

SENTIDO DA VIDA E VALOR DA VIDA: UMA DIFERENÇA CRUCIAL.

Julio Cabrera

Resumo: Neste trabalho, vou sustentar que perguntar pelo sentido da vida (humana) não é o mesmo que perguntar pelo seu valor; que freqüentemente estas duas questões se confundem; que ambas questões têm respostas claras; que as mesmas, para ser respondidas, devem colocar-se numa dupla dimensão, habitualmente ignorada pelos filósofos de tendência analítica: o sentido ou valor da vida mesma, e o sentido ou valor do que acontece dentro da vida. Sustentarei que não reconhecer essa dupla dimensão prejudica os tratamentos analíticos usuais da questão do "sentido da vida".

Palavras-chave: Sentido da vida - Valor da vida - Filosofia Analítica - Moral.

1. Sentido e valor: distinções iniciais.

Eu entendo, inicialmente, que fornecemos o sentido de algo quando damos subsídios para a sua inteligibilidade. Por exemplo, fornecemos o sentido de uma proposição como "Wittgenstein escreveu o Tractatus antes de 1900" quando dizemos acerca de quem ela fala, o que é que ela predica dessa pessoa, o que podemos entender quando a escutamos, quando mostramos que ela não é incoerente ou absurda, que está em condições de ser analisada em termos de suas condições de verdade, que pode ser declarada verdadeira ou falsa, etc. Fornecemos o sentido de, por exemplo, uma ação humana (como lançar-se num rio e tirar uma outra pessoa de lá), quando tentamos explicar o que essa ação significa, quando dizemos quem é o sujeito da ação, o que foi que essa pessoa fez, o que podemos entender quando assistimos a uma ação como essa, quando mostramos que não foi uma ação absurda (pois vimos anteriormente uma outra pessoa caindo, etc), ação que está em condições de ser analisada em termos de suas condições de legitimidade (moral), e que pode ser declarada corajosa, temerária, inócua, etc. Por fim, fornecemos o sentido de uma obra de arte (por exemplo, de um filme) quando tentamos explicar o que é que essa obra significa, quando dizemos qual é a sua trama, seu assunto, o que é que esse filme desenvolve, o que podemos entender quando o assistimos, quando mostramos que tem uma inteligibilidade (apesar de sua primeira aparência ser absurda ou desconexa, como, por exemplo, os filmes de Jean-Luc Godard), e que está em condições de ser analisada em termos de suas condições de aceitabilidade estética, obra que pode ser considerada lograda, fracassada, mal dirigida, etc.

Em todos estes casos, o sentido parece ser algo distinguível da determinação de algum tipo de valor (valor de verdade, no caso das proposições, valor moral no caso de ações, valor estético nas obras de arte). O próprio sentido dessas coisas pode ser entendido como o conjunto de suas condições de

valor, do tipo que for. Parece, pois, relevante, distinguir sentido de valor. O século XX nos acostumou, entretanto, com a idéia cética de não haverem descrições isentas de valor, de sempre projetarmos valores nas nossas descrições, estando estas sempre como que "impregnadas" de acentuações e preferências. Isto significaria afirmar que não se pode dizer que a proposição "Wittgenstein escreveu o Tractatus antes de 1900" é acerca de Wittgenstein e o Tractatus sem já dizer que a proposição é falsa; ou que não se pode dizer que uma pessoa jogou-se na água e tirou uma outra pessoa de lá sem já afirmar que se trata de uma ação desinteressada ou egoísta, e assim por diante. Como esta postura parece-me estar longe de ser evidente, suporei que sentido e valor são coisas diferenciáveis, não de maneira totalmente nítida e definitiva, mas, pelo menos, metodologicamente¹.

A distinção, sobretudo, me parece importante no caso particular da questão do "sentido da vida (humana)²", precisamente por ser aquela mais problemática do que nos outros casos mencionados. Vamos supor que não assumimos qualquer atitude cética inicial acerca da própria procedência da questão do sentido da vida³. Diríamos então, em base ao antes esclarecido, que fornecemos o sentido de uma vida humana quando explicamos (ou tentamos explicar) quais são os elementos estruturais e eventuais de toda e qualquer vida humana, quando fornecemos uma descrição da condição humana básica na qual todos os homens estão inseridos, assim como as possibilidades humanas em termos de perspectivas, intencionalidades, ações e reações, o comportamento dos seres acerca de cuja vida estamos nos perguntando, como esses seres estão constituídos, como eles são, como vivem, quando relatamos como decorre uma vida humana, o que podemos entender quando assistimos a certas vidas humanas em termos dos fins e propósitos que essas vidas se colocam, quando mostramos que as ações desses seres são, em geral, intencionais e podem ser esclarecidas mediante análise, que elas não são absurdas, e, em fim, quando fornecemos elementos para formular as condições de legitimidade de uma vida humana (para decidir, em algum momento, se foi uma vida proveitosa, tensa, calma, descontraída, indiferente, frustrada, autêntica ou mesquinha, ou seja, para decidir acerca de seu valor).

A tese cética diria, neste ponto, que não é possível descrever de maneira isenta o sentido de uma vida humana sem já atribuir-lhe valores. Neste caso, à

¹ É claro que a tese da distinção (não separação) entre sentido e valor tem chances de se sustentar somente se entendemos estes termos tais como eu os apresento aqui, e não da maneira como algum dicionário, ou algum outro filósofo (como Wittgenstein, por exemplo) os apresentam. (Ver mais adiante, o texto do prof. Paulo Margutti).

