

O IMENSO SENTIDO DO QUE NÃO TEM NENHUM VALOR

Julio Cabrera (UnB)

kabra7@gmail.com

(RÉPLICA A PAULO MARGUTTI: “SENTIDO DA VIDA E VALOR DA VIDA: UMA DIFERENÇA CRUCIAL?” PHILÓSOPHOS, v. 9, nº 1, 2004).

1. A MÚTUA “IMBRICAÇÃO” DE SENTIDO E VALOR NÃO ELIMINA A DIFERENÇA CRUCIAL! (RÉPLICA A WITTGENSTEIN E AURÉLIO).

A experiência básica da diferença crucial entre sentido e valor da vida humana é simples: a dor presente em toda vida humana pode despojá-la de valor (sensível e moral), mas não de sentido *na medida em que podemos entender perfeitamente a nossa miséria sem deixar de sofrê-la*. É tão simples quanto isso. Pode ser nos perfeitamente inteligível algo que nos atormenta: o problema não será, pois, o sentido, mas o valor. Isso parece tão óbvio que não entendo o que tenha que ser discutido. É claro que os termos “sentido” e “valor” têm que ser entendidos como eu os entendo em meu texto (nas páginas 7 a 9 de meu artigo. Ver bibliografia) e não como o dicionário Aurélio os entende ou como Wittgenstein os entende. Isso também deveria ser óbvio. Se as definições básicas não são mantidas, teremos outras teses diferentes das minhas, e nada terá sido “refutado”. Apenas o crítico terá formulado seu desconforto com as noções básicas das quais, uma vez aceitas,

decorrerá fatalmente o resto. Mas mesmo que os termos do problema fossem tomados nos sentidos em que eu os defino, a tese de sua *diferença* crucial nunca pretendeu ser a tese de sua *separação*, como Margutti parece pensar o tempo todo: jamais neguei que sentido e valor tivessem intensas relações mútuas (portanto, as supostas “contradições” apontadas triunfalmente nas págs 42 e 51 não existem), relações que não eliminam a diferença crucial, aquela ligada com a experiência primordial antes referida.

Curiosamente, ao longo de todo seu texto, Margutti atribui-me as características de um frio racionalista “iluminista”, simplesmente porque tento mostrar a desvalia estrutural da vida humana e, sobretudo, porque ignoro a saída religiosa que tanto parece agradar-lhe. Ele nunca percebe a dimensão fenomenológico-existencial de meu pensamento (presente em todos meus textos sobre ética), precisamente vinculada com aquela experiência primordial. Apenas vê os frios argumentos de um “iluminista” (seja isto o que for), mas não os paradoxos tipicamente kierkegaardianos da minha reflexão, que ele vê friamente como “contradições” e “incongruências”. Mas sem essa dimensão existencial, meu texto simplesmente não existe nem muito menos qualquer compreensão do mesmo. O crítico não é aqui ciente de seu próprio racionalismo analítico (talvez “iluminista?”), o que tentarei pôr de manifesto ao longo de meu texto.

Como início da discussão, eu realmente não vejo como uma consulta do dicionário Aurélio possa ter qualquer pretensão de colocar objeções sérias a uma reflexão filosófica, “pessoal, original e provocativa”, como Margutti a descreve. O dicionário usual apenas constitui uma coletânea dos sentidos em que as pessoas costumam usar os termos, um nível de “fatos da língua natural” que qualquer filósofo já superou no preciso instante em que começa a pensar com suas próprias forças reflexivas. Não creio que o dicionário Aurélio tenha absolutamente nada a

opor a Frege, Wittgenstein ou Heidegger nem a qualquer pensador que tente, na medida de suas forças, uma reflexão pessoal, original e provocativa. Que o dicionário mostre que sentido e valor estão imbricados, não desqualificaria uma reflexão filosófica que tentasse mostrar o contrário (o que não é meu caso, pois eu nunca neguei tal imbricação). Apenas isso encenaria mais um capítulo da contestação do senso comum e dos fatos corriqueiros por parte do filósofo. Quase que por definição, um filósofo é um problematizador das distinções habituais que um dicionário faz questão de colecionar. De maneira que o recurso metodológico inicial parece muito curioso. Sou, pois, conduzido a incluir o Aurélio na minha literatura!

Precisamente, a minha linha argumentativa sustenta que sentidos como o número 4, do Aurélio (páginas 31 e 32 do texto de Margutti. Ver bibliografia), confundem sentido com valor na acepção que pretendo dar-lhes, pois “propósito, intento, objetivo” poderiam explicar alguma coisa sem atribuir-lhe um valor *positivo*, que é meu ponto. Se alguém, seguindo a autoridade do dicionário, decide entender valor como incluindo “propósito, intento, objetivo”, bom, então não há nada que se possa fazer. Agora, deveríamos discutir sobre quais definições adotar. Mas a questão não é *puramente* ‘definicional’: para defender as minhas definições, lanço mão da experiência primordial antes apontada. Posso estar sofrendo terrivelmente de uma doença terminal sem que isso me leve a declarar que aquilo não tem qualquer inteligibilidade. Posso *entender* perfeitamente o que é que está me *atormentando*. Isso não é um frio argumento. Quem já perdeu algum ente querido em meio a terríveis sofrimentos, sabe do que estou falando; não preciso de arguições iluministas para convencer ninguém. Se o dicionário Aurélio não faz essa distinção, o filósofo poderá insistir em fazê-la e declarar que o

dicionário se engana, entre outras coisas, porque dicionários não são escritos por filósofos, mas por lexicógrafos empíricos com os quais nem tem sentido polemizar filosoficamente: eles já fazem muito bem seu trabalho; deixemos, pois, o filósofo fazer o seu.

Deixando de lado, por amor ao argumento, a suposta autoridade de sir Aurélio em discussões filosóficas, Margutti vê (na página 32 de seu artigo) um enfrentamento de definições (as de um filósofo contra as de Aurélio) como se ele tivesse “refutado” a minha visão das coisas. Após mencionar o sentido 4, ele declara que “...ao contrário do que pensa Cabrera, o sentido não se distingue do valor quando a nossa vida está em questão”. Na página seguinte, Margutti fala como se tivesse superado e “refutado” meu ponto de vista, quando, na verdade, a única coisa que mostrou é que a minha tese não se deixa formular aurelianamente. Um curioso método argumentativo! Em segundo lugar, que Aurélio mostre que valor e sentido podem ter conexões (algo que nunca neguei) não desqualifica a tese de sua diferença crucial (e isso é algo que deve ser lembrado ao longo de uma grande parte da arguição de Margutti, como um primoroso exemplo de “missing the point”). Logo após a citação do Aurélio, Margutti aproveitou um pedaço de uma conversa pessoal (p. 32) para insistir em meu “racionalismo iluminista”, incapaz de compreender toda a “complexidade da vida humana”: “Nem sempre as categorias lógicas podem ser aplicadas aqui com o devido rigor”. Deixando de lado a dúvida legitimidade argumentativa de trazer ao debate público frases proferidas em situações informais (eu vou ter mais cuidado no futuro e tentarei ser profundo em restaurantes), posso mostrar que é Margutti quem apresenta um tratamento “puramente lógico” da questão do valor da vida ao não compreender (em particular no final de

seu texto) os paradoxos e aporias da experiência primordial a que antes fiz referência (base da diferença crucial entre valor e sentido da vida humana em meu texto original), experiência que deve ser, para o referencial racionalista, perfeitamente sem-sentido.

