

# A ética e as concepções do humano (entre o naturalismo e a filosofia da existência)<sup>1</sup>

*Ethics and the views of human being (between naturalism and the philosophy of existence)*

**Fabiano Sabino de Lana**  
Mestrando em Filosofia pela UnB  
[fabianosblana@gmail.com](mailto:fabianosblana@gmail.com)

## Resumo

No presente trabalho, tento mostrar a impossibilidade de compatibilizar os projetos éticos tradicionais da filosofia europeia (deontológicos, utilitaristas ou de virtudes) com as noções de ser humano preconizadas pelo naturalismo contemporâneo e pela filosofia da existência do século XX. A maioria das tentativas de normatizar o que seriam as ações éticas esbarra com um humano incapaz de agir guiado preponderantemente pela razão ou mesmo sem condições de ajudar ao outro sem levar em conta o próprio benefício, como exigem as tentativas mais conhecidas de definir a moralidade. Ao contrário, as escolhas humanas seriam turvadas por uma série de condicionantes exigidos tanto pela natureza quando pela existência.

**Palavras-chave:** Ética. Moralidade. Naturalismo. Existência.

## Abstract

The paper discusses the impossibility of rendering the traditional European ethical projects (Deontology, Utilitarianism, Virtue ethics) compatible with the notions of human being postulated by contemporary naturalism and 20<sup>th</sup> century philosophy of existence. Most attempts to establish norms for ethical actions collide with a human being incapable of behaving in reasonable ways or even unable to help other people without taking account of their own benefit, as demanded by the prevailing definitions of morality. To the contrary, human choices appear to be opaque, disturbed by a series of conditions imposed both by nature and existence.

**Key words:** Ethics. Morality. Naturalism. Existence.

<sup>1</sup> Trabalho orientado pelo professor titular do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB) Julio Cabrera.

## 1 O que é ética?

Para adentrar-nos no nosso assunto, temos que partir de alguma noção de ética. O que seria ética? De uma maneira mais simples, em busca de modelos éticos, também podemos simplesmente perguntar: O que devo fazer; ou como devo viver? Mas a resposta para essas perguntas irá depender da tendência filosófica escolhida, além das preferências pessoais. As correntes mais conhecidas da filosofia europeia são as éticas deontológicas e as éticas teleológicas (que abrange utilitarismo e ética de virtudes). Nesta primeira seção, revisarei brevemente, e de maneira instrumental (ou seja, em função dos propósitos deste artigo), essas diversas correntes éticas.

Poderíamos dizer que as éticas deontológicas são baseadas na noção de dever. A linha mais conhecida desta visão moral está apresentada na obra *Fundamentação da metafísica dos costumes*, de Immanuel Kant. Segundo esta concepção, os resultados das ações não devem ser levados em conta como algo preponderante no momento em que se julga a moralidade de uma determinada atitude. Ou seja, o que é certo ou errado deveria ser definido independentemente das consequências trazidas pelas ações. Trata-se de uma tentativa de fundamentar a moral sem recorrer à experiência, utilizando somente os princípios da razão.

A noção utilizada por Kant para definir o que é certo ou errado é o chamado imperativo categórico. A primeira formulação do imperativo diz o seguinte: "Age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal" (Kant, 2009, p. 215 – Ak 420). De acordo com o imperativo, é moral a ação cuja regra puder se tomada como algo universal e puder ser observada por todos os seres humanos.

A partir da observância ao imperativo seria possível constatar ou não se nossas máximas ou princípios práticos poderiam ser consideradas leis práticas, dentro de um ambiente de moralidade. Deveríamos imaginar se as nossas máximas poderiam valer, universalmente, para todos os seres racionais. Por exemplo, seria concebível estabelecer que a expressão "não roubar" seria uma máxima compatível com o imperativo categórico. Constituir-se-ia numa lei prática a ser observada e cumprida por mim, mas com possibilidade de se tornar uma regra universal a ser seguida por todos.

O cumprimento do imperativo nunca pode ser derivado de sentimentos ou em proveito próprio. A distinção moral deve ser encontrada na chamada boa vontade, que por respeito à lei moral deve agir conforme ordena essa mesma lei. Por essa ética, as ações não devem ocorrer apenas como o dever determina, mas *pelo* dever.

A ética deontológica exige comportamentos inflexíveis dos seres humanos. Como a proposta não leva em conta as consequências, se, por acaso, "não mentir" for uma máxima, então ela deve ser obedecida em quaisquer circunstâncias, mesmo que isso signifique a morte dos entes mais queridos. Pois, apesar de a mentira poder ser útil para que uma pessoa supere um momento grave qualquer de sua vida, muito pior seria se a mentira se tornasse uma lei universal.

Entre a morte e a mentira, de acordo com a concepção de Kant, a opção moral seria a morte. A humanidade, como um fim, beneficiar-se-ia com a prevalência da verdade.

De acordo com a moral deontológica, a obediência ao imperativo deve ser uma decisão de cada sujeito racional e livre. A obrigação moral seria fundamentada pela vontade autônoma, que governa a si mesma. Para Kant, não teriam valor ético as atitudes de um ser humano que pratica ações morais apenas para obedecer a alguém, por temor a uma autoridade, ou por seguir um texto sagrado.

A ética de Kant se destina a seres humanos considerados racionais que legislariam e cumpririam as máximas formuladas, observado o imperativo categórico. Esse tipo de proposta moral não significa nem seguir os próprios desejos objetivos e nem obedecer cegamente determinações externas. É possível perceber que na ética kantiana trata-se de uma concepção que exige rigor e sacrifício extremo dos indivíduos. Para uma ação ser considerada realmente ética, uma série de condições penosas precisariam ser cumpridas.

Uma das mais conhecidas propostas éticas alternativas à deontologia kantiana é o *utilitarismo*. Conforme esta corrente filosófica, um objetivo razoável para a ética deveria ser encontrar uma forma que leve a felicidade ao maior número de pessoas possíveis. O principal representante dessa corrente é o britânico John Stuart Mill, que assim define o utilitarismo, em obra de mesmo nome publicada em 1863:

O credo que aceita a utilidade ou o princípio da maior felicidade como a fundação da moral sustenta que as ações são corretas na medida em que tendem a promover a felicidade e erradas conforme tendam a produzir o contrário da felicidade. Por felicidade se entende prazer e ausência de dor; por infelicidade, dor e privação do prazer (Mill, 2000, p. 187).