² Apesar da literatura falar, em geral, apenas do sentido da vida, parece evidente que todos os trabalhos sobre esta questão, a não ser que se esclareça algo a respeito, referem-se ao sentido da vida humana; de maneira que toda vez que eu fale apenas do sentido (ou do valor) da vida, falarei elipticamente do sentido (ou valor) da vida humana.

³ Klemke (2000), Part Three. "Questioning the Question". Agradeço Agnaldo Cuoco Portugal por ter-me fornecido o livro de Klemke para alguns dos meus confrontos.

primeira vista, a crítica até que pareceria mais procedente, dada a peculiaridade do objeto em questão (afinal das contas, vidas humanas não são proposições). Mas tentarei, nas seções seguintes, convencer o leitor da relevância de fazer-se a distinção também neste caso, com todos seus problemas e limitações⁴.

2. Sentido como valor: inconvenientes de uma identificação.

Quando se pergunta pelo "sentido da vida", muito freqüentemente, os autores (tanto os analíticos quanto um escritor como Camus, por exemplo) passam insensivelmente do plano do sentido para o plano do valor, nas acepções que dei antes a estes termos. Perguntando-se pelo "sentido", não se trata já da indagação por algo como a situação em que os homens se encontram no mundo, mas de indagar-se acerca de qual o sentido deles estarem aqui, de vir ao mundo, de viver e de morrer, etc. "Sentido" não quer dizer aqui, simplesmente, inteligibilidade, mas algo vinculado com a satisfação de nossos desejos de felicidade, realização pessoal e imortalidade. Não se trata apenas de explicar como é o mundo onde o homem está, mas também como ele poderia sentir-se gratificado pelo que faz, como poderá atingir a felicidade, como pode sentir que sua vida não foi inútil, etc. Sustento que todas estas questões estão vinculadas já não mais com o sentido, mas com o valor da vida humana⁵.

Com efeito, antes tentei mostrar que sentido e valor são coisas diferentes. Mas em muitos textos da tradição analítica, sentido e valor da vida humana se aproximam ao extremo, por exemplo quando se pergunta pelo sentido de uma vida com sofrimento, pelo "sentido da dor", etc⁶. Podemos perfeitamente explicar por que existem doenças, por que seres como os humanos estão fortemente afetados por elas; podemos obter uma plena inteligibilidade acerca de porque e como surge o sofrimento na vida humana, etc. Isto é, estritamente, explicar o sentido do

⁴ Agradeço Marcos Paiva por um excesso emocional que mostrou esconder críticas importantes às questões apresentadas nesta seção. Aproveitei-me das críticas para tentar melhorar meu texto original. Do excesso emocional, já dei conta pessoalmente.

⁵ "When we ask: 'What is the meaning of life?' we want an answer that is more than just an explanation or description of how people behave or how events are arranged or how the world is constituted. We are asking for a justification of our existence" (Nielsen Kai, "Linguistic Philosophy and 'The meaning of life' ", em Klemke, op.cit, p. 237). Aqui se faz, claramente, a distinção que tento estabelecer.

⁶ Cfr. R.W. Hepburn, "Questions about the meaning of life", em Klemke, 269, onde se aponta que as pessoas costumam referir-se a uma vida de sofrimento como "pointless" e "senseless". Aqui se confunde claramente o desagradável (o desvalor sensível), que é uma questão de valor, com o absurdo ou ininteligível, que é uma questão de sentido. Uma dor poderia continuar sendo insuportável (ou seja, sem valor sensível) mesmo quando alguém, ou a mesma pessoa que sofre, conseguisse dar-lhe algum "sentido", ou mesmo se descobrisse que a mesma tem realmente um sentido. A dor é intensiva, enquanto que os sentidos são extensivos. Camus, em O Mito de Sísifo dá uma "solução" ao problema do absurdo, ou seja, ao problema do sentido da vida, mas não ao problema do valor da vida. Para melhor tratamento deste, o mito de Prometeu seria melhor: pois enquanto Sísifo sofre apenas porque sua vida não tem sentido, Prometeu está sofrendo de dor física insuportável. (Ver seções 5 e 6 deste trabalho).

sofrimento, na minha acepção. Pelo contrário, quando se perguntam coisas como "Para que nascemos se temos que sofrer?", "O sofrimento tira o sentido da vida", "sofrer tanto assim é absurdo", etc, na verdade já estão sendo colocadas questões a respeito do valor de uma vida humana com sofrimento (perguntas plenamente significativas!), e não, estritamente, questões a respeito do sentido da vida.

Que sentido e valor da vida são coisas crucialmente diferentes que seria prejudicial confundir, mostra-se no fato de uma destas instâncias poder estar presente sem que a outra o esteja. Uma vida humana pode ter sentido mas não valor: uma vida humana pode ser mesquinha e cruel, como a vida de Hitler, e podemos considerá-la como uma vida sem valor moral, porém ter seu sentido perfeitamente explicado, em termos de propósitos, fins e intenções (tal como John Toland, por exemplo, tentou fazê-lo em seu livro sobre Hitler). Neste caso, a vida de Hitler tem pleno sentido, tanto quanto a vida de Gandhi. Ela não é absurda. Nós podemos ter uma plena inteligibilidade de algo que consideramos monstruoso. Ou seja, muitas vezes podemos entender sem dar valor. Por outro lado, o caso contrário também se dá: poderíamos, por exemplo, ficar sabendo que certas pessoas se sacrificaram por outras e dar um grande valor ao que fizeram, sem sermos capazes, por razões culturais, por exemplo, de entender as suas ações, ou seja, de captar seu sentido. Muitas vezes admiramos sem entender. E os outros dois casos logicamente possíveis também podem dar-se: conseguimos ambas coisas (como no caso de Churchill ou do Che Guevara, cujas ações podemos entender e admirar) ou não conseguimos nenhuma de ambas⁷.