As coisas melhoram um pouco quando Wittgenstein substitui Aurélio. Aqui temos, finalmente, um filósofo. Mas a linha argumentativa contra esse recurso é a mesma que vai contra Aurélio nas duas linhas mencionadas: (a) As minhas teses sobre sentido e valor da vida não deixam de ser válidas porque não podem formular-se na terminologia wittgensteineana (pois Wittgenstein tinha uma outra maneira de entender o “sentido da vida”); (b) Se Wittgenstein mostra que sentido e valor, em seu sentido, têm conexões mútuas, isso não derruba a tese da sua diferença crucial. A questão não é, entretanto, puramente definicional, pois me interessa apontar para os problemas que poderiam encontrar aqueles que não fazem a diferença (sejam Wittgenstein ou Aurélio) de passar da tese fraca da existência de conexões entre ambas as coisas (algo que nunca foi negado), para a tese forte de essas duas coisas serem *indistinguíveis*, como Margutti pretende.

Na experiência particular de Wittgenstein durante a guerra, o perigo de confundir ambas as coisas me parece ser o seguinte: ao não se diferenciar sentido de valor, fica inteligível o porquê do fato de Wittgenstein ter-se alistado pondo a sua vida em risco ter que dar-lhe uma resposta para a questão do “sentido” de sua vida; toda a sua experiência na guerra poderia ser vista como parte do absurdo da existência, como uma curiosa e rebuscada tentativa de suicídio; não se vê como a vida de Wittgenstein poderia ter ganhado “sentido” caso ele tivesse levado um tiro. Entretanto, entende-se perfeitamente que, para ele, aquilo daria um “valor” para a sua vida, mesmo

que fosse um valor no meio do absurdo, mesmo que esse valor consistisse na afirmação desse absurdo. Esse seria um caso claro de valor sem sentido. Aqui (numa linha, em certo sentido, camusiana e nageliana) vê-se a conveniência de ver sentido e valor como crucialmente diferentes: uma série de atos poderia valorizar a vida sem que ela sáisse necessariamente de sua absurdidade. Mas para entender esse tipo de argumento, é preciso ser sensível aos paradoxos da existência: a inseparabilidade de sentido e valor, pelo contrário, diminui o paradoxo porque sentido e valor seriam obtidos conjuntamente, com beneplácito do racionalista, sem paradoxo nenhum.

Ainda sobre a experiência wittgensteineana e numa linha cabrereana (no sentido de meus livros de 89 e 96), poder-se-ia levantar sérias dúvidas acerca do caso de se ao colocar a própria vida em risco, isso mostrasse de fato o valor da vida humana. Talvez mostre precisamente o contrário: *que vale muito pouco aquilo que se deixa arriscar*. Se a vida tivesse um valor imenso, seria colocada em risco dessa maneira? Wittgenstein, em seus carnets, mostra toda a sua angústia kierkegaardiana diante dos horrores da existência, pensa constantemente em suicídio e vive melancolicamente. Morrer numa guerra poderia ser, sem interpretações mistificadoras, apenas uma maneira de sair com dignidade de uma vida miserável (uma espécie de eutanásia poética, usando a primeira guerra mundial como arma). Pois, como se diz comumente, “de alguma coisa temos que morrer”. Margutti afirma (e como pode estar seguro, se os fatos da existência são “mais complexos do que a lógica permite entender”?) que Wittgenstein alistou-se para, pondo em risco a sua vida, entender seu sentido. Mas eu posso pensar que ele se alistou simplesmente para que lhe dessem um tiro e não para, sobrevivendo, entender que a vida “tinha sentido”. Essa experiência é muito melhor entendida se a vemos em termos

de valor não como uma empreitada afirmativa na busca de um valor da vida, mas de uma fuga de sua desvalia fundamental. Posso ver Wittgenstein não como alguém que descobriu “o sentido da vida” após ter voltado da guerra, mas simplesmente como um suicida frustrado.

De fato, a pretensa “experiência iluminadora”, pelo que se sabe não lhe serviu de muita coisa: Wittgenstein continuou melancólico e agoniado pela idéia de suicídio até o final de sua vida, como costuma acontecer com filósofos lúcidos. Então, atenção com Wittgenstein. Ele tem todas as asperezas e desdobramentos de que Aurélio carecia. A sua experiência não é “redentora” como um dado objetivo; há controvérsia. A experiência de Wittgenstein não prova incontestavelmente que sentido e valor sejam indistinguíveis. Pelo contrário, pode ser necessário distingui-los para entender essa experiência adequadamente ou, pelo menos, para oferecer alternativas de interpretação que a “complexidade da existência humana” sempre permite.

Na página 34 do texto de Margutti, há uma escandalosa falácia de ambigüidade em torno da expressão “não ter valor” (ou ser “sem valor”). É claro no contexto de minhas afirmações (e em todos meus escritos) que, quando falo que a vida humana “não tem nenhum valor”, não quero dizer que “não tem valor negativo nem positivo”: estou afirmando que tem um valor *negativo*, como quando digo a um estudante: “Veja, a sua prova não tem nenhum valor”. Não quero dizer que não estou avaliando ou que estou suspendendo o juízo, mas que estou avaliando *negativamente*. “Não poder ver nenhum valor no que ele escreve” não significa uma tese agnóstica, mas uma afirmação de valor negativo daquele escritor. Assim, ao dizer que a vida de Hitler pode ter pleno sentido (aquele explicado pelos seus biógrafos, como Tolland), mas “carecer de valor”,

claro que eu não quero dizer que a vida de Hitler não tinha possibilidade de ser avaliada em absoluto, mas que ela tinha um valor *negativo*, como habitualmente pensamos que teve. A idéia é que podemos desqualificar alguma coisa em seu valor (como a vida de Hitler) entendendo-a perfeitamente (compreendendo como surgiu, como se desenvolveu, etc). Se não for assim, toda a questão do “valor da vida humana” perde-se: a questão importante é perguntar se a vida tem valor *num sentido positivo*, se ela “vale a pena”.

Ainda na mesma página, Margutti continua confundindo as duas teses antes mencionadas (“Sentido e valor são crucialmente diferentes” e “sentido e valor não têm qualquer conexão”), algo que ele faz cada vez que se refere à questão. Quando Tolland explica o anti-semitismo de Hitler, esse cobra sentido, porque podemos entender a sua gênese, como ele foi desenvolvendo-se, etc, sem que, em nenhum momento, devamos considerá-lo como algo bom. Eu creio que se essa distinção se perde, simplesmente tudo está perdido. Margutti afirma: “Mesmo assim, a pergunta pelo sentido na vida envolve não apenas uma explicação, mas também alguma forma de legitimação” (p. 35). Precisamente, Tolland esclarece que fará a sua famosa biografia tentando entender o fenômeno Hitler sem julgá-lo. O marxismo acostumou-nos com a idéia disso ser impossível, de não existirem descrições isentas e essa é a tese retomada por Margutti (na sua terrível formulação: “não há sentido sem valor e não há valor sem sentido”, p. 38). Mas dizer que a explicação de Tolland envolve alguma forma de legitimação do nazismo é, pelo menos, algo que se deveria provar com melhores recursos argumentativos que os marxistas! Eu creio que, mesmo que se admita uma mútua impregnação entre descrições e valorações, isso não leva direto para a tese forte de sua “indistinção”.