Para conceituar a felicidade, Mill partiu de algumas intuições de seu predecessor, Jeremy Bentham. Para esse filósofo, o prazer e a dor poderiam ser considerados fundamentos da moralidade no sentido de determinarem quais ações poderiam ser corretas e quais deveriam ser incorretas. Mas o conceito de prazer, em si, além de não possuir uma definição consensual, pode trazer uma série de dificuldades no momento de se construir uma teoria ética. Uma delas: animais irracionais chegam a um grande estado de prazer quando consomem seus alimentos. Seria este o tipo de prazer procurado pela ética utilitarista?

Stuart Mill buscou enfrentar esses empecilhos modificando a teoria. Além do prazer, ele introduziu o caráter e a virtude como constituintes da felicidade. Os prazeres, também, ganharam qualificações, sendo o maior tipo de prazer o "intelectual". Os prazeres agora seriam hierarquizados a partir de critérios a serem utilizados por uma pessoa "bem-educada, bem informada, e no pleno uso de suas faculdades" (Borges, Dall'Agnol e Dutra, 2003, p. 36). Para Stuart Mill, juntamente com a felicidade e o prazer, o utilitarismo ainda deveria estar baseado na justiça e esta, por sua vez, no interesse coletivo.

Mas faltaria no utilitarismo algo como uma definição de regras que garantam certa "integridade pessoal" frente ao desejo de felicidade da maioria. Fica a controvérsia sobre até que

ponto os interesses individuais podem ser sacrificados em nome de uma suposta felicidade da maioria. Todo cálculo nesse sentido parece ser arbitrário. A ética utilitarista, apesar de solucionar alguns hiatos da concepção kantiana, acaba gerando outros tipos de problemas, tão ou mais graves. Esse impasse permite a reabilitação de uma concepção existente desde a idade antiga, a ética de virtudes, de Aristóteles.

Apresentada, fundamentalmente, na obra *Ética a Nicômacos*, de Aristóteles, no século IV a.C., a ética de virtudes não é exatamente uma concepção moral de deveres ou consequencialista. De forma geral, o que conta para esse tipo de moralidade é a maneira como são feitas determinadas ações – se em conformidade com a virtude. A virtude, no caso, é definida como a “excelência moral ou retidão”, ou seja, pelo caráter bom dos seres humanos na prática de seus atos. Tal modelo pressupõe uma espécie de biologia metafísica que define os humanos como seres que buscam o bem. Essa visão já é apresentada na primeira sentença da *Ética a Nicômacos*. “Toda arte e toda a indagação, assim como toda ação e todo propósito visam a algum bem” (Aristóteles, 2001, p. 17 – 1094 a).

O sistema se baseia em virtudes que devem ser sempre postas em prática e aperfeiçoadas. De acordo com Aristóteles, o homem teria uma meta, um objetivo a cumprir. Sempre em direção a um *télos* – no caso, o bem – que não teria uma forma única. O objetivo final desse caminho virtuoso seria a *eudamonia*, conceito próximo, mas que vai além ao de felicidade, podendo ser definido também como uma espécie de atividade conforme a virtude.

A virtude seria algo para ser exercido de forma dinâmica no decorrer de uma trajetória pessoal. Um caminho que vai ao encontro de uma sabedoria prática, uma *phronêsis*, definida por Aristóteles como “um estado verdadeiro e racional de agir de acordo com as coisas que são boas ou más para o homem” (Aristóteles, 2001, p. 117 - 1140b). A virtude, para Aristóteles, teria algo de ação – só se realizaria por meio de uma atividade. Diferentemente das éticas deontológicas, a ética aristotélica não precisa de princípios universais e imutáveis de ação. A ética de virtudes pretende modificar a pergunta básica da ética de “o que devo fazer?” para “qual a melhor forma de viver?”.

Nessa vida em busca das virtudes por meio da razão, o último estágio da felicidade (a *eudamonia*), segundo Aristóteles, é a contemplação. “O homem feliz, portanto, deverá possuir o atributo em questão e será feliz por toda sua vida, pois ele estará sempre, ou pelo menos frequentemente, engajado na prática ou na contemplação do que é conforme à excelência” (Aristóteles, 2001, p. 9 - 1100b).

Para definir o que seria a felicidade, Aristóteles lembra que o ser humano possui uma função (*ergon*) que o diferencia de todos os outros seres vivos: a razão. Por isso, de alguma maneira, para respeitar uma natureza humana, a felicidade teria a ver com a racionalidade. “Assim, a forma de vida preferida por Aristóteles será a dedicada aos estudos, à vida contemplativa, pois supostamente é a que realizaria a função própria do ser humano” (Borges, Dall’Agnoll e Dutra, 2003, p. 68). A virtude também envolveria uma escolha deliberada e racional, da forma como atingir o fim buscado pelo agente em direção ao bem. Essa maneira de

agir teria a ver com a prática da virtude de uma maneira moderada, em busca de um meio termo correto entre dois extremos, o que corresponderia ao justo. Por exemplo, agir de forma corajosa, entre a covardia e a temeridade.

Depois desta breve revisão dos principais projetos éticos, a próxima etapa será mostrar as dificuldades da sua implementação, tanto de vista natural como existencial, tema das seções seguintes deste trabalho.

## **2 Dificuldades da ética em uma concepção naturalista do humano**

Do ponto de vista científico neodarwinista sociobiológico, somos sobreviventes de uma longa história natural. Soubemos nos adaptar e superar cada uma das dificuldades que nos foram apresentadas pelo mundo, como pestes, acidentes naturais ou escassez de alimentos. De alguma forma, predeterminados por nossos genes, mantivemos as características, surgidas devido à variabilidade e seleção natural, que facilitaram (ou não atrapalharam) a continuação de nossas vidas.

