphbox Editora, 1990, § 40, p. 48.

¹⁴ Cabrera, J. *Projeto de Ética Negativa*. S. Paulo: Edições Mandacaru; Graphbox Editora, 1990, § 20, p. 91-2.

por Cabrera, mas à morte de uma determinada maneira de ser, que será substituída por outra, mais eficaz. A "outra vida" a que se chega não corresponde à eterna "morte após a morte", como pensa Cabrera, mas a uma nova maneira de ser ainda em vida, mais iluminada, que substitui a primeira. Isso também constitui uma forma de cristianismo autêntico, honesto, mas que não conduz necessariamente ao não-ser. Temos aqui uma perspectiva consistente, simultaneamente ética e religiosa, em que o aspecto negativo da estrutura *a-e* se revela compensado pelo valor positivo da experiência de contato com o absoluto. A morte surge não como a redenção do não-ser, mas como castigo para aquele que não foi capaz de mudar a maneira de ver as coisas e entrar em contato com o absoluto. Talvez seja por isso que, no acerto de contas consigo mesmo que fez ao morrer, o atormentado Wittgenstein mandou dizer aos amigos que tivera uma vida maravilhosa. Não há nada na argumentação de Cabrera que contradiga efetivamente esta possibilidade ou que permita inferir sua inconsistência. Preocupado em defender racionalmente sua perspectiva, ele simplesmente ignorou essa alternativa em seu negativismo ético radical.

III – Observações finais

Ao final deste debate, espero ter mostrado que a questão sobre o sentido da vida está imbricada com a questão do valor da vida. Isto pode ser deduzido, por exemplo, da diversidade de acepções da palavra *sentido*. Esta perspectiva torna difícil aceitar a separação analítica entre *sentido* e *valor*, de forma tal que uma vida possa ter sentido, mas não valor, ou qualquer das outras alternativas possíveis.

A própria análise de Cabrera não só me permitiu estabelecer certas ligações entre o problema do sentido da vida e o do valor da vida, como também efetivou esta ligação em dois momentos importantes de sua argumentação. Quanto à rejeição por ele proposta para a questão do sentido da vida humana em geral, argumentei wittgensteinianamente que tal tipo de questão pode ser entendida em sentido relativo, que admite uma resposta também relativa, e em sentido absoluto, que não admite uma resposta em virtude da inexistência de parâmetros absolutos. Isto se aplica também à questão pelo valor da vida, que não possui estatuto mais privilegiado do que a questão pelo sentido da vida. Em sentido relativo, as duas admitem respostas relativas. Em sentido absoluto, ambas podem ser rejeitadas.

Na seqüência, procurei mostrar que a verdadeira descrição da vida humana em Cabrera não está na estrutura *a-e*, mas no delicado equilíbrio entre a falta de valor positivo

dessa estrutura e os valores positivos que os homens constroem para compensar essa falta. Nesta perspectiva, o valor da vida humana surge dessa dialética. Aqui, a favor de Cabrera, podemos identificar um valor negativo, representado pela estrutura. Contra Cabrera, porém, podemos identificar também um valor positivo, representado pelo que foi construído. Cabrera pensa que a dupla obrigação de construir e de lutar para preservar o construído da deterioração constitui a marca registrada de nosso sofrimento, mas isto pode ser visto como uma das faces da mesma moeda. A outra face nos mostra que essa dupla obrigação também constitui a marca registrada de nossa grandeza.

Afirmar também que o pessimismo de Cabrera depende de uma visão parcial da realidade. Isto é assim porque ele rejeita, sem uma justificativa adequada, a possibilidade de uma experiência mística redentora. Sugerir que Cabrera argumenta como um iluminista, ao destacar apenas a dimensão negativa da vida humana, ignorando a questão da abertura para a experiência em questão. Mesmo sem ser passível de demonstração racional, essa experiência continua a se oferecer como uma possibilidade em nossos horizontes, o que torna inadequada a argumentação de Cabrera. Ele deixa de considerar uma alternativa importante, que é admitida por muitos autores, de Buda a Wittgenstein.

Na seqüência da argumentação, tentei mostrar que Cabrera não está justificado em localizar no plano subjetivo a decisão quanto a valer ou não a pena viver uma vida humana. Admito que essa decisão possa ser subjetiva, mas, no caso de Cabrera, ela só possui uma alternativa racionalmente viável: a escolha do não-ser. Mesmo supondo que Cabrera esteja querendo dizer que, embora haja uma única via racional a ser escolhida, nossa carga emocional pode prejudicá-la, tornando subjetiva a decisão, ainda temos, contra o pessimismo de sua abordagem, a possibilidade de superação dessa carga através da experiência redentora.

Um aspecto digno de nota na abordagem de Cabrera está em que ela não explica racionalmente por que as pessoas parecem estar satisfeitas em viver, apesar dos sofrimentos. Este talvez seja o ponto mais fraco de sua perspectiva.

Na discussão do vitalismo de tipo nietzschiano em que termina o texto de Cabrera, argumentei que a tese segundo a qual a vida se auto-sustenta *em seu desvalor* envolve um contrabando filosófico nesta constatação básica. Com efeito, o poder extraordinário de auto-sustentação da vida, que independe de argumentos contra ou a favor, não pode ser afetado pela afirmação do desvalor da vida, que foi obtida argumentativamente.