O caráter crucial da diferença é, insisto, não apenas *lógica*, mas *existencial*: mesmo aquela impregnação não tornaria menos cruel a nossa ação de dizer para um doente terminal, que está sofrendo horrores, que não deveria preocupar-se porque seu sofrimento tem uma explicação perfeitamente inteligível. Posso dizer que a vida tem valor negativo (já não me atrevo a dizer: “não tem nenhum valor”), na medida em que ela leva inexoravelmente (salvo suicídio ou acidente) à situação de doença terminal dolorosa, e, não obstante isso, entender passo a passo o processo que me conduzirá a ela: o problema não é, pois, a “falta de sentido”, mas a desvalia. Deverá sentir-se na própria pele (e não apenas no plano dos frios argumentos) que a “solução” do problema do sentido não soluciona o problema da desvalia (o sofrimento insuportável).

Em definitivo, a minha tese nunca foi a de que o sentido da vida estivesse “desvinculado” de alguma forma de valoração, já que pode haver impregnação mútua. A minha tese foi a de que a capacidade de entender o propósito ou objetivo de uma vida deve ser crucialmente diferenciada de seu valor positivo. Por mais que uma pessoa suporte melhor a desvalia dolorosa de sua vida sabendo que ela faz algum sentido (por exemplo, o cristão), mesmo assim, a diferença deve ser feita na medida em que as pessoas podem encontrar um sentido para as suas vidas e, não obstante a isso, continuar considerando o sofrimento como inaceitável. Essa tese só poderá ser negada ou mudando os termos do problema (em favor de Aurélio, Wittgenstein ou alguém) ou confundindo as duas teses antes mencionadas (“Sentido e valor são crucialmente diferentes”, e “sentido e valor não têm qualquer conexão”). Mas essas são, precisamente, as duas estratégias marguttianas. A minha tese permanece, pois, intacta.

2. A ESTRUTURA TERMINAL DO SER E O “DELICADO EQUILÍBRIO”. (CONTRA UMA SUPOSTA “PARCIALIDADE” NA AVALIAÇÃO DO VA- LOR DA VIDA HUMANA)

Esta é a questão onde entramos, decididamente, no contexto de minhas reflexões pessimistas acerca da vida humana. Margutti viu perfeitamente que a minha descrição da condição humana é mostrada como um delicado equilíbrio entre a estrutura (A)-(E) e a criação intra-mundana de valores (p. 40); mas é assim como eu mesmo coloco a questão, de maneira que não vale a retificação. Só que se fizermos a diferença ontológica entre ser e ente (aceita plenamente por Margutti, nas páginas 37 e 38), *o nosso ser mesmo*, no sentido do *nosso surgir*, do *nosso vir a ser*, consistirá *apenas* na estrutura (A)-(E) (Como digo em meus escritos, é tudo aquilo que sabemos de alguém, antes dele ou dela nascer). Todos os valores (que agora chamo de “vindicativos”) são intra-mundanos, ou seja, pertencem ao plano dos entes (e é aquilo que não podemos saber de alguém, antes dele ou dela nascer).

Isso permite dizer que *o nosso ser* é negativo (decadente, doloroso, “definhante”) e que constantemente nos protegemos *dele* pelos entes. Mas não há e nem pode haver, em minha visão, “ser positivo”; apenas ser “positivado” pelo incessante trabalho criador do intramundo. (Margutti oferece uma belíssima versão científica dessa minha visão, na passagem da página 40 para a 41). As nossas vidas são, pois, *reativas*, não podem ser ativas; somos obrigados a reagir a uma situação desvantajosa inicial. De maneira que apesar da vida humana ser tudo isso (ou seja, a estrutura (A)-(E) mais a invenção intramundana de valores), somente a primeira pertence *a nosso ser*, o resto provém tudo do intra-mundo, *dos entes*. Essa é a minha maneira de entender a diferença ontológica (que não coincide com a

maneira heideggeriana, que eu considero afirmativa num sentido que rejeito). Também é possível negar a diferença ontológica em qualquer versão como muitos pensadores o fazem, mas isso é algo que Margutti, acertadamente a meu ver, não faz.

Toda vez que apresento em público a minha idéia do valor negativo da vida humana *em seu ser*, surgem os monótonos protestos de “parcialidade”. Cada vez que afirmo que a vida é má, me respondem: “Não, ela também tem coisas boas; você peca de parcialidade”. A isso eu chamo, com alguma ironia, a “teoria vai-e-vem”: nalguns dias chove, noutros bate o sol, na vida tem coisas boas e tem coisas más, amanhã será outro dia, há momentos bons e momentos maus, etc. Mas como é possível não ver que o vai-e-vem se dá única e exclusivamente *no intra-mundo*, ou seja, no plano dos entes, mas nunca no nível *do ser mesmo* da vida? Sempre posso dizer, no intramundo, que as coisas poderão mudar, mas não posso dizer isso do ser mesmo do mundo, posto que o ser é (A)-(E), que é tudo o inexorável que Margutti se recusa a reconhecer. Pois não podemos dizer com sentido: “Alguns nascimentos são marcados pela mortalidade, mas outros não”, “Alguns dias eu fico mais velho, mas noutros eu fico mais jovem” (apesar de conhecidas hipocrisias sociais); “Algumas vidas humanas têm a possibilidade de ficarem doentes, mas outras não”, “algumas pessoas morrem, mas nem todas”, etc. *Na estrutura não há vai-e-vem, ela segue uma direção única*. As nossas vidas são como uma queda durante a qual inventamos os valores que, eles sim, estão sujeitos ao vai-e-vem.

Dessa maneira, dizer que o nascimento de um ser vivo implica “uma vitória da vida” (p. 41) é tentar embutir a estrutura ontológica no vai-e-vem (idéia consoladora). Pois, visto estruturalmente, um nascimento (de qualquer coisa: de um ser humano, um animal, uma planta, rochedo ou estrela) é desde

sempre uma vitória da morte, já que o nascimento é desde sempre mortal: nascer é ter sido colocado na terminalidade do ser. No nível da estrutura, só numa análise superficial parece haver alguma “vitória da vida”. Apenas conseguimos essas vitórias no intramundo e, como Schopenhauer o vira, apenas como *sursis*, durante o qual a morte brinca com suas vítimas antes de devorá-las. (Por outro lado, toda a minha análise adota um elemento kierkegaardiano fundamental: o estar debruçada em cima do ser humano como *singularidade*. De pouco servirá para a consideração do valor da vida de um singular dizer que seu desaparecimento total e definitivo desse mundo terá sido apenas um momentâneo triunfo da morte, que, em seguida, será compensado pela criação de um outro ser diferente. Essa “vitória da vida” é irrelevante para o problema do singular humano, por mais emocionante que possa ser na ordem cósmica).

Margutti afirma que “...o valor da vida humana surge da dialética entre o valor negativo da estrutura e o valor positivo construído pelo homem (...) Desse 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” (p. 41-2)¹.. Ele continua: “...penso que a vida possui valor positivo justamente porque podemos construir um sentido para ela, *apesar de* saber que ele será corroído pelo tempo”; e ele fala da “possibilidade de *superar a estrutura* pela construção de valores” (p. 42, meu sublinhado). “Temos dois pólos em jogo, um positivo e outro negativo. Essa é a nossa miséria e a nossa grandeza” (Idem). Eu sempre apresentei a condição humana como uma luta entre a estrutura negativa do ser e a positividade dos valores intramundanos; o que penso é que essa positividade não tem poder para “superar a estrutura”, mas apenas para remanejá-la, enfeitá-la

ou adiá-la. Meu pessimismo estrutural reside não, evidentemente, em qualquer negação da grandeza e valor da criação intra-mundana de valores (acerca da qual não alimento qualquer tipo de ceticismo), mas no fato de estarmos inevitavelmente condenados a uma vida reativa, onde estamos sempre acuados e ganhando penosamente segundos de sobrevivência antes de sermos finalmente derrotados. Não parece ser uma situação invejável, e a questão da “grandeza” desse modo de viver acuado mais parece um consolo do que uma descrição. Na trilha desse mesmo consolo, mais deprimente quanto mais procura consolar, Margutti chega a dizer que sem essa ameaça constante da morte, as nossas vidas “perderiam sentido” (p. 43). Insistindo na minha diferença crucial, eu diria que talvez perdessem sentido, mas poderiam ganhar valor; muitos de nós (Camus, Thomas Nagel e Cabrera, pelo menos) aceitaríamos com alegria uma vida completamente absurda onde não existissem doenças nem sofrimentos.