Entendo que seja, pois, conveniente manter estes dois conceitos (sentido e valor) distinguidos, apesar de vinculados, quando falamos acerca da vida humana. Não parece conveniente identificar a estrutura de algo (que sempre se pode descrever) com as suas condições de valor. Sustentarei no que segue que apesar de sempre podermos, em princípio, entender o sentido da vida humana (num sentido que será explicado), isso não alcança ainda para atribuir-lhe um valor. Ou seja, pretendo, contra a tese cética, despojar de valorações o termo "sentido" quando aplicado à vida humana.

3. Sentido da vida humana.

Filósofos e pessoas em geral, quando se perguntam pelo "sentido" da vida humana, colocam uma indagação acerca da vida humana em geral, de qualquer vida humana. Pergunta-se não pelos propósitos particulares de certas vidas, mas pelo propósito geral da vida humana sobre a Terra, ou no Universo. Como muitos autores, eu acredito que esta questão tenha plena procedência somente para as

⁷ Cfr. Paul Edwards, "The meaning and value of life", em Klemke, p. 144.

abordagens chamadas teístas⁸, que acreditam em certo ser transcendente que criou o mundo com algum propósito. À luz desta crença, é perfeitamente legítimo colocar-se a questão de qual foi o propósito último que esse ser transcendente deu ao mundo por ele criado. Eu, como muitos outros filósofos, não acho que tenhamos direito a acreditar que tal ser transcendente exista, de maneira que, após a queda dos referenciais metafísico-religiosos do passado, perguntar pelo sentido da vida em termos do propósito último que tal ser teria dado ao mundo, não se pode mais colocar. Seria ainda plausível colocar-se o problema do sentido da vida humana em geral mesmo não aceitando a existência de um ser transcendente? Poderia, neste caso, estar perguntando-se por algo assim como uma explicação natural, em termos causais ou outros, do surgimento da vida humana no universo, e na Terra em particular, que fornecesse uma espécie de "finalidade natural" última e geral para esse tipo de vida, por exemplo, em termos da teoria da evolução. O homem seria um experimento de transição nessa imensa busca de milhões e milhões de séculos, o que daria à vida humana em geral o sentido de estar inserido dentro dessa cadeia. Assim, pareceria que quando se pergunta pelo sentido da vida humana em geral, deveríamos aceitar algum propósito cósmico, seja dado por um ser transcendente ou por algum traço geral da natureza.

Seguindo a minha anterior linha de raciocínio, eu vejo esta questão do "sentido" como podendo decidir-se nas duas seguintes alternativas:

(a) Se perguntarmos pelo sentido das ações humanas na vida, como norteadas por propósitos, fins, etc, o sentido de uma vida humana é algo que sempre pode ser, em princípio, fornecido, na acepção antes apresentada (seção 1). Podemos entender o sentido de ações humanas intencionais inseridas dentro de uma condição específica (de finitude, etc) em que os homens se encontram. Claro que pode acontecer que eu não consiga entender ações ou intenções, mas este entendimento é, em princípio, possível (se me são dados os elementos culturais para entender o sentido das ações dos mussulmanos, por exemplo). Cada vida humana pode ser analisada em termos de seu sentido ou sem-sentido, e podemos ser mais ou menos bem ou mal sucedidos na captação desse sentido.

(b) Se perguntarmos pelo sentido da vida humana em geral, creio que esta questão apenas tem sentido para o ponto de vista teísta (que pode, perfeitamente, ser assumido, embora eu não o assuma aqui), ou para um ponto de vista que acredite em alguma finalidade natural dada pela teoria da evolução ou alguma outra teoria científica. (Dado que uma teoria natural do sentido geral da vida não está atualmente disponível, as crenças nesta finalidade natural são tão difusas e injustificadas quanto as crenças teístas). A pergunta pelo sentido

⁸ Klemke, op.cit., Primera parte.

precisa de algum parâmetro, de tal maneira que ações e intenções humanas só podem ter sentido ou não em referência a eles, sendo totalmente natural que esse sentido se perca quando nos afastamos dos parâmetros (como nos acontece quando estudamos cosmologia, ou quando assistimos um filme como 2001, Uma Odisséia Espacial, de Stanley Kubrik).

Estas duas alternativas esgotam, na minha perspectiva, o problema do "sentido da vida". Pois eu penso que todas as outras problemáticas que são colocadas utilizando-se a expressão "sentido da vida" (e outras como "absurdo", "sem sentido", etc), referem-se, na verdade, ao valor da vida humana, acerca do qual, sim, eu tenho muito a dizer.