No que diz respeito à dissolução do problema do sentido da vida no final do texto, procurei, no *Projeto de Ética Negativa*, elementos capazes de tornar mais claro este movimento paradoxal. Identifiquei os aspectos suicidas da abordagem de Cabrera,

mostrando, entre outras coisas, que, continuando vivo o filósofo negador da vida, seu próprio discurso contra a vida se dissolve. Mas tentei mostrar também que a premissa fundamental em que se baseia o movimento argumentativo de Cabrera não é correta. *Filosofia e vida* não se opõem radicalmente, no mesmo espírito da oposição estabelecida por Nietzsche entre *verdade* e *vida*. A filosofia faz parte da vida, do mesmo modo que a verdade. Elas não podem ser colocadas em oposição global à própria raiz de onde provêm, de modo a permitir a conclusão de que uma filosofia autêntica só pode levar à destruição da vida.

Espero ter deixado claro também que a filosofia, enquanto parte da vida, jamais conseguirá uma abordagem suficientemente englobante que lhe permita opor-se a ela de maneira totalizante. A realidade é mais complexa do que a mera análise racional supõe: apelar a uma só descrição é insuficiente para retratar sua riqueza e adotar mais de uma fatalmente leva à necessidade de lidar com aspectos opostos. A complexidade do real só pode ser *sugerida* pelo discurso racional, através do apelo à *complementaridade descritiva*, que envolve a combinação de uma pluralidade de descrições do mesmo domínio do real. Essas descrições podem ser inclusive contraditórias. A consistência do discurso fica resguardada através da precaução de não mesclar descrições envolvendo aspectos opostos. Isto revela as limitações do discurso racional, que só pode ser superado pela intuição silenciosa.

Finalmente, contra a idéia de Cabrera de que religião e ética se opõem no que diz respeito à possibilidade de viver a vida, procurei mostrar que Wittgenstein, um dos seus interlocutores mais respeitados, realiza justamente uma ligação harmônica entre ambas. No *Tractatus*, a obrigação ética de descobrir o sentido da vida se realiza através da experiência religiosa de ligação com o absoluto ainda nesta vida. Embora tenha sido um ateu militante por quase toda a minha existência, hoje sou levado a admitir que tal experiência constitui uma possibilidade concreta para cada um de nós, em que pese a ausência de parâmetros racionais para justificá-la ou para demonstrar os conteúdos vivenciados através dela. Como disse no decorrer dessa argumentação, não me parece que Cabrera, em seus textos, lide adequadamente com tal tipo de perspectiva. Ele ainda precisa encarar esse problema com a paixão intelectual e a autenticidade de que é capaz.

Resumo

No presente texto, faço uma discussão das idéias de Júlio Cabrera, apresentadas no texto *Sentido e Valor da Vida: uma Diferença Crucial*. Procuro mostrar, contra Cabrera, que

a questão sobre o sentido da vida está imbricada com a questão do valor da vida. Argumento que, a favor de Cabrera, podemos identificar um valor negativo na vida, mas, contra ele, podemos identificar também um valor positivo. Seu pessimismo depende de uma visão parcial da realidade, uma vez que ele rejeita, sem uma justificativa adequada, a possibilidade de uma experiência mística redentora. Na discussão do vitalismo de tipo nietzschiano em que termina o texto de Cabrera, argumento que a tese segundo a qual a vida se auto-sustenta *em seu desvalor* envolve um contrabando filosófico nesta constatação vital básica. Tento mostrar também que *filosofia* e *vida* não se opõem radicalmente, como pensa Cabrera, que nisso segue o espírito da oposição estabelecida por Nietzsche entre *verdade* e *vida*. A complexidade do real só pode ser *sugerida* pelo discurso racional, através do apelo à *complementaridade descritiva*, que envolve a combinação de uma pluralidade de descrições do mesmo domínio do real. Isto revela as limitações do discurso racional, que só pode ser superado pela intuição silenciosa. Esta última não parece ter sido devidamente considerada por Cabrera.

Bibliografia

- CABRERA, J. Sentido da vida e valor da vida: uma diferença crucial.
- CABRERA, J. *Projeto de Ética Negativa*. S. Paulo: Edições Mandacaru; Graphbox Editora, 1990.
- JAMES, W. *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. Ed. with an introduction by M E. Marty. N. York: Penguin Books, 1985.
- PASCAL, B. *Pensées et Opuscules*. Paris: Lib. Larousse, 1934. Col. Classiques Larousse.
- SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*. Porto: Rés-Editora, s/d.
- TOLSTOI, L. N. *Abregé de l'Evangile*. Texte présenté, établi, traduit et confronté avec l'Édition synodale et la Bible de Jérusalem para N. Weisbein. Paris: Éditions Klincksieck, 1969.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. B. Russell, F. R. S. - Introdução. Trad., apres. e ensaio introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. S. Paulo: EDUSP, 1995.
- WITTGENSTEIN, L. A Lecture on Ethics. *The Philosophical Review*, 1930, 74: 3-26.