3. A SAÍDA RELIGIOSA!

Existem numerosas falácias que ainda não ganharam um nome. Por exemplo, a que Margutti comete quando infere do fato da minha abordagem ser schopenhauereana (premissa cuja verdade ainda deveria mostrar-se!), uma pretensa obrigação de seguir Schopenhauer em todas as suas teses. (Uma vez schopenhauereano, sempre schopenhauereano!). Posso aceitar as componentes negativas de filósofos sem aceitar suas construções afirmativas ou vice-versa. Ele se refere especificamente à saída mística dos sofrimentos da existência descrita pelo filósofo alemão, uma espécie de atitude ascética que permitiria superar a dor e encontrar a “redenção moral” fazendo um “contato com o absoluto”. Margutti diz que “Cabrera simplesmente descarta

essa possibilidade, sem justificar adequadamente a sua atitude” (p. 44). Ele supõe que eu descarto a possibilidade da redenção mística e contato com o absoluto por tratar-se de algo “irracional”, que supõe algum implícito elemento religioso de acordo com uma crítica de inspiração “iluminista”. E salienta que Schopenhauer se opõe ao iluminismo nesse ponto, aceitando a possibilidade de experimentar o sentido da vida numa experiência mística não passível de demonstração racional (p. 45). Como sou schopenhauereano de ponta a ponta, sou incongruente ao aceitar “modelos iluministas” criticados pelo meu mestre. É possível discutir assim?

São trazidos apressadamente à tona todos os filósofos (Pascal, James) que afirmaram que “a razão não é tudo”, que devemos ouvir intuições e sentimentos. Nas experiências místicas “...a estrutura (A)-(E) *simplesmente desaparece* diante do valor positivo proporcionado pela unidade e identidade de todas as coisas” (p. 46. Meu sublinhado). Entra-se “em sintonia com a fonte transcendente de todo ser” e torna-se capaz de “ultrapassar toda a aparência de negatividade”. Assim, “...é possível contemplar beatificamente os mistérios do absoluto”, e “a morte do indivíduo é apenas um momento sem significado maior no contexto do plano universal” (p. 46). Eu estaria “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” (p. 47). Se o ser transcendente só pode ser acessado através de uma experiência pessoal que ultrapassa a razão, eu apenas poderia afirmar, como máximo, que não temos o direito racional a aceitar aquele ser transcendente, mas não posso fechar de maneira absoluta a possibilidade daquela experiência. Com isto, sou acusado de deter-me “obsessivamente no lado negativo da exis-

tência humana” (p. 47). Meu enfoque seria, por isso, “parcial”, já que a vida humana é algo mais rico do que a racionalidade ocidental dá conta de entender.

A minha primeira resposta a isso (a minha resposta instintiva, digamos) poderia ser tão simples e brutal quanto à de John Searle em seu livro “Redescoberta da mente”. Ao referir-se à visão científica do mundo, ele defende que não se trata de uma opção ao lado de outro montão de visões do mundo disponíveis. *“Nosso problema não é que tenhamos fracassado de alguma forma em apresentar uma prova convincente da existência de Deus ou que a hipótese de uma vida após a morte permaneça envolta em muita dúvida; na verdade, trata-se de que, em nossas reflexões mais profundas, não podemos levar a sério tais crenças. Quando nos deparamos com pessoas que afirmam acreditar em tais coisas, podemos invejá-las pelo conforto e segurança que declaram derivar dessas crenças, mas no fundo continuamos convencidos de que ou eles não tomaram conhecimento das novidades ou estão nas garras da fé”* (p. 134, meu sublinhado).

Em seguida, ele conta uma experiência pessoal: *“Quando palestrei sobre o problema mente-corpo na Índia e diversos membros de meu público asseveraram que minhas concepções deveriam estar erradas, porque pessoalmente eles tinham existido em suas vidas anteriores como rãs ou elefantes, etc,...não pensei: ‘Eis aqui um indício para uma visão de mundo alternativa’, ou mesmo: ‘Quem sabe...talvez estejam certos’. E minha sensibilidade era muito mais do que mero provincianismo cultural: dado o que sei de como o mundo funciona, não poderia considerar suas concepções como candidatas sérias à verdade”* (p. 135, meu sublinhado). Confesso que a minha primeira resposta seria mais ou menos essa. Não acredito que nem Searle nem eu estejamos dizendo essas coisas por estarmos presos ao paradigma “iluminista”, mas por motivos mais profundos. Mas eu vou demorar-me um

pouco mais do que Searle em algo que eu penso não valer a pena, para tentar responder melhor porque essa “solução” me parece, realmente, descartável. (Sou ciente das diferenças entre crenças numa união com o absoluto e na transmigração das almas. Mas os pontos discutidos a seguir vão minimizar essas diferenças).

- (1) Em primeiro lugar, eu não penso que “a razão é tudo”. A minha reflexão ético-metafísica perpassa elementos existenciais e afetivos completamente essenciais a meu pensamento; toda a minha reflexão sobre cinema e filosofia se baseia na noção de “logopático”, uma composição complexa de entendimento e afeto. De maneira que não sustento, nem na ética nem mesmo na lógica, um cientificismo racionalista sem limites. Mas reconhecer o imenso papel de experiências, sentimentos e afetos na filosofia, não levam a ter de aceitar “experiências do transcendente” e “contatos com o absoluto”. Assim, é falacioso dizer que eu nego essa possibilidade simplesmente porque sou um “iluminista”, que só aceita como válido o racionalmente demonstrável e nega o papel de afetos e experiências. A rejeição das experiências com o absoluto deve basear-se, pois, em alguma outra coisa diferente do “racionalismo” já que eu não o assumo, mas tampouco aceito a legitimidade daquelas experiências *numa discussão filosófica*.
- (2) Uma questão absolutamente crucial nesse assunto é a seguinte: *em qual setor da vida humana as pessoas em geral (e filósofos em particular) começam a insistir, com suspeitosa veemência, nesta suspensão da raciona-*

lidade e na aceitação de experiências “além da razão”? Em seus negócios cotidianos, não: quando pedem ingressos para o teatro não querem ingressos para o circo e quando vão pagar suas compras exigem que se lhes cobre corretamente. Buscam os produtos mais baratos e não os mais caros; dirigem seus carros pelas pistas mais rápidas e calmas, não pelas mais povoadas e perigosas. Elas fazem, em fim, uma série de escolhas perfeitamente racionais. Tampouco em seus trabalhos ou estudos elas se comportam irracionalmente: mantêm expectativas racionais acerca da conduta de seus colegas e clientes, os estudos são estruturados em níveis de complexidade, etc; ou seja, tudo muito racional. Mesmo em nossas relações com plantas e animais, tomamos cuidados para que as primeiras não sejam prejudicadas pelo sol ou pelo excesso de água e para que os últimos não sejam atropelados por veículos. Ora, quando se abordam as questões últimas sobre a condição humana, quando as pessoas lembram da morte e dos sofrimentos, ali, a mesma razão que usamos naqueles outros âmbitos nos mostra cruamente certas coisas desagradáveis e difíceis de enfrentar: que vamos morrer, que estamos sujeitos a doenças e todas as informações sobre a fragilidade de nossos corpos, da insegurança de nossa condição, do nosso desamparo primordial. É esse o âmbito onde, de repente, a racionalidade, que foi aceita sempre sem problemas, começa a ficar contestada. A suspeita sobre “experiências redentoras” e “contatos com o absoluto” provém do fato delas aparecerem de maneira suspeitamente “funcional”, como aquilo de que precisamos para achar consolo

diante do que a razão nos diz sobre o ser mesmo da vida humana, numa função que nunca fora contestada em seu usual funcionamento intra-mundano.