Mas neste preciso ponto da minha reflexão já estou em condições de introduzir as que denomino duas dimensões do perguntar pelo sentido e pelo valor da vida humana. Na verdade, não estou introduzindo uma diferença mas captando-a já na distinção que os filósofos (não apenas teístas!) fazem quando distinguem entre o sentido de cada vida humana em particular, e o sentido da vida em geral. Muitos admitem que mesmo que não sejamos capazes (sem assumir crenças religiosas) de dar um sentido à vida em geral, à vida "em si mesma", sempre podemos fornecer um sentido para nossas vidas particulares, para esta ou para aquela vida, dentro de certos parâmetros. Muitos deles, inclusive, acham (como foi mencionado) que a pergunta pelo sentido da vida em si mesma, em seu ser, carece de sentido, por não utilizar-se de um parâmetro racionalmente inteligível⁹. Veja, por exemplo: "*These people mistakenly conclude that there can be no purpose in life because there is no purpose of life(...)*"¹⁰ "*They naturally assume that this life or that can have meaning only if life as such has meaning*"¹¹. A diferença é, pois, entre o sentido na vida e o sentido da vida, entre sentidos intramundanos e o sentido do próprio mundo, entre o sentido de vidas e o sentido da vida. Esta diferença pode considerar-se como uma versão fraca da diferença ontológica entre ser e ente, em termos aproximadamente heideggerianos. Sustento que esta diferença é feita também na tradição analítica, mas sem suficiente tematização, o que limita consideravelmente as suas análises sobre questões existenciais. Eu penso que esta diferença é crucial, mas considero que, no plano da pergunta pelo sentido, ela não é tão frutífera quanto (como veremos) no plano da questão do valor¹².

Resumindo a presente seção, sustento que a pergunta pelo sentido do ser da vida humana tem procedência apenas no contexto religioso ou metafísico-natural (antes explicado); e que a pergunta pelo sentido das vidas humanas (ou seja, das

⁹ Cfr. Ayer A.J, "The claims of philosophy", em Klemke, p. 226.

¹⁰ Cfr. Kurt Baier, "The meaning of life", em Klemke, p. 120.

¹¹ Cfr. Id, p. 128. Outros lugares onde a diferença é feita: Klemke, pp. 129, 143, 152, 157.

¹² Eu diria que a compreensão ou incompreensão da diferença ontológica é o ponto fulcral de conflito entre filosofias analíticas e continentais, e não apenas na questão do "sentido da vida".

vidas dos seres (ou dos entes) humanos) pode sempre, pelo menos em princípio, ser respondida em termos intramundanos (em termos de propósitos e fins determinados).

4. Valor da vida e valor de vidas.

Esta é a parte da reflexão à qual eu tenho dedicado mais atenção em meus estudos ético-metafísicos negativos¹³. Eu penso que, instalando-nos claramente no plano da pergunta pelo valor da vida humana, sem mais confundi-lo com a pergunta pelo sentido, a diferença ser/ente, mundano/intramundo é crucial. A pergunta pelo valor da vida humana deveria cindir-se em duas perguntas: a pergunta pelo valor do ser mesmo da vida humana, e a pergunta pelo valor dos entes que vivem. Assim como antes se admitia que vidas podiam ter sentido mesmo que a vida mesma não o tivesse, abre-se agora a possibilidade de vidas terem valor sem que a vida mesma o tenha. Mas enquanto a pergunta pelo sentido do ser mesmo da vida me parecia ter procedência apenas para posições teístas e metafísicas, a pergunta pelo valor do ser mesmo da vida me parece ter plena procedência filosófica. Vou tentar explicar porque.

Aqui eu entendo a questão do valor nas duas dimensões kantianas: valor sensível da vida humana, em termos de agrado, felicidade, etc, e valor moral da vida humana, em termos de dignidade, dever, etc. Eu acredito que, a diferença do sentido, que se movimenta no plano da pura inteligibilidade, o valor (em suas duas dimensões) se movimenta num plano de impacto, de afeção, num plano existencial-vivido que comove a vida humana de uma maneira que a questão do sentido (como foi entendido, ou seja, ligado à pura inteligibilidade) não comove. Com efeito, já no plano cotidiano, podemos ficar profundamente preocupados quando alguém próximo a nós nos declara que "perdeu o sentido de sua vida", no sentido de não saber mais aonde ir, o que fazer, que curso dar à sua vida, à sua profissão, etc. Mas ficamos tremendamente angustiados quando alguém próximo a nós nos informa (ou alguma outra pessoa nos informa) que levou um tiro, que está com câncer, que foi torturado pela polícia, ou que foi preso por um crime que não cometeu, ou seja, questões todas ligadas com o valor sensível ou moral da vida. Aqui, preocupação não é suficiente; sentimos que a pessoa que nos interessa está sofrendo, foi atingida por uma espécie de raio; não se trata apenas da fleumática e serena pergunta pelo "sentido", mas de algo vinculado com a maneira em que a vida está sendo tratada e valorizada, sensível e/ou moralmente.

É precisamente em virtude desta característica de impacto vital (sensível ou moral) do valor que a pergunta pelo valor do ser mesmo da vida não tem o caráter metafísico-teísta da pergunta pelo sentido do ser mesmo da vida, mas uma acepção muito concreta, filosoficamente inteligível e empiricamente analisável.

¹³ Cfr. Projeto de Ética negativa (1989), e Crítica de la Moral Afirmativa (1996).

Pois perguntar-se pelo sentido do ser mesmo da vida implica, como vimos, em perguntar-se por algum tipo de plano divino do mundo, ou de estrutura natural finalista. Mas perguntar-se pelo valor do ser mesmo da vida implica em perguntar-se se é ou não valioso (em termos sensíveis ou morais) ter surgido no mundo, ter um ser, ou uma vida, com independência dos conteúdos concretos que essa vida possa conter (ou seja, dos elementos intramundanos de cada vida em particular). Tentemos entender isto melhor.