Há divergências e controvérsias dentro do naturalismo. Mas, para autores como Richard Dawkins, Steven Pinker, Edward Wilson, toda nossa história, cultura, e mesmo profundos sentimentos estariam alicerçados sobre bases naturais. A chamada consciência, para alguns desses pensadores, seria apenas uma espécie de último degrau percorrido nessa trajetória adaptativa sem final definido. As escolhas dos homens teriam como ambiente de fundo inevitável a luta dos corpos pela sobrevivência.

Todas as propostas éticas tradicionais apresentadas podem ser questionadas por um ponto de vista naturalista, seja filosófico ou científico. Os componentes naturais do ser humano, segundo essa crítica, não seriam adaptáveis a nenhum projeto de moralidade. O homem, como ser natural, teria que lidar com impedimentos e restrições nas situações em que precisasse agir para o outro, praticar o que se chama de bem, cumprir um dever autonomamente, ou buscar a felicidade.

Antes da revolução provocada por Darwin, e mais de um século à frente do surgimento da ética evolucionista, um pensador como Arthur Schopenhauer, que pode considerar-se, num sentido largo, como um pensador naturalista, já era forte crítico das propostas de moralidade tradicionais, no sentido de que elas não seriam aplicáveis em um mundo real e, obviamente, ao indivíduo existente. Não haveria nada como uma autonomia da razão no mundo observável. Do ponto de vista schopenhauriano, face à premência da vontade de viver, não faria sentido propor qualquer tipo de moral baseada em argumentos abstratos, com os apresentados por Kant:

Ora, o que brota de tal fonte não tem nenhum valor moral. Daqui, segue-se que não podemos esperar da moral, nem em geral do conhecimento abstrato, a formação de nenhuma virtude autêntica; ela pode nascer apenas da intuição que reconhece no estranho o mesmo ser que reside em nós (Schopenhauer, 2004, p. 386).

Schopenhauer também questiona conceitos caros à ética utilitarista, como a felicidade. Sobre os ditames da vontade, o autor de *O mundo como vontade e representação* apresenta o sofrimento como inevitável ao ser humano. Segundo ele, o sofrer seria fruto do desejo. Como seres desejantes, sofreremos. Mas o fim do desejo, quando seu objeto é alcançado, não traria satisfação, mas outro desejo (após um curto estado de bem-estar identificado como felicidade). Ou então, após a realização de um desejo, o ser humano seria tomado por um tédio insuportável devido, exatamente, à ausência de novos desejos. Sobre as bases naturais, haveria uma estrutura fixa do ser humano, sofrida, entre o tédio e desejo (Schopenhauer, 2004, p. 325). A dor, portanto, não seria, necessariamente, resultado de situações empíricas da vida, mas intrínseca, teria a ver com nossas faltas e desejos (Schopenhauer, 2004, p. 331).

Nietzsche, no início discípulo de Schopenhauer, já no final do século XIX, intervém nesse debate se posicionando também contra os projetos éticos afamados. Defendeu a ideia de que todo discurso ético seria um acobertamento de uma vontade de poder. Não haveria nada como uma procura do "bem". Discursos morais, no fundo, esconderiam o impulso que todos os seres humanos têm em dominar os outros. A moralidade também ocultaria ressentimentos e inveja contra os mais fortes e perigosos – alvos da ira moral dos mais fracos. A ética não teria motivos racionais como queria Kant e mesmo os utilitaristas, mas razões emotivistas. Em acordo com Nietzsche, discursos éticos disfarçariam pulsões e instintos profundos de teor afetivo.

De acordo com Nietzsche, nem ações de caridade poderiam ser consideradas condutas éticas. Cada vez que ajudamos, na verdade, estaríamos aumentando nosso poder em relação àquele que necessita de algum auxílio. Os verdadeiros beneficiários de nossas ações de caridade seríamos nós mesmos:

Fazemos bem e queremos bem àqueles que já dependem de nós de alguma maneira (isto é, estão habituados a pensar em nós como suas causas); queremos aumentar seu poder, pois assim aumentamos o nosso, ou queremos mostrar a vantagem de estar em nosso poder – assim ficam mais satisfeitos com sua situação e mais hostis e belicosos com os inimigos de nosso poder (Nietzsche, 2005, p. 64).

Tais contestações à ética levantadas por Nietzsche e Schopenhauer possuem certas semelhanças com as objeções apresentadas pelo naturalismo científico contemporâneo. Principalmente, porque, no neodarwinismo, também não encontraria guarida fácil a conformidade dos seres humanos com preceitos éticos como: felicidade de um maior número, seguir normas por meio de uma vontade racional ou praticar ações virtuosas durante toda uma vida.

Interessado pela questão, Charles Darwin tratava a moralidade como um instinto social. Para o naturalista britânico, certas emoções morais teriam uma função repressiva; úteis para a organização das comunidades humanas. No mundo natural, moralidade seria uma quimera que só faria sentido quando observada por olhos humanos antropomorfizantes (Darwin, 2009, p. 83).

Alguns autores naturalistas contemporâneos apressam-se em constatar que as bases de uma ética não devem ser procuradas no mundo natural. Para Richard Dawkins, o egoísmo

implacável com relação à sobrevivência é a característica fundamental da natureza. Essa evidência, segundo ele, deveria ser levada em conta no momento de tentarmos elaborar qualquer tipo de projeto moral. Na natureza, atos para nós antiéticos, como a dissimulação, em muitos contextos, seriam fundamentais para a manutenção da vida. “Mas, na verdade, devemos esperar que surjam mentiras, fraudes e exploração egoísta da comunicação toda vez que houver conflito de interesses entre genes de indivíduos diferentes – o que inclui indivíduos da mesma espécie” (Dawkins, 2007, p. 136).

Na natureza, segundo certas concepções sociobiológicas, o egoísmo é necessário para a autopreservação de qualquer ser vivo. Caso os indivíduos de um grupo qualquer, como hábito, passem a ajudar outra comunidade em detrimento de si próprios, eles correm o risco de se extinguir. Isso se deve às próprias condições de escassez presentes na natureza e à tendência de todos os seres vivos, sem exceção, de se expandirem. Em resumo, a luta pela sobrevivência em ambiente de carência provocaria, imprescindivelmente, disputas. Seria impossível encaixar tal comportamento observável e inevitável nos modelos éticos conhecidos.