- (3) Assim, o que ainda não fora justificado não é tanto a possibilidade ou capacidade de “suspender a racionalidade”, que poderia ser de alguma maneira legitimada; o problema é justificar o específico setor da vida humana onde isso poderá ser feito e os setores em que isso não será possível. (Searle se refere a isto, no mesmo lugar citado: “Continuamos convencidos de que, de algum modo, eles [os crentes] devem dividir suas mentes em compartimentos isolados para crer em tais coisas”). Pois um corolário problemático de (B) é que uma vez aberta a porta para que entrem “experiências com o absoluto” e “redenções”, a porta ficará aberta para muitas outras coisas que talvez o crente não deseje ter. Eu posso acreditar no diabo ou em deidades malignas, preocupadas em tornar a nossa vida infernal. Eu posso dizer que ninguém pode mostrar que essa minha experiência não é válida simplesmente por ela não ser racional, já que “a razão não é tudo”, pois eu tenho uma experiência que me coloca em contato direto com o diabo, experiência que os outros não podem entender na medida em que não a tenham eles mesmos. Não existe nenhum argumento racional que prove que essa experiência não seja possível ou que eu não tenha direito a tê-la. Ou existe? Os problemas surgirão precisamente quando o crente pretenda deixar a porta aberta para permitir a experiência com o absoluto e fechá-la para a experiência com o diabo. Porque a razão pode ser suspensa num caso e não no outro?

Como se determinam os lugares certos de suspensão da racionalidade? Apenas nossos medos, desamparos e necessidades? Na resposta se colocará em clara evidência que, enquanto as pessoas precisam imperiosamente da idéia de um absoluto que os ajude a enfrentar os terrores da existência, a idéia do diabo enganador é tão ou mais desagradável que as coisas que a idéia de Deus tenta fazer esquecer.

- (4) E aqui, o essencial: longe das crenças místicas num “contato com o absoluto” superarem a estrutura (A)-(E), elas representam a apoteose da invenção intramundana de valores contra a força inicial e insuperável de (A)-(E). *O desespero religioso, nesse sentido, é, creio eu, o maior de todos eles.* Longe de negar a minha tese da negatividade da existência em seu ser, a religião é a resposta que melhor a ratifica: o mundo é visto como algo tão horroroso, que nada menos do que uma fuga mística para o absoluto será suficiente. *As fantasias religiosas são a obra-prima da invenção intra-mundana de valores.* Mas como qualquer outra invenção intramundana de valores, elas são absolutamente ônticas e, por conseguinte, nunca poderiam ter qualquer poder de “superar” a mortalidade *do ser* ou a estrutura (A)-(E), mas apenas de constituir-se num possível posicionamento diante dela. A estrutura terminal do ser não “desaparece” na experiência mística em nenhum sentido mais profundo do que desapareceria na prática das artes ou no consumo de drogas ou nos estudos filosóficos: a estrutura mantém a sua tirânica vigência, precisamente, no seu imperioso obrigar a uma ansiosa e constante invenção intra-mundana de valores, sem os quais as pessoas não conseguiriam viver um só ins-

tante. *Não precisaríamos de “contatos com o absoluto” e de “redenções morais” e experiências místicas se a vida fosse algo bom!* Assim, a minha tese de que o ser mesmo da vida humana é negativo, vê-se fortalecida pelo fenômeno religioso por ser este não alguma dimensão positiva do ser, mas apenas a mais luxuosa e dispendiosa reação ôntica à negatividade estrutural.

- (5) De maneira que eu não ignoro essa “dimensão da vida humana” como um “fato antropológico”, como algo que de fato os humanos fazem e praticam, mas *não a aceito como introduzindo qualquer modificação na estrutura ontológica da vida humana*. Esse é o sentido em que afirmo que introduzir algum elemento religioso em (A)-(E), ou seja, no plano do ser, seria um “contrabando” de crenças religiosas no meio de uma argüição filosófica que pode e deve incluir afetos e sentimentos, além de recursos racionais.

Pelo que foi aqui exposto, não posso reconhecer qualquer valor filosófico a essa “dimensão da vida humana”, expressa em termos que só ganham inteligibilidade quando se partilha alguma fé. (ver p. 55 e 56). Margutti acaba afirmando: “Não há nada na argumentação de Cabrera que contradiga efetivamente essa possibilidade ou que permita inferir a sua inconsistência”. Sim, certamente, assim como não posso mostrar logicamente que não pode existir o demônio maligno cartesiano, lendo Hegel em grego, sentado no fundo do Oceano Indico. E, efetivamente, não posso, porque essa idéia não é inconsistente e nem é descartável que alguém possa ter experiências com esse ser. O que se pode dizer? Possivelmente nada, além do colocado nos pontos (1)-(5) dessa seção.

4. A INCOMPREENSÃO HIPER-RACIONALISTA DO PARADOXO: PORQUE NÃO PODE “VALER A PENA” VIVER UMA VIDA MÁ?

Na parte final de seu texto, Margutti pretende continuar mostrando as minhas “parcialidades”, agora falando das relações que estabeleço entre o fato da vida ser, em seu ser, algo desvalioso e a decisão dela “valer ou não a pena de ser vivida” (a pergunta camusiana). Ele pensa que não é possível fazer essa distinção; que se foi demonstrado racionalmente (seguindo a visão “iluminista”) que a vida é desvaliosa em seu ser, então deve derivar-se, racional-iluministicamente, que ela não vale a pena de ser vivida, com independência de escolhas pessoais!

Esse é o ponto de seu texto onde a cegueira para o já mencionado aspecto fenomenológico-existencial de meu pensamento ético é total; como ele está convencido de que a minha ponderação é absolutamente “lógica” e “racional” (fundamentalmente por não aceitar as saídas religiosas), então ele pensa que se deve simplesmente ignorar a escolha subjetiva em benefício dos “fatos objetivos”. A minha visão apresenta nuances e paradoxos nesse ponto: o pensamento pode analisar e julgar a vida, mas a vida pode responder ao pensamento de variadas formas. Precisamente, a sutileza aqui consiste em que os seres humanos, em suas escolhas existenciais, *podem dizer ‘sim’ a algo desvalioso, e podem dizer ‘não’ a algo valioso.*

Seguindo seu próprio racionalismo analítico, Margutti escreve a pior frase de todo seu texto: “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 absoluto” (p. 49). (Seguindo até o fim a falácia que já fora antes denunciada, Margutti insiste em que isto é assim em Schopenhauer, de maneira que também tem que ser assim em meu pensamen-

to, porque, como se sabe, sou schopenhauereano de ponta a ponta). Em meu livro de 96, fica claro que eu não aceito essa (e muitas outras!) teses de Schopenhauer, ou seja, a idéia de que da demonstração da desvalia da vida humana em seu ser deve decorrer automaticamente o fato dela não valer a pena de ser vivida por ninguém! (Nesse ponto, o pensamento de Schopenhauer não é paradoxal, mas totalmente racional).