Podemos entender que todas as vidas humanas tenham uma estrutura estável, consistente, pelo menos, nos seguintes cinco elementos: (a) Um nascimento mortal, ou seja, um surgimento signado pela terminalidade ou pela mortalidade de seu ser, um surgimento que carrega em si seu próprio finar. (b) Um desenvolvimento que consiste em um desgaste progressivo, físico e mental, ao longo de um certo tempo indefinido, que pode, em qualquer momento, ser interrompido por acidente, sem que o desenvolvimento se complete. (c) Um estar sujeito à muitos tipos diversos de doenças (os dicionários especializados contam mais de 1.000, com todas suas variedades) que podem finar a vida humana já no nascimento, ou na infância, na juventude, na idade adulta ou na velhice. (d) Uma morte pontual, por desenvolvimento progressivo ou por acidente (à qual deveríamos acrescentar a possibilidade aberta da vida humana decidir acabar com ela mesma), que consuma a mortalidade já dada no nascimento. (e) Um espaço intra-mundano onde se está plenamente consciente de todos os elementos anteriores (do próprio nascimento-mortal, do desenvolvimento definhante, da suscetibilidade a doenças e a dor, e da morte pontual consumadora), espaço onde os seres humanos deverão "posicionar-se" ou "tomar uma atitude" diante de (a)-(e)¹⁴. (Note que é precisamente a cláusula (e) a que distingue a vida humana da vida em geral, que parece igualmente afetada (deixando fora a possibilidade do suicídio) por todas as outras características). Os itens (a)-(e) constituem uma estrutura do ser mesmo da vida humana no sentido de que, sejam quais forem as vidas concretas que sejam "levadas adiante", sejam quais forem suas opções e conteúdos, qualquer vida humana terá, monotonamente, as características (a)-(e). Poderíamos dizer que a estrutura (a)-(e) é parte do que sabemos (pelo menos a parte relevante para a questão do valor da vida) sobre a vida de alguém antes dele nascer. As diferenças entre vidas humanas não aparecerão nas características (a)-(e), mas nos diversos tipos de equilíbrio entre mundo e intramundo, entre ser e ente (desde o suicídio e a loucura até a construção de uma "vida produtiva").

Ora, parece ter pleno sentido filosófico indagar-se pelo valor (sensível e moral) desta estrutura, como algo diferente do indagar-se pelo valor do que acontece nas vidas particulares, que ocorrem sempre sobre o pano de fundo dessa

¹⁴ Devo a Jorge Alam Pereira observações que me levaram a modificar a formulação inicial desta estrutura, em particular no que se refere à característica (e).

estrutura. Pessoas com a mesma estrutura (a)-(e) podem ser intramundaneamente felizes e realizadas ou infelizes e frustradas. Os filósofos analíticos (como Thomas Nagel, e todos os filósofos estudados por Metz e Klemke) não tematizam a diferença ontológica (apesar de, às vezes, descobri-la e mencioná-la), e pensam que a questão do valor da vida deve decidir-se inteiramente no plano intramundano: se há valores intramundanos (tais como afetos, saúde, prosperidade econômica e bons vinhos), então, para eles, a vida será valiosa. Não há aqui qualquer consideração estrutural da vida humana. Com isto, eles esquecem da diferença que antes fizeram entre o sentido na vida e o sentido da vida, quando se trata da questão do valor. Mas parece perfeitamente inteligível a possibilidade de considerarmos a estrutura (a)-(e) como boa, apesar de infelicidades e frustrações intramundanas, ou como má apesar de felicidades e realizações intramundanas. Não é o mesmo avaliar a estrutura do que avaliar o que acontece dentro dela. A maior felicidade intramundana não será suficiente para dizer que a vida mesma, em seu ser, é boa. (Poderia tratar-se de uma felicidade reativa, no registro do “apesar de tudo”). Por outro lado, a maior infelicidade intramundana não será suficiente para dizer que a vida mesma, em seu ser, é má por causa disso. Isto não parece, em absoluto, uma questão religiosa ou metafísica, mas uma estritamente naturalizada e filosófica.

5. (Des-)valor sensível da vida humana.

A minha idéia é que podemos dizer, racional e argumentativamente (ou seja, sem introduzir sentimentos, impressões místicas ou convicções religiosas), num tom schopenhauereano¹⁵, que a estrutura da vida humana, em seu ser mesmo, tem um valor sensível negativo, para as maneiras como seres feitos como os seres humanos vivem e padecem os impactos aos que são submetidas suas vidas. Pode-se dizer que não é valioso o fato de nascermos mortalmente, de estarmos submetidos ao sofrimento das doenças, ao nosso definhamento constante e impossível de deter, aos sofrimentos vinculados com a morte pontual, ao sermos conscientes disto e obrigados a posicionar-nos. Acredito que a totalidade dos seres humanos, quando enfrentados autenticamente com a sua condição, e sem contrabandos religiosos, admite que a situação estrutural da vida humana não é boa, e que é isso, precisamente, o que os leva à construção intramundana de prazeres sensíveis e de valores morais, sempre lutando contra a terrível estrutura da vida, como