Na mesma direção, o psicólogo Steven Pinker vai além. Não é que a natureza não ajude: ela seria contrária ao que nós chamamos de ética. “A maioria das atividades que os guardiões da moral exaltam – ser fiel ao cônjuge, oferecer a outra face, tratar toda criança como alguém precioso, amar o próximo como a si mesmo – são ‘erros biológicos’ e totalmente antinaturais no resto do mundo vivo” (Pinker, 2004, p. 229). Para Pinker, convicções morais e mesmo definições de bem e mal possuem fundamentação evolutiva, neurobiológica, e seriam, no máximo, emotivistas. Nada teriam a ver com a busca da felicidade, virtudes, ou a diminuição do sofrimento das pessoas.

Mesmo sendo rival tanto de Pinker como de Dawkins com relação às ideias básicas da sociobiologia, o naturalista Stephen Jay Gould concorda com ambos se a questão é a falta de moralidade na natureza. Mas, segundo ele, ver algo como prevalência da crueldade no mundo natural é também uma interpretação antropomórfica:

A Moral é uma disciplina para filósofos, teólogos, estudiosos de humanidades, na verdade, para todos os seres pensantes. As respostas não serão simplesmente encontradas na natureza, e não devem e não podem emergir das informações da ciência. O mundo, em seu estado factual, não nos ensina como, com a nossa capacidade para o bem e o mal, deveríamos alterá-lo ou preservá-lo da maneira mais ética (Gould, 1992, p. 41).

Para Steven Pinker, temos que imaginar que a existência de elementos tidos como imorais, como a prevalência da violência, sejam uma regra imutável da natureza. De acordo com o psicólogo evolutivo, quanto mais uma comunidade humana está próxima do que pode se chamar de “estado de natureza”, mais violenta ela será. A civilização e a repressão de mecanismos naturais intrinsecamente agressivos é que tornaria o homem menos violento. “Na verdade, é a crença de que a violência é uma aberração que é perigosa, pois nos induz a esquecer como a violência pode irromper facilmente em lugares assintomáticos” (Pinker, 2004, p. 426).

Poderíamos concluir que, de um ponto de vista sociobiológico, não haveria espaço para uma moral genuína em bases naturais. Nós, humanos, só teríamos sobrevivido porque soubemos nos defender ou atacar com violência. A busca por alimento envolveu (e ainda envolve) o destruir de outras espécies. A conquista de território envolveu (e ainda envolve) mortes de indivíduos da mesma espécie. A questão é que para a sociobiologia tal comportamento agressivo teria uma base inata, não seria de aprendizado. A violência não seria apenas uma questão de escolha. Para Edward Wilson, pai da sociobiologia, atitudes violentas, quando for preciso, nos constituem geneticamente, enquanto humanos (Wilson, 2000, p. 255).

O potencial de violência e as predeterminações agressivas não significam que os humanos não ajudem uns aos outros. Mas, de acordo com Robert Trivers, mesmo nos comportamentos aparentemente altruístas, em que um indivíduo que faça determinado bem esteja correndo risco de vida para ajudar o outro, haveria um enorme ganho para a espécie que possibilita esse tipo de ação – em especial a humana. Um ato supostamente ético, na verdade, seria mais um comportamento subordinado à luta pela sobrevivência de uma espécie. Seu exemplo clássico é o de um homem que tenta salvar o outro do afogamento, aqui relatado por Edward Wilson:

Um homem está afogando, digamos, e outro homem salta para salvá-lo, apesar de ambos não terem qualquer relacionamento e não terem se conhecido anteriormente. A reação é tipicamente o que os humanos saudam como "altruísmo puro". No entanto, após alguma reflexão alguém pode ver que o bom samaritano tem muito a ganhar com seu ato. Suponhamos que o homem que se afoga tenha 50% de chance de afogamento se ele não for socorrido, enquanto o salvador tenha uma chance em vinte de morte. Imagine, ainda, que quando o salvador afoga a vítima também afoga, mas quando o salvador vive a vítima sempre é salva (Wilson, 2000, p. 120 – tradução minha).

Fazendo as contas, caso não ocorra tentativa de salvamento, há 50% de chance desse tipo de situação resultar em um óbito e outros 50% de não haver mortes. Mas caso exista o ato heróico, haveria 5% de chances de o caso acabar com dois óbitos e 95% de chances de não haver qualquer morte. O altruísmo, de acordo com certos autores, poderia ter então uma explicação matemática se o referencial for a sobrevivência.

Para poder ocorrer, de acordo com Trivers, o comportamento altruísta precisaria contar com, no mínimo, a concordância dos genes que os predeterminariam (Trivers, 1971, p. 46). De acordo com Trivers, portanto, uma das explicações para o comportamento altruísta seria a correlação de bens. Quem ajuda, no final das contas, seria ajudado. O ato cooperativo seria expressão de uma disposição calculista e não de um caráter generoso (Rosas, 2011, p. 309).

Em resumo, para certos ramos do neodarwinismo, em especial na sociobiologia, questões como atitudes éticas, na natureza, só teriam sentido se as espécies (ou genes) que possibilitaram uma ação altruísta fossem beneficiadas no final. Na ocorrência de atitudes supostamente altruístas, sempre haveria algum ganho em termos de sobrevivência. O indivíduo teria pouco espaço para ações em benefício apenas do outro, se sua própria espécie estivesse em risco. Esse

impedimento seria associado às origens evolutivas que, entretanto, permitem a colaboração intragrupo.

As descrições de mundo e vida da sociobiologia ferem profundamente os fundamentos propostos pela ética. Por exemplo, se houver algo predeterminado em nossas condutas tidas como morais, elas não se enquadrariam na proposta moral de Kant, que exige autonomia e racionalidade das ações. Uma predeterminação seria, no mínimo, um tipo bem especial de heteronomia, com força suficiente para destruir qualquer pretensão de tentar se exigir de alguém uma submissão livre a um imperativo categórico. Para o naturalismo contemporâneo, não haveria nada como uma liberdade pura, ou algo como o livre-arbítrio, no momento em que qualquer ser vivo, inclusive o humano, faz suas escolhas.