Aqui, o paradoxo existencial é fundamental para, simplesmente, continuar pensando: os seres humanos SOMOS paradoxo; o paradoxo de a nossa racionalidade estar instalada num mecanismo desejante insaciável. Margutti pensa que eu vou ficar triste com o que ele chama “derrota da racionalidade”, *quando em todos meus livros e artigos está claro que eu vejo o ser humano como uma permanente derrota da racionalidade*. É falso que eu “permaneça estaticamente no plano do cientista” (p. 49) simplesmente porque ignore a saída mística de Schopenhauer, como já foi explicado. Não deixo ninguém dizer que a minha concepção do humano é “racionalista” simplesmente porque descrevo a condição humana em suas cores cruas e sem saídas religiosas. Entretanto, na dimensão existencial (e paradoxal!) de meu pensamento, assinalo que a racionalidade dessa constatação é permanentemente desafiada pelo desejo, a vontade e a sexualidade. Realmente, fica difícil discutir quando as próprias idéias são simplesmente transformadas em outras.

É tristemente claro, nesse ponto, como o racionalismo analítico está sutilmente embutido na perspectiva crítica de Margutti e projetado em minha filosofia. Isso se vê claramente quando ele trata como “conflitos” e “contradições” precisamente o que são os aspectos paradoxais, existenciais e vitais do que tento colocar (sem sucesso, ao que parece). Claro que o paradoxal é simplesmente erro para o analítico:

“...toda a sua argumentação entra em conflito com sua paradoxal constatação de que as pessoas, em geral, parecem estar satisfeitas de viver, apesar de sofrimentos (...) Não há como explicar isso, se utilizarmos como base as premissas pessimistas assumidas por Cabrera. E essa inexplicabilidade constitui uma forte objeção à sua abordagem” (p. 50). Mas como pode dizer isso? É só lembrar as categorias que ele mesmo expôs na primeira parte de seu texto, fundamentalmente a invenção intramundana de valores positivos e a poderosa força da ocultação da estrutura mortal do ser a través dessa invenção. Os seres humanos simplesmente sepultam a estrutura mortal do ser embaixo de aluviões de entes favoráveis; essa ofuscação perpassada de fantasia é a que nos permite continuar vivendo; se contemplássemos a nossa condição a olho nu, morreríamos instantaneamente.

Como os humanos são paradoxais, eles podem dizer ‘sim’ à desvalia, fazendo permanentes e heróicos esforços para ocultar, adiar, disfarçar, transfigurar, sublimar a inexorável consumação da mortalidade que nos foi dada no nascimento: contra o que, Margutti afirma, as categorias pessimistas *explicam* perfeitamente este movimento compensador e vindicativo. Mas ele parece, nesse momento muito infeliz de seu texto, simplesmente ofuscado pela própria tese ultra-racionalista que me atribui: se a estrutura é desvaliosa, então (logicamente!) as pessoas não deveriam escolher continuar vivendo. A vida humana é por mim descrita, em termos paradoxais e não racionalistas, precisamente como um impulso afirmador vindicativo contra a estrutura mortal do ser, *como um movimento em si mesmo ilógico*. Isso não mexe uma vírgula da descrição fria da estrutura mortal do ser, que aí permanece até que algum recurso intramundano a oculte bem-sucedidamente (por exemplo, o “contato com o absoluto”).

Assim, do ponto de vista racionalista assumido por Margutti, todo o final paradoxal de meu artigo é simplesmente ignorado e visto (racionalmente) como “contraditório”: “As afirmações finais de Cabrera parecem chocar-se violentamente contra tudo o que foi dito antes” (p. 50). Continua atribuindo-me uma “racionalidade de tipo analítico”, incapaz de entender o absurdo de que as pessoas escolham continuar vivendo apesar da presença inexorável da estrutura. Mas esse é o absurdo definidor da condição humana! A total incompreensão analítico-racional do paradoxo por parte de Margutti transparece quando ele pergunta por que esse dizer ‘sim’ à desvalia não poderia ser considerado um argumento em favor do valor da vida (p. 51). Bom, simplesmente porque o dizer ‘sim’ à vida e a desvalia estrutural estão em dimensões diferentes da existência; “dizer sim” (pulsionalmente) não implica “dar valor” (racionalmente), pois podemos dizer ‘sim’ a algo desvalioso, por mais que isso pareça absurdo do ponto de vista racional. Que os humanos decidam desesperadamente continuar vivendo as suas vidas miseráveis, não fornecerá um único argumento racional em favor do seu valor. A vida tem suas próprias razões que a razão não entende; por isso não há “conflito” ou “contradição” em afirmar uma possível saída vitalista nietzscheana sem mudar uma vírgula da descrição racional de nossa miséria.

O paradoxo consiste, pois, no seguinte: *o pensamento derrota a vida numa dimensão, mas a vida derrota o pensamento numa outra*. Para o racionalista Margutti, isso não pode acontecer; uma dessas coisas é verdadeira e a outra falsa; dois times não podem ambos ganhar a partida; isso é “ilógico”. Mas eu penso que isso é precisamente o que acontece: no plano dos argumentos, a filosofia ganha claramente da vida; a vida não pode defender racionalmente seu valor (creio que os argumen-

tos de Schopenhauer, na parte negativa de sua filosofia, são incontestáveis); porém, como a existência não possui “direção única”, a própria vida, por outro lado, derruba os pensamentos e argumentos com a sua própria “auto-sustentação”. Se Margutti considera isso absurdo (como um “chocar-se violentamente contra tudo o que foi dito antes”), quem é o racionalista analítico? Para mim isso não é absurdo, mas a própria quintessência do humano. Margutti poderia acusar-me aqui de *irracionalismo*, o que não me incomodaria em absoluto, bem longe do “iluminismo” que me atribui.

Em sua própria visão racionalista, Margutti chega a admitir que se trate de um paradoxo: “...Cabrera admite paradoxalmente que o próprio problema do sentido da vida se dissolve num viés vitalista radical”, mas, para ele, disso se deduz a extraordinária conclusão de que, então, “todas as distinções analíticas cuidadosas entre sentido e valor...não passaram de uma grande perda de tempo (...) A conclusão de Cabrera destoa completamente de sua abordagem analítico-discursiva do sentido e do valor da vida” (p. 51). Pelo que foi dito antes, as distinções analíticas são perfeitamente pertinentes em tudo o que se refere *ao pensamento* sobre a vida humana, aos limites do que *a razão* pode pensar acerca da vida. Nessa dimensão, sustento que o pensamento está certo e derrota a vida. Não terá sido, pois, nenhuma “perda de tempo” desenvolver e entender aquelas distinções. Isso não quer dizer que a vida esteja derrotada, pois ela tem a sua própria força, que não é argumentativa. A vida contra-ataca e, de certa forma, derrota o pensamento. Trata-se de duas linhas que caminham em sentidos contrários, algo absurdo, é claro, para o racionalista que eu não sou².

Os paradoxos da minha posição não são grosseiros erros de incongruência, mas posições que deveriam receber, por parte de Margutti, o mesmo esforço hermenêutico (não diga-

mos a mesma simpatia) que os paradoxos místicos de Wittgenstein. Resulta curioso ver como Margutti é cuidadoso em tentar compreender os paradoxos da posição de Wittgenstein (alguém que expõe a sua vida por considerá-la valiosa), mas não tenha qualquer cuidado em compreender os paradoxos de minha posição (alguém que aceita viver uma desvalia). Parece que a compreensão está condicionada ao tipo de paradoxo, afirmativo, esperançoso e místico, no caso de Wittgenstein, negativo em meu caso.