¹⁵ Só o tom, porque a linha de argumentação é diferente. Em particular, sigo Schopenhauer na sua descrição da condição humana, mas não sou obrigado a segui-lo em tudo, particularmente naquilo que Paulo Margutti chama a “dimensão redentora” da existência, e que envolve elementos místicos e religiosos. Eu posso aceitar estes elementos como fazendo parte de formas de vida humana perfeitamente viáveis, mas não como argumentos filosoficamente relevantes para julgar a questão do valor da vida humana. (Neste sentido, concordo com a veemente manifestação de John Searle em A Redescoberta da Mente, cap. 4, parágrafo I, p. 134/5). (Num futuro número da *Philosophos* pretendo responder um a um os pontos colocados por Margutti em seu estimulante texto).

pretendendo escondê-la por trás do que se consegue construir no intramundo. Vejo as vidas humanas como um delicado equilíbrio entre a radical falta de valor da estrutura (do definhar, da queda), e o imenso valor (sensível e moral) que intramundaneamente os homens conseguem construir (ou inventar, nos termos de Mackie).

Em geral, julgamos como melhor uma vida de prazeres sensíveis e de gratificações morais do que uma vida cheia de dores, sofrimentos e injustiças. Julgamos como melhor uma vida sem estas coisas do que uma vida com elas. Sendo que a mortalidade estrutural e constitutiva do ser assegura esses elementos (pois não existe vida humana, seja qual for seu conteúdo intra-mundano, que não contenha sofrimento, dor, conflitos morais, morte, autoconsciência e lidar reativo com a estrutura (a)-(e)), é coerente que devamos considerar a estrutura mesma da nossa vida como negativa, como não valiosa do ponto de vista sensível¹⁶. Um ser estruturalmente definhante, cujo definhar gera inevitavelmente o roce do sofrimento e da dor, não poderá deixar de reconhecer o valor negativo de seu ser mesmo, e a necessidade imperiosa de contrabalançar esse valor negativo mediante o que consiga criar de valioso no intramundo, no plano dos entes, sobre o pano de fundo da negatividade estrutural fundamental. De fato, nossas vidas podem ser vistas como uma luta constante para protelar a consumação da estrutura mortal do ser, já dada com o nascimento, mediante as nossas criações intramundanas. Sustento que a totalidade do valor, sensível e moral, da vida humana é intramundano. Não pode haver valor sensível ou moral na estrutura mesma do definhar, mas apenas naquilo que fazemos com e dentro do definhar.

Ligando novamente sentido com valor, se poderia dizer que a vida não carece de valor estrutural pelo fato dela "não ter sentido", mas pelo fato de ser perfeitamente possível construir um sentido para ela (em base, como vimos, de intenções e fins específicos), sentido que será, entretanto, constantemente corroído e finalmente interrompido (talvez brutalmente) pela mortalidade do ser. A possibilidade, perfeitamente aberta, de construir sentidos na mortalidade do ser constitui, ambas coisas, o que chamo o valor negativo (ou desvalor) da vida humana em sua estrutura. O problema não é, pois, como muitas vezes se acredita, não poder achar-se um sentido para as nossas vidas, mas poder perfeitamente achá-lo, só que sempre nas areias movediças da mortalidade do ser.

¹⁶ Ou como uma "mercadoria ruim", nos termos de Schopenhauer (Cfr. BRUM José Thomaz, O Pessimismo e suas Vontades, p. 40).

6. (Des-valor) moral da vida humana.

Os elementos (a)-(e) da estrutura mortal do ser parecem deixar claro o valor negativo sensível do ser mesmo da vida humana (com seus elementos de definhar, fragilidade física e mental, doença, etc), porém, não o valor negativo moral do ser da vida. Seguindo a distinção kantiana, que eu aceito, o sofrimento sensível não é suficiente para desqualificar o mundo moralmente (lembre o exemplo do doente de gota, na segunda Crítica). Pelo contrário, como Fichte vai sustentar depois, o sofrimento sensível poderia ser (e habitualmente tem sido) um estímulo para o crescimento da moralidade e o estabelecimento da dignidade humana. Mas aqui são relevantes meus argumentos da Crítica de la Moral Afirmativa, acerca do problema da inabilitação moral provocada regular e gradativamente pelo sofrimento, desde os pequenos sofrimentos cotidianos até as grandes dores a cujo risco estamos desde sempre submetidos. Um ser sensivelmente acuado pelo sofrimento, é também um ser em más condições para ser um agente moral, ou para ser considerado com seus semelhantes. De fato, ao longo de sua sinistra história, os seres humanos têm se tratado de maneiras desconsideradas até extremos inauditos, impossíveis de serem sequer narrados, tanto nas guerras constantes quanto na tortura da perseguição religiosa e política, nas discriminações raciais e nos extermínios de povos, e na administração cínica e parcial da justiça (que discrimina ricos e pobres, por exemplo) nas sociedades ditas democráticas. Eu não acredito que os homens se tratem de formas desconsideradas devido a algum tipo de "mal radical da natureza humana", ou de "pecado original", mas apenas pela situação fatural na qual desde sempre já se encontram, dentro da lenta e asfixiante consumação da mortalidade de seu ser. A condição estrutural na qual os homens se encontram estreita drasticamente seus espaços de consideração dos interesses de outros. Trata-se de uma situação radical, não de uma essência. Essa situação, embora não mude, poderia ser mudada. É possível pensar em outras coisas que seres como os humanos poderiam fazer com a mortalidade do seu ser. Mas ao longo de sua história, é a desconsideração pelos outros o que tem acontecido como mágica solução para o estreitamento dos espaços morais pela penúria e o sofrimento, como se fosse o outro o culpado da mortalidade do ser, como se, ele exterminado, o ser pudesse ser vivido não mortalmente. (Como na fábula do Projeto de Ética Negativa: vários homens encerrados numa cela pequena, acabam matando-se uns aos outros, como se fossem os outros os culpados do encerramento). Ora, se é estrutural o sofrimento do definhar mortal, a inabilitação moral, a desconsideração à qual os homens têm regularmente se entregado, se apresenta como uma consequência regular daquela situação. Desta forma, um negativo moral fica internamente vinculado com a situação estrutural descrita por (a)-(e).