O mesmo se pode dizer com relação a certas ações boas, que não seriam frutos de um cultivo racional, como queria Aristóteles, mas, em parte, algo já presente em nossas estruturas corporais. De que valeria uma virtude se, de alguma maneira, não escolhemos completamente fazê-la? Ser virtuoso não estaria, completamente, sob nosso controle. Situação análoga para certas escolhas violentas; agir violentamente não seria apenas uma escolha pura. Já estaríamos com esses dispositivos no corpo, caso seja necessário utilizar-se deles. A depender do contexto, uma ação categorizada como um mal não seria uma opção racional, mas uma atitude irreflexiva e inevitável.

Com relação às éticas utilitaristas, do ponto de vista sociobiológico, quase necessariamente a felicidade de um grupo qualquer depende da exploração de outro grupo. A felicidade como meta só poderia ser colocada se desprezássemos os chamados animais irracionais. Mas o conceito de felicidade possui restrições que são anteriores ao advento da sociobiologia. Como já mostrou Schopenhauer, apostar na felicidade como objetivo de vida seria uma tentativa vã, devido às estruturas intrínsecas do ser humano.

Entretanto, nas sociedades humanas, a quantidade de ações altruístas parecem ser presentes e variáveis demais para serem consideradas apenas como uma simples vantagem adaptativa. Alguns autores do naturalismo, por exemplo, acreditam que o hábito de ajudar uns aos outros já ultrapassou as barreiras do natural e tornou-se uma possibilidade proporcionada principalmente pela civilização. Para Richerson e Boyd, por exemplo, a cooperação humana, devido à sua grande escala, só é possível quando se pensa que a cultura foi a causa última de uma psicologia inata (Abrantes e Almeida, 2011, p. 275).

Em concordância com Richerson e Boyd, Abrantes e Almeida afirmam que a genética não explicaria satisfatoriamente a cooperação entre pessoas estranhas (Abrantes e Almeida, 2011, p. 276). Para eles, também devem ser levados em conta outros fatores que fazem as pessoas agir colaborativamente. Como exemplo dessas causas, eles apresentam os mecanismos de agressão moral (situações em que há ataques contra indivíduos que não agem moralmente), seleção de grupo (indivíduos inadaptados, que insistem em desobedecer às normas instituídas, sofrem os custos da punição e têm menor probabilidade de deixar descendentes) e a marcação simbólica (tendência a agir conforme os valores essenciais do grupo).

Até mesmo a vergonha de ser rotulado como imoral dentro de um grupo de convivência seria considerada uma motivação para agirmos eticamente: "Sentimentos como a culpa e a vergonha tornam tão alto o custo da deserção para o indivíduo que a cooperação – agir de acordo com as normas – torna-se a opção mais racional" (Abrantes e Almeida, 2011, p. 282). A lista pode ser completada com os elementos apresentados por Trivers: parentesco; proximidade; recompensa; simpatia; simulações fraudulentas; medo de não ser beneficiado por atos morais dos outros, esforços para induzir amizade; culpa e hipocrisia (Trivers, 1971).

Porém, mesmo que Abrantes e Almeida tentem mostrar que a existência de ações altruístas saia do âmbito natural, o tipo de cooperação que eles descrevem está longe de ser considerada como uma atitude "ética", do ponto de vista das concepções tradicionais. Novamente, nos casos citados por esses autores, cairíamos em uma ação motivada apenas por heteronomia, o que não teria valor moral do ponto de vista kantiano. Agir por vergonha moral também estaria longe de configurar uma atitude virtuosa, levando-se em conta as éticas aristotélicas.

Analisando-se somente do ponto de vista do naturalismo, a suspeita final é de que a ética pode estar em desencontro com a vida como um todo. A sobrevivência parece implicar morte e violência. Para um ser vivo se manter ou mesmo gerar uma descendência, é preciso a ocorrência de uma série de ações tidas como imorais, como o assassinato e o egoísmo. O simples ato de buscar alimentos para a prole pode resultar em mortes e devastação. Ações altruístas ou de colaboração se dariam sobre esse pano de fundo amoral.

Mas, ainda dentro do naturalismo, haveria uma saída mínima, poderíamos dizer claudicante, para o que chamamos de ética. Curiosamente, a solução exige um ponto de vista subjetivo. Em uma interpretação atual de Trivers, Alejandro Rosas lembra que, apesar de haver, na natureza, elementos que implicam um comportamento biologicamente egoísta mesmo durante as condutas altruístas, isso não significa que os indivíduos cooperadores tenham motivações conscientes egoístas, muito pelo contrário (Rosas, 2011, p. 311). Rosas, portanto, admite que é necessário, para a existência de um comportamento cooperativo, de ganhos futuros para quem praticou a ação tida como altruísta. Mas, em sua interpretação de Trivers, a expectativa de benefícios futuros não seria uma condição necessária para que um indivíduo escolha comportar-se altruisticamente (Rosas, 2011, p. 311). Ou seja, um indivíduo, mesmo que só aja altruisticamente porque está predeterminado a fazê-lo dessa maneira, não teria consciência de que suas atitudes podem ser vantajosas no futuro – para sua espécie e mesmo para si mesmo. De um ponto de vista interior, portanto, ele poderia estar agindo eticamente ao não saber que está sendo beneficiado por seus próprios atos de colaboração.

Portanto, na impossibilidade de uma ética autêntica em bases naturalistas, seria necessária, para salvação das condutas morais, uma análise do que ocorre com os indivíduos em sua subjetividade. A ética seria uma possibilidade individual, apenas. Porém, as escolas naturalistas estudadas até aqui não tiveram como preocupação fundamental o ponto de vista subjetivo dos seres humanos. Do ponto de vista objetivo, todas as ações "éticas" teriam fundamentações egoístas. Como saída para esse impasse, será preciso invocar outras tendências filosóficas, que,

sem esquecer o mundo objetivo, dão a devida atenção ao que ocorre nos humanos de uma perspectiva subjetiva e existencial.