Margutti ataca abertamente a idéia (de inspiração nietzscheana) de um conflito entre vida e verdade (e vida e filosofia), nas páginas 53/54, mas o faz, curiosamente, com um argumento nietzscheano, a idéia de que a vida não pode ser julgada porque, para sê-lo, precisaria de alguma instância externa à vida, que não existe. Margutti escreve: “Em que pese a força da distinção nietzscheana e da radicalização de Cabrera, penso que a filosofia faz parte da vida e, como tal, não pode ser oposta a ela dessa maneira (...) o máximo que a filosofia consegue, como manifestação da vida, é a verdade da vida, no interior da vida e para a vida (...) A distinção nietzscheana que parece inspirar Cabrera é muito mais um artifício retórico do que resultado de uma análise cuidadosa” (p. 53). Aqui chegamos finalmente ao inevitável setor dos desrespeitos: agora, além de pensador grosseiramente incongruente, sou desonesto ao apresentar “artifícios retóricos” em lugar de “análises cuidadosas”.

Fazendo esforços contra a desmoralização, posso dizer o seguinte: que a filosofia seja parte da vida é um truísmo que ninguém vai discutir. Disso não se segue que a filosofia não possa julgar a vida ou inclusive condená-la: trata-se de um setor da vida (a vida do pensamento, digamos) que julga e condena a vida como um todo, inclusive a si própria. Sim,

trata-se, como já o escrevi algumas vezes (em meus “artifícios retóricos”), de uma espécie de suicídio da vida, como se a vida tivesse chegado à época humana e, pela primeira vez na sua história milenar, estivesse em condições de deixar que uma de suas formas a julgue em seu valor. Que a vida seja capaz de julgar ou condenar a vida não é nenhuma impossibilidade ou contradição, mas parte de um processo vital perfeitamente compreensível. Tudo é vida, de maneira que será a própria vida a que se julga. Mas que “tudo é vida” não significa que o julgamento deva ser bom, ou que devamos “aceitar a vida”. A vida mesma se julga (pois não há senão vida), mas poderá julgar-se mal! (Isso é um ponto que eu oponho inclusive contra Nietzsche).

5. ENTÃO, QUE SE SUICIDEM!

Discussões filosóficas estão sobrecarregadas de afetos posteriormente racionalizados. Não são abertas e honestas brigas de punho. Mas é difícil lidar com afetos! É óbvio que algumas frases de meu artigo despertaram as iras de meu crítico, mormente aquelas que declaram que a desvalia do ser da vida é um dado objetivo, a menos se introduzirmos na análise algum “contrabando religioso” (meu artigo, p. 18). Também digo que “não temos direito” de introduzirmos categorias religiosas ou místicas numa discussão filosófica. Eu não era ciente da agressividade dessas minhas declarações até constatar a violência das respostas que elas eram capazes de suscitar. Quando Margutti fala que eu teria cometido um “contrabando filosófico” (p. 51) na minha argumentação, tomei plena consciência do revide. Pessoas cujos próprios desesperos existenciais estão fortemente articulados por categorias religiosas, sentem-se particularmente feridas com esse tipo de declarações e partem para o contra-ataque.

Eu sinto muito pela minha própria agressividade e condeno-a sem atenuantes. Eu terei que ser mais cuidadoso com as minhas afirmações. Mas uma agressividade não justifica outras. Muitas vezes em que tentei expor meu pensamento ético-negativo em público, especialmente falando sobre suicídio, muitas pessoas já me perguntaram por que eu mesmo não me suicidava. Além da intempestiva agressividade da intervenção, ela carrega graves erros conceituais. Fazendo uma não menos intempestiva incursão em meu “Projeto de ética negativa”, de 89 (e sem qualquer alusão a meus escritos posteriores), Margutti lembra eu ter escrito que “a melhor prova do valor de uma filosofia é a impossibilidade de viver com ela (...) uma ética que não seja auto-destrutiva é tão suspeita quanto qualquer indivíduo não-suicida” (p. 52). Disso decorreria que se o autor da ética negativa não se suicida após a sua descrição negra da condição humana, ele “dissolveria seu próprio discurso” (p. 53). Assim decorrem as discussões filosóficas: o negativo ofende o místico e este manda o negativo se matar.

Quero fazer aqui quatro observações. Em primeiro lugar, um comentário lateral, mas que me parece ter sua porção de importância. Margutti é um fino conhecedor de lógica informal e teoria da argumentação (um plano de discussão no qual ele deveria permanecer e onde ele é mais brilhante do que conseguirei ser alguma vez). Sabe que as dimensões pragmáticas do discurso são fundamentais para entender argumentações que ficariam sem explicação no plano puramente semântico. Deixando de lado a procedência das citações do “Projeto”, pergunto-me por que este longínquo livro de 89 é trazido de repente à tona numa discussão de um texto de 2003 e por que o tema do suicídio, totalmente ausente das questões em pauta, é lembrado tão intempestivamente? Estou perguntando pelo motivo *pragmático*, não pela racionalização semântica (“Tendo

em vista que o movimento discursivo final de Cabrera não se encontra explicitado de maneira clara no texto que estou discutindo...”, p. 52).

Em segundo lugar, aquilo que se afirma no “Projeto”, que a melhor prova de uma filosofia seria a capacidade de morrer por ela e que uma filosofia que auto-sustenta seu formulador é suspeita, continua me parecendo uma idéia profunda, *mas ela se aplica igualmente a toda e qualquer filosofia, afirmativa ou negativa*. Assim, filosofias de uma “experiência silenciosa de ligação beatífica com o absoluto” são muito mais suspeitas nesse sentido do que filosofias negativas, porque parecem pensamentos *ad hoc* especialmente construídos para melhor lidar com os horrores da existência. Experiências religiosas não excluem a possibilidade do suicídio, como o mostra o próprio exemplo do alistamento de Wittgenstein na guerra ou a morte de mártires religiosos pela tortura ou o jejum. De maneira que, nessa absurda linha de pensamento, um místico que continua vivo pode ser algo tão incongruente e suspeito quanto um negativo vivo.

Em terceiro lugar, tudo isso é simplesmente absurdo, pois suporia que Wittgenstein teria traído a sua filosofia por não ter morrido durante a guerra, ou que eu teria traído a minha por não me suicidar. Precisamente, nos escritos posteriores ao “Projeto”, tentei articular melhor as minhas idéias sobre vida, morte e filosofia, de maneira que se meus adversários estão curiosos por saber por que não me suicido, a resposta (à luz de minhas pesquisas posteriores a 89) seria a seguinte: a decisão de suicidar-se é singular e pertence àquele âmbito do “valer ou não a pena viver a vida”, que fora analisado na seção anterior. A descrição da estrutura mortal do ser como (A)-(E) é objetiva e racional (no registro da “ontologia naturalizada” da qual falo na “Crítica de la Moral afirmativa” de 96). Portanto, o fato da presença da estrutura, *per se*, nunca poderia consti-

tuir um motivo automático para o suicídio. Ainda esse fator deverá ser devidamente ponderado dentro de uma existência particular, com seus específicos mecanismos de invenção intramundana de valores; e daí decorrerá uma decisão singular e intransferível. Não existem motivos automáticos para o suicídio ou para continuar vivendo. Essas decisões decorrerão do particular estado em que se encontra o “delicado equilíbrio” entre a estrutura mortal do ser e os valores intra-mundanos em cada um de nós, Cabrera incluído. Esse equilíbrio, no que me toca, conseguiu até hoje ser mantido bem-sucedidamente, mas isso poderá acabar em qualquer momento (hoje à noite ou daqui a dez anos ou nunca), como em qualquer outra vida humana.