Para a prova do caráter negativo da vida humana em sua estrutura, o aspecto moral é relevante, pois não é suficiente com mostrar que essa estrutura é dolorosa, mas é necessário mostrar que ela é também moralmente inabilitante, ou

seja, má não apenas em sentido sensível, mas também em sentido moral. Isto problematiza não apenas a idéia da felicidade, mas também a idéia de ser digno da felicidade, para usar a terminologia kantiana. Para uma pessoa sensível, um mundo onde não é possível ser moral deve ser tão desagradável quanto um mundo onde não é possível ser feliz. Pode não entender-se ab initio o caráter estrutural da inabilitação moral. Depois de tudo, se dirá, existem pessoas honestas. Mas sustento que se trata sempre, no melhor dos casos, de ações honestas intramundanas, realizadas sobre o pano de fundo de uma impossibilidade estrutural de ser honesto em todas as circunstâncias. Aqui é bom lembrar a AEF (articulação ética fundamental), apresentada na Crítica de la Moral Afirmativa, a obrigação de levar em conta também os interesses dos outros. Sustento que o estrangulamento dos espaços de ação por obra da mortalidade do ser (não apenas pelo fato de sermos mortais, mas por sermos segundo a estrutura (a)-(e), no registro do sofrimento, o desgaste, etc) faz com que todos os humanos transgridam a AEF em algum ponto de seu agir no mundo, às vezes acidentalmente, ou por pusilanimidade, outras, de uma maneira abertamente proposital. Sim, nem todas as pessoas são desonestas. A maioria não têm sequer essa coragem. A maioria são pessoas omissas, indiferentes, covardes, tímidas ou coniventes. O nazismo não foi erguido apenas pela desonestidade de um grupo, mas também pela omissão, indiferença e estupidez da população e dos intelectuais. Não só de desonestos vive a imoralidade.

As ações humanas devem ser vistas dentro de um ciclo, no qual ações honestas e consideradas podem ser feitas num certo ponto do mesmo, sendo seguidas, em outros pontos, por ações desonestas, desconsideradas ou indiferentes e omissas. Continuamente passamos da consideração à desconsideração, da indiferença ao carinho, do respeito ao deboche. (Veja o recente filme, Last Orders, de Fred Schepisi, sobre as diferentes atitudes do grupo diante de Jack, o amigo morto. Lembrar também a sinistra cordialidade dos soldados alemães com as senhoras judias que chegavam em Auschwitz. Até os piores carrascos sentem, em determinado momento de seu ciclo de ações, bons sentimentos, vontade de conversar e compreender as suas vítimas, talvez minutos antes de reiniciar a tortura). Creio que um estudo empírico de ações poderia mostrar este ponto (contido na intuição kantiana de nunca ter havido, na verdade, uma única ação norteada pela lei moral).

Resumindo: a vida humana mesma pode ser mostrada como sensível e moralmente má em termos perfeitamente naturais (nem teístas nem diabólicos), enquanto que não poderíamos mostrar não teísticamente algo como um sentido da vida humana em si mesma. Não obstante isso, podemos perfeitamente dar valores intramundanos às coisas internas à vida, que é o que habitualmente fazemos, mesmo aceitando o desvalor estrutural (sensível e moral) da vida. No caso do sentido, a construção intramundana era tudo, porque não havia nada como um sentido ou sem-sentido da

vida mesma (sem recursos teístas); enquanto que, no plano do valor, os valores construídos intramundaneamente parecem reativos à uma situação negativa inicial¹⁷.

7. Vale a vida a pena de ser vivida?

Até aqui percorremos os problemas do sentido e do valor da vida humana. Uma tese pessimista foi formulada sobre o desvalor estrutural da vida humana, nos planos sensível e moral. Decorreria daí, automaticamente, uma decisão negativa acerca da questão de se “vale ou não a pena de viver a vida”? Em O Mito de Sísifo, Camus assim o sugere¹⁸. Mas eu não concordo. Enquanto a prova do desvalor estrutural da vida humana me parece perfeitamente objetiva, a questão de decidir-se se vale ou não a pena viver uma vida humana me parece perfeitamente subjetiva, ou melhor, pessoal. Pois qualquer vida humana, na minha análise, é um certo tipo de equilíbrio tentado entre o negativo estrutural e os valores sensíveis e morais criados no intramundo. Em algumas vidas, a estrutura negativa poderá privar totalmente (a pessoa se suicida, ou pede que a matem (como na eutanásia), ou enlouquece). Em outros casos, os valores intramundanos podem ser extraordinariamente fortes, tão fortes até o ponto de fazer esquecer totalmente da estrutura mortal do ser. E existem muitos casos intermediários. A maioria das pessoas parece estar satisfeita de viver, a pesar de sofrimentos. Mas não se descarta a possibilidade de alguém não estar satisfeito de ter surgido (de ter de viver seu definhar) apesar de prazeres e realizações intramundanos. Acredito que esta questão não tenha decisão objetiva. Mas isto não deve confundir-se com a descrição da estrutura (a)-(e), que sim me parece objetiva. A partir do que está aí, as decisões são muitas e variadas, mas há algo aí, um núcleo duro, a partir do qual a variedade de decisões surge.

¹⁷ Mesmo filósofos tão insuspeitamente afirmativos quanto Fernando Savater (veja-se, apenas como amostra, seu prefácio a meu livro de 96), colocam claramente este aspecto “reativo” da invenção de valores à uma situação desvantajosa inicial. Cfr: “El ideal ético es, pues, una propuesta activa contra las obras y los fastos de la muerte. Ni salva ni consuela de la muerte; se afirma contra ella, negando el tiempo de que la muerte está hecha” (Invitación a la Ética, p. 146). Ou: “Hasta tal punto los valores surgen del afán de perseverar en el ser (...) que sin proyecto de inmortalidad no habría ni ética, ni derecho ni política.(...) lo único que la voluntad humana no quiere jamás es morir; hasta cuando opta por cierto tipo de muerte, lo hace en nombre de la supervivencia radical” (Ética como amor propio, p. 20). Não está presente em Savater a idéia da mortalidade como valor negativo (ou desvalor) primordial, mas aqui eu perguntaria: porque toda vida humana fugiria de algo que fosse bom, positivo e desejável?

¹⁸ Esta idéia - que eu acho extraordinariamente simplória e pouco sutil (e talvez agressiva?) - de que o suicídio deve necessariamente e sem mediações derivar-se, pela via racional, da análise negativa do valor da vida humana, também está presente, de maneira atenuada, no texto de Margutti e em objeções de alguns de meus estudantes da pós-graduação da UnB. Me ocuparei desta questão na minha anunciada réplica.

8. A auto-sustentação da vida e os argumentos.

Acredito que meus argumentos acerca do sentido e o valor da vida humana sejam corretos. Creio que Schopenhauer está certo ao dizer que se examinássemos a questão do valor da nossa vida apenas com a nossa razão, é o não-ser o que deveríamos escolher. Mas nós somos também vontade, pulsão, sexualidade. Não vivemos apenas de argumentos. Neste sentido, eu creio que a vida em geral, e a vida humana em particular, possui um extraordinário poder de auto-sustentação, que não é de caráter argumentativo, mas que nenhum argumento é capaz de derrubar. Podemos estar cientes de tudo o que é mau na vida, e continuar vivendo. Mas isto não deve ser considerado como um argumento em favor do valor da vida. A vida se auto-sustenta, sem argumentos, em seu desvalor. Creio que os argumentos estão todos a favor do não-ser, do pessimismo e o negativo. Mas não é com argumentos que a vida se auto-sustenta. Nessa direção, toda a questão do sentido e o valor da vida me parece uma típica questão filosófica. Se assumirmos a postura filosófica diante do mundo, a vida deve ser julgada pela sua falta de valor estrutural. Neste sentido, como Nietzsche o afirmara, a filosofia é visceralmente niilista. Mas se a filosofia mostra a falta de valor da vida, a vida mostra a falta de valor da filosofia. Se a filosofia mostra que a vida não tem valor, a vida mostra que o valor não tem nenhuma vida, que alguém que se coloca a questão do valor da vida já perdeu vitalidade, pois uma vida exultante não se pergunta pelo seu próprio valor, apenas se consoma. Esta é a linha de Nietzsche. Eu creio que as duas coisas são verdadeiras. Há uma espécie de conflito entre vida e verdade, vida e filosofia. Do ponto de vista da filosofia, a vida está condenada, e viceversa. Para que o desvalor da vida não apareça, devem-se abandonar os argumentos, ou, como Wittgenstein dizia, deve-se deixar de ser filósofo, para que o "problema da vida" se dissolva. Todo o problema do "sentido da vida" mostra a vida vista desde a filosofia. Vendo a filosofia a partir da vida, todo o problema do "sentido da vida" simplesmente se dissolve, não por ser "absurdo" ou "sem sentido" (categorias que a vida não maneja), mas pelo mesmo ímpeto de rejeição com que o lacrimejar dos olhos expulsa deles um corpo estranho.

BIBLIOGRAFIA

1. BRUM José Thomaz (1998). *O pessimismo e suas vontades*. Rio de Janeiro: Rocco.
2. CABRERA Julio (1989). *Projeto de Ética negativa*. São Paulo: Mandacarú.
3. CABRERA Julio (1996). *Crítica de la Moral afirmativa*. Barcelona: Gedisa.
4. CAMUS Albert (2001). *El Mito de Sísifo*. Madrid: Alianza Editorial. (2ª reimpr)
5. KLEMKE E.D (Ed) (2000). *The Meaning of Life*. New York: Oxford University Press. (2ª ed).
6. METZ Thaddeus (2002) "Recent work on the meaning of life". *Ethics*, 112, pp. 781-814.
7. SAVATER Fernando (1986). *Invitación a la Ética*. Barcelona: Anagrama (4ª ed).
8. SAVATER Fernando (1988). *Ética como amor propio*. Madrid: Mondadori.
9. SEARLE John (1997) *A Redescoberta da Mente*. São Paulo: Martins Fontes.