### **3 Dificuldades da ética em uma concepção existencialista do humano**

Podem até causar indignação hipóteses que reduzam condutas tidas como éticas ou heroicas a uma mera reação predeterminada por uma adaptação qualquer do corpo, de origem genética, situada em algum módulo cerebral, e subordinada à luta de todos os seres vivos pela sobrevivência. Pessoas que realizam atos de coragem são celebradas como se suas atitudes fossem resultado de algum tipo de decisão pura, autônoma, ou mesmo fruto do que se costuma chamar, do ponto de vista do senso comum, de livre-arbítrio. O paradoxo é que, de um ponto de vista interno, há uma intensa sensação de livre-arbítrio. Subjetivamente temos a impressão de sermos donos de alguma espécie bem forte de liberdade, e isso se choca com as teses de que os humanos possam ser, em grande medida, predeterminados em suas escolhas.

Para Thomas Nagel, caso a busca seja por modelos éticos, não haveria muito a fazer além de aceitar esse problema, admitindo a precariedade de nossas condições. As atitudes morais seriam sempre incompletas e imperfeitas. Por mais que tenhamos a impressão de que agimos por tal ou qual motivo, não teríamos acesso ao que é anterior à nossa subjetividade. Em um passo para trás de nossas impressões interiores, ainda não estaríamos em condições de estabelecer que mecanismos estão, exatamente, movimentando nossas ações. “A atitude certa, em filosofia, é aceitar metas que só de maneira fragmentada e imperfeita podemos atingir, e não podemos ter certezas nem mesmo que atingiremos tal coisa” (Nagel, 2004, p. 11).

De um ponto de vista interior, como falta o acesso ao que é anterior à subjetividade, não poderíamos oferecer nenhuma garantia absoluta com relação à forma como iremos ou não nos comportar ou o que estaria por trás de nossos atos. Haveria um eu inacessível que não obedece a regras e racionalizações. Mas a ética exigiria um escapar de si mesmo em direção a uma objetividade total, algo que pode ser inviável, segundo Nagel (Nagel, 2004, p. 09). De qualquer maneira, a noção de consciência poderia servir de contraponto à ideia de que seríamos predeterminados. De alguma maneira, a própria consciência de que nossos atos seriam limitados por uma predeterminação pode ser interpretada como uma espécie de liberdade – no mínimo, um distanciamento de uma ordem material.

Na perspectiva existencial, de Heidegger e Sartre, constituímos mundo e valores a partir das nossas escolhas. E a escolha seria inevitável. Mesmo a não escolha seria uma escolha. Decide-se a partir de um vazio sem qualquer prerrogativa. Nessa linha filosófica existencial, a consciência, na verdade, torna-se existência, com todos seus elementos, incluindo ter nascido de maneira involuntária, contingente, estar indissociavelmente no mundo, caminhar inapelavelmente para a morte e agir perante aos outros. O âmbito da escolha agora é o da singularidade e solidão. Existencialmente, o ser humano guia-se por meio de seu projeto pessoal. Mas esse ser humano

natural e existencial poderia agir eticamente? Qual a possibilidade de que suas escolhas sejam exclusivamente morais?

Jean-Paul Sartre, por exemplo, admite que a liberdade dos seres humanos não seria absoluta. Estaria sempre em uma "situação", em um contexto. A liberdade viria impregnada de biologia, história, valores sociais, etc. Nesse contexto, o vazio da liberdade seria turvo. A liberdade precisaria se dar sobre algo. Nesse sentido, não existiria a liberdade absoluta. Para Sartre, a liberdade, mesmo não sendo ilimitada, é o ser de nossa consciência (que se supõe, subjetivamente, ser livre). Por isso, dentro da consciência, haveria algo como ser livre. "Eis, portanto, nova questão: se a liberdade é o ser da consciência, a consciência deve existir como ser da liberdade" (Sartre, 2003, p. 72). Pode-se concluir, então, que ser livre, de um ponto de vista existencial, incluiria ter consciência de que não somos exatamente livres. Na consciência da não-liberdade absoluta estaria a liberdade.

Sartre parece falar de uma noção enfraquecida de liberdade, em comparação com uma pura razão autônoma. Seríamos livres, porém, em situação, em contraponto com processos naturais e, mesmo assim, apenas no sentido de que podemos ter consciência de que algo nos predetermina. Porém, a consciência, como afastamento, poderia ser um contraponto, mesmo que reduzido, às predeterminações. E, de um ponto de vista existencial, nossas ações não se dão como pano de fundo de uma natureza, mas sobre um vazio (mesmo que todos esses processos se deem sobre bases naturais).

Nesse vazio, o humano poderia ter algo como uma margem de manobra para atuar, enfrentando as amarras das predeterminações. De outra maneira, existencialmente, por meio de uma consciência em parte opaca a si mesma, alguém poderia se revoltar contra o que pede o corpo e cometer um ato parcialmente livre. Pode, por exemplo, sem qualquer interesse ou expectativa de ganho, abrir mão de algo muito importante para ele em benefício de um outro que não conhece. Portanto, a partir de nosso subjetivo, como existentes, nossas ações se dão sobre um nada. Por meio da angústia, percebemos o mundo como indeterminação. Nada teria valor *a priori*. As coisas só adquiririam significados a partir de nossos projetos. Fora isso, prevaleceria a gratuidade. É a partir dessa situação de jogados no mundo que precisaríamos, como humanos, buscar uma maneira de agir com relação aos outros.

Os reais motivos dessas ações sempre continuarão obscuros, porque nunca saberemos o que nos move, exatamente. Por trás de uma consciência que pensa estar agindo por meio do dever, por exemplo, pode haver uma sensação não percebida de culpa. Há o risco de a ação ser, também, uma vontade disfarçada de exercer algum poder sobre alguém. Além disso, devido às contingências do mundo, caso ajude alguém, não saberei se o outro irá realmente se beneficiar de minhas ações.

De um ponto de vista naturalista, toda ação altruísta seria consequência de predeterminações e ainda traria ganhos futuros para o indivíduo colaborador, sua comunidade, ou sua espécie. Mas, existencialmente, posso não ver as coisas dessa maneira. Subjetivamente, posso decidir tomar uma atitude qualquer por um dever que acredito ser racional. Além disso,

qualquer ato de ajuda ao outro não me traz qualquer prazer, muito pelo contrário. Também estaria livre da vaidade porque o outro que ajudo, supostamente, jamais saberá de minhas ações (e mais ninguém). Tenho a convicção, inclusive, de que não terei qualquer ganho com minha atitude. Em resposta aos impedimentos colocados pelo naturalismo, poderia considerar ética essa minha atitude? Existencialmente, é possível falar em ética?

Como resposta inicial a essas questões, do ponto de vista da existência poderíamos dizer que nada é ético em si. Não haveria nada como uma moral além do tempo e dos humanos. Só eu (em cada caso) teria a prerrogativa de considerar qualquer atitude ética ou não. Nesse sentido, Sartre, que nunca publicou uma obra sobre ética, coloca o peso das ações morais em cada um dos seres humanos, individualmente. "Assim, a primeira decorrência do existencialismo é colocar todo homem em posse daquilo que ele é, e fazer repousar sobre ele a responsabilidade total por sua existência" (Sartre, 2010, p. 26).

Nesse sentido não haveria nada como um imperativo categórico pairando além do tempo e do espaço, como queria Kant. A ação ética derivada de um imperativo precisaria se subordinar a uma ação humana. Também, por causa da absoluta gratuidade e contingência do mundo, não poderia dizer que minha ação ética traria mais felicidade ou seria mais útil para a maioria das pessoas. O resultado de minha conduta não estaria sob meu controle. Do ponto de vista das virtudes, essas também não teriam valor em si, independentemente do meu projeto no mundo.

Uma opção, para quem pretende salvar a moral, seria haver boas e claras regras, e segui-las e aplicá-las de forma a preservar a ética. Mas essa possibilidade pode ser barrada pelo fato de o existente não ser um mero aplicador de receitas. O ser humano transcende todas as possibilidades. Em cada uma de suas ações escolhe a si frente a possibilidades percebidas como infinitas. A ética tende a limitar os movimentos, e a existência a abri-los. Ambas não parecem se encaixar. Além disso, para Sartre, na total indiferença do mundo exterior, nada poderia ser considerado moral ou imoral sem as significações possíveis feitas a partir dos projetos individuais:

Assim, dá no mesmo embriagar-se solitariamente ou conduzir os povos. Se uma destas atividades vale mais que a outra, isso não será devido ao seu objetivo real, mas por causa do grau de consciência que se possua de seu objetivo ideal; e, neste caso, poderá acontecer que o quietismo do bêbado solitário prevaleça sobre a agitação vã do condutor de povos (Sartre, 2003, p. 675).

As escolhas, para Sartre, são sempre injustificáveis. E todas elas, sem exceção, partiriam de um ser humano livre, pois a liberdade é o ser do homem. Assim como em Kant, para Sartre também há uma liberdade de ação para o homem. Mas, ao contrário do que ocorre nas propostas éticas do pensador iluminista, para o existencialismo sartreano, o ponto de vista moral seria "consumido pela liberdade". Qualquer tipo de determinação moral destruiria a liberdade do homem, apesar de termos identificado essa liberdade como algo turvo. Segundo Yazbek:

Desse modo, talvez possa se identificar na liberdade sartreana uma espécie de resíduo distante do pensamento kantiano. Entretanto, em contraste com Kant, cumpre dizer que a liberdade em Sartre pode ser contradita por si mesma – na medida em que ela consome a si mesma – sem que isso venha a invalidar o absoluto categórico da liberdade (Yazbek, 2005, p. 143).

E seria nos momentos de angústia que o homem tomaria consciência de sua liberdade. Mais do que liberdade, percebe que é o nada que toma conta de sua consciência. E esse nada poderia significar uma multiplicidade (ou mesmo uma infinitude) de decisões a tomar, o que reduziria todas as possíveis escolhas éticas a apenas uma opção a mais. Seria impossível, fora do âmbito existencial, valorizar uma ação como mais moral do que outra. Nenhuma alternativa parece ser *a priori* privilegiada (Yazbeck, 2005, p. 154).

Nessa condição de liberdade asfixiante, qualquer proposta ética seria apenas mais uma maneira de viver para o existente. Não haveria fundamentações para qualquer ato. A ética só poderia se dar sobre a existência que, por sua vez, não possui qualquer justificativa anterior. O princípio da angústia se daria a partir da consciência da total falta de justificativas de nosso próprio nascimento. A angústia seria angústia de si mesmo. Nesse vácuo injustificável qualquer modelo ético patinaria no vazio.

Existencialmente, as condutas prescritas pelas éticas tradicionais seriam apenas uma possibilidade de ação à frente de nossa angústia. Não significariam nada sem a valoração pessoal. Radicalmente, não haveria fundamento para nenhuma de nossas atitudes, morais ou não. Se a liberdade subjetivamente percebida for absoluta, nenhum valor poderia ser objetivo (Yazbeck, 2005, p. 159).

A ética tradicional pretende-se como algo exterior ao homem. Mas, existencialmente, não existe esse puro exterior-coisa. O procedimento “ético” seria apenas um comportamento meu, decidido como tal, possível e contingente em meio à facticidade. Apenas o nada poderia nos obrigar a sermos éticos (Yazbeck, 2005, p. 147). Modelos éticos tradicionais, se encarados apenas de um ponto de vista exterior, seriam uma espécie de má-fé. Uma ilusão de que haveria um caminho melhor a seguir, um bem a alcançar independente de nossas decisões. Uma forma de ocultar a angústia em meio a regras de ação e valores, mesmo que tais mandamentos tenham uma suposta fundamentação que pode ser aceita pelo ser humano.

Portanto, não há qualquer imperativo categórico a seguir *a priori*, ou virtude a ser observada independente de sua significação dentro de um projeto pessoal, ou busca pela felicidade de maneira objetiva. Nenhum dos modelos éticos possuiria existência objetiva ou possibilidade de alcançar qualquer tipo de universalidade. Precisam ser “existencializados”, aceitos por um ser humano para se tornarem algo. Decisões morais e termos como bem, mal ou verdade seriam, no final das contas, como a arte: invenções. “Não existe nenhum meio de julgar. O conteúdo sempre é concreto e, conseqüentemente, imprevisível. Sempre haverá a invenção. A única coisa que conta é saber se a invenção que se faz é feita em nome da liberdade” (Sartre, 2010, p. 57).

Sartre, como se pode se perceber, não descarta cabalmente as condutas éticas. Apenas as coloca em um nível singularíssimo a ponto de serem incompatíveis com os projetos tradicionais. As teses do pensador francês não poderiam ser uma alternativa à interdição da moral insinuada pelo naturalismo. O mesmo poderia se afirmar de Martin Heidegger, precursor de Sartre. Heidegger também escreveu muito pouco sobre ética. Chegou a declarar que o tema não fazia parte de suas preocupações (Hodge, 1995, p. 9). Mas não é por isso que o assunto pode ser dispensado nos estudos heideggerianos. De acordo com Joanna Hodge, a ética é o problema definitivo do trabalho do autor alemão, apesar de não haver um reconhecimento neste sentido por parte dos estudiosos dos textos do autor de *Ser e tempo* (Hodge, 1995, p. 307).

Há várias maneiras de buscar uma análise da moralidade na obra de Heidegger. Por exemplo, como Sartre, ele via na cotidianidade automatizante e impessoal um impedimento para a realização de uma ética. Preocupava-se, em especial, com as consequências de um mundo dominado pela técnica (Hodge, 1995, p. 12). Mas Heidegger, admite Hodge, também nunca propôs uma ética positiva. Como autor existencial, Heidegger questiona as tentativas de aprisionar a moral em modelos inflexíveis. A ética dependeria de uma definição fechada para o que seria o ser humano. Entretanto, de acordo com as correntes existencialistas da filosofia, tal projeto é fadado ao fracasso porque o que constitui o ser humano é o vazio e a indeterminação. Seria impossível aplicar um projeto finalizado a um ser humano sempre em construção; como adaptar um modelo metafísico para alguém que está em aberto?

Assim, a questão de o que é ser-se humano é também irremediavelmente futura. A questão da ética, como questão levantada para seres humanos, é irremediavelmente futura em dois aspectos: quer em relação ao florescimento futuro dos seres humanos, como em relação à possibilidade futura da experiência do que será-se ser humano. Assim a questão ética parece estar indelevelmente marcada com a inflexão temporal "ainda não" (Hodge, 1995, p. 28).

Apesar das críticas aos sistemas éticos, Heidegger, entretanto, não nega que possa haver uma distinção entre bem e mal (Hodge, 1995, p. 98). Mas o autor prefere analisar *Dasein* em um nível mais profundo do que a deste tipo de distinção. Apenas a pré-compreensão de *Dasein* que possibilitaria, se for o caso, separar o bem do mal. Uma análise moral do pensamento de Heidegger precisaria então ir além de buscar definir o que seria certo ou errado. Seria preciso investigar as relações de *Dasein* com seu próprio ser. Uma possibilidade, no caso, seria interpretar uma decisão em direção à propriedade, à "cura", como algo moral. Ou seja, a escolha autêntica seria uma escolha ética.

Tal ideia já está presente na interpretação sartreana de Heidegger (Bornheim, 2003, p. 122) e é levantada também por Hodges: "Um regresso do ser traria a cura, uma nova relação entre a ordem e a desordem, entre mudança e renovação. Revelaria a transformação do que é ser-se humano. Isto seria uma recuperação da ética" (Hodges, 1995, p. 30). No vocabulário, de Heidegger, argumenta Hodge a favor de sua tese, haveria expressões muito próximas, por exemplo, do que se poderia chamar de ética cristã. A saber: "queda", "cura", "culpa", "querer ter consciência" ou "ouvir o chamamento" (Hodge, 1995, p. 300). O chamado da consciência heideggeriano, por esta interpretação, teria componentes morais. Mas como poderia a noção de propriedade ser uma determinação moral? Talvez no sentido de ser uma resposta à pergunta "como devo viver?" e não no sentido da preocupação com o outro.

Para Hodges, seria possível justificar a ética de diversas maneiras: como “ação moral universalizadora”; “apelo à tradição”; “apelo à diferença”; e “apelo ao interesse próprio”. Poder-se-ia dizer, ligando-se às análises de Aristóteles sobre a formação do caráter, que a ética se preocuparia com a formação dos seres humanos individuais (Hodge, 1995, p. 43). Heidegger, então, proporia um terceiro tipo de ética, que não se fundaria em juízos ou em ações. “O chamamento da consciência abre uma espécie de preocupação ética anterior a qualquer divisão entre uma preocupação com o julgamento e uma preocupação com a ação” (Hodge, 1995, p. 306). A ética heideggeriana teria a ver com a relação do ser humano consigo mesmo, de *Dasein* com seu próprio ser. Por isso, o alcançar da temporalidade originária seria considerado um movimento ético.

Há um terceiro modo de temporalidade, o da formação do caráter, no qual os indivíduos estabelecem uma relação consigo próprios e são bem sucedidos ou falham na modificação das suas disposições e comportamentos. Esta temporalidade da formação do caráter proporciona as bases para unir a capacidade de juízo e os eventos a serem julgados. Esta é a temporalidade básica do *Dasein* como processo da formação do caráter e autodescobrimento que fundamenta a temporalidade do juízo e a temporalidade da ação (Hodge, 1995, p. 305).

Mas o alcançar da temporalidade originária pode ser vedado aos seres humanos. Essa possibilidade se dá, por exemplo, com personagens literários, como o Riobaldo de *Grande Sertão: Veredas*, um jagunço fictício, que ao contar sua história, torna-se autêntico, sem pendências com o futuro, abandona uma vida que insistia em ser impessoal, compreende-se. Na temporalidade originária, Riobaldo funde passado, presente e futuro em sua existência. Para um ser humano de carne e osso, o futuro não seria antecipado em uma temporalidade originária. O futuro seria apenas uma possibilidade contingente, impossível de ser determinada. De acordo com Sartre:

Em suma, sou meu futuro na perspectiva constante da possibilidade de não sê-lo. Daí a angústia que descrevemos atrás e que provém do fato de que não sou suficientemente esse futuro que tenho-de-ser e confere seu sentido a meu presente: isso porque sou um ser cujo sentido é sempre problemático (Sartre, 2003, p. 183).