Em quarto e último lugar, a decisão singular de um pensador a respeito do que ele faria com sua própria vida nem deveria aparecer no contexto de discussões filosóficas sobre o valor da vida e o suicídio. Estamos tentando fazer filosofia, nesse caso, filosofia da vida. Se essas questões aparecem, o fazem intempestivamente como armas de guerra e recursos agressivos e não como contribuições à discussão. Como o digo no prefácio da “Crítica”, perguntar ao filósofo (afirmativo ou negativo) porque não se suicida, é tão agressivo e improcedente quanto apontar-lhe uma arma de fogo na cara, algo que, como se sabe jamais se deve fazer, mesmo com a arma descarregada. Que eu permaneça ainda vivo ou que me suicide, não vai fazer com que meu pensamento “se dissolva” ou melhore ou piore. (Margutti escreve impiedosamente: “À medida que a vida continua e, principalmente, que o filósofo negador da vida continua vivo, seu discurso contra a vida não se torna falso, mas inevitavelmente se dissolve”, p. 53. “...no caso de Cabrera [a decisão] só possui uma alternativa racionalmente viável: a escolha do não-ser”, p. 58). Deixando de lado mais uma prova da cegueira para o paradoxo do qual já falamos, é óbvio que as minhas

teses negativas não vão valer mais na cotação internacional de idéias ao dia seguinte de meu suicídio. Ele terá servido apenas para alegria de meus adversários.

CONCLUSÕES.

Assim como Margutti, eu vou fazer também um resumo do que fora aqui apresentado:

- (1) Margutti apenas mostrou que questões de valor da vida e sentido da vida podem estar imbricadas, o que nunca foi negado por mim.
- (2) Ele mostrou o ponto (1) mediante a consulta de um dicionário, em lugar de utilizar categorias filosóficas.
- (3) Da tese da imbricação, não se deduz a tese forte da total indistinção entre sentido e valor, e essas duas teses se confundem ao longo de todo o texto.
- (4) A diferença crucial se baseia numa experiência primordial (podemos sofrer algo que entendemos; a solução ao problema do entendimento não resolverá o problema do desvalor) e não num frio argumento racionalista.
- (5) Apesar de a condição humana estar composta por ambos os elementos (a estrutura mortal do ser e o intramundo), qualquer valor positivo da vida humana não provém do equilíbrio entre ambos, mas exclusivamente do intramundo. Isso poderia ser contestado negando a diferença ontológica, mas Margutti a aceita em seu texto. Entendendo a estrutura (A)-(E) adequadamente, dela não podem decorrer valores positivos; todos os valores positivos são intramundanos e reativos à estrutura, e não dela decorrentes.

- (6) O papel fundamental da experiência primordial da distinção sentido/valor, aludida em (4), e o caráter paradoxal (kierkegaardiano-nietzscheano) de pontos-chave da argüição (como a dialética entre a desvalia e o “valer a pena viver”), desqualificam a acusação de “racionalismo iluminista” da minha abordagem e mostram, por parte de Margutti, uma cegueira (ela mesma racionalista) para captar esse aspecto fenomenológico-existencial de meu pensamento ético.
- (7) A mera desconsideração da “saída religiosa” não torna um filósofo racionalista ou iluminista. Essa saída não está descartada arbitrariamente, mas pelo fato dela não se sustentar filosoficamente e depender de crenças pessoais, difíceis de justificar à luz dos pontos (1)-(5) colocados na seção 3 deste trabalho.
- (8) Pelo caráter assumidamente paradoxal de minha posição, existe uma tensão entre a desvalia estrutural do ser da vida humana e a decisão singular de continuar ou não vivendo, sem que seja absurdo (a menos de ser um iluminista) o fato de pessoas aceitarem a desvalia, mas continuarem a viver ou mesmo aceitarem que a vida “vale a pena de viver-se”.
- (9) A afirmação de que apontar para a desvalia estrutural da vida humana deve levar, coerente e imediatamente, ao suicídio de quem o afirma é, por um lado, conceitualmente falha, porque ignora a mediação da decisão singular que pode perfeitamente concluir por viver a desvalia; e, por outro lado, constitui uma agressividade gratuita que deveria estar ausente de discussões filosóficas.

Sei que, nessas discussões, Margutti se beneficia do que Kant chamara a “vantagem da popularidade”: qualquer argüição contra o pessimista, mesmo fraca, tenderá a ser aplaudida, se não pela força dos argumentos, pelo menos com a do desespero. A ética negativa não está constituída apenas pelas suas próprias exposições teóricas, mas também por todos os textos que ela obriga aos pensadores afirmativos a escrever. Nesse sentido, o texto de Margutti faz parte desse ambiente de pensamento, e foi muito boa a sua idéia de escrever um texto sobre as idéias de um outro pensador brasileiro. De maneira que nada do que aqui foi colocado apaga esse mérito primordial.

NOTAS

1. Ele aproveita para afirmar que aqui eu admito (incongruente) uma ligação entre sentido e valor que eu antes negara, mas isto já foi respondido na primeira seção desse texto. Longe da suposta contradição, sentido e valor *devem* distinguir-se nitidamente para sustentar essa tese: posso solucionar a questão do sentido sem solucionar a questão do valor, porque o sentido (perfeitamente construído) será destruído pela desvalia estrutural! Não há aqui nenhuma “inesperada ligação” entre sentido e valor, mas um corolário perfeitamente plausível de minha tese central.
2. No final do famoso poema de João Cabral de Melo Neto, “Morte e vida Severina”, uma fala do retirante sobre a conveniência do suicídio (“pular para fora da vida”) é bruscamente interrompida pelo choro de uma criança que acaba de nascer. Depois da agitação do nascimento, seu José diz para o retirante que não conseguiria dar uma resposta a ele, pois “é difícil defender a vida com palavras”, mas que “a vida mesma deu uma resposta”. Nessa cena está todo

o sentido do que quero dizer, apenas com o acréscimo de que essa resposta poética da vida não configura “argumento em favor da vida”, mas apenas uma “resposta vital”, aquela que permite que, apesar da razão, as pessoas aceitem continuar vivendo (e fazendo nascer crianças) num mundo como este.

REFERÊNCIAS

ALBERT, Hans. **La miseria de la teología**. Barcelona: Editorial Alfa, 1982.

CABRAL, de Melo Neto João. **Morte e vida Severina**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

CABRERA, Julio. **Crítica de la moral afirmativa**. Barcelona: Gedisa, 1996.

_____. Sentido da vida e valor da vida: uma diferença crucial. *Revista Filósofos*, v. 1, n.º 1, p. 7-28, 2004.

CAMUS, Albert. **O mito de Sísifo**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004.

NAGEL, Thomas. **Mortal questions**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. (Tradução espanhola: *Ensayos sobre la vida humana*. Fondo de Cultura Económica, México, 2000, 2ª ed).

MARGUTTI Paulo. Sentido da vida e valor da vida: uma diferença crucial? *Revista Filósofos*, v.1, n.º 1, p. 29-61, 2004.

MONK Ray. Wittgenstein. **O dever do gênio**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SEARLE, John. **A redescoberta da mente**. Martins Fontes, São Paulo, 1997.

TOLLAND, John. **Adolf Hitler**. Buenos Aires: Editorial Atlántida, 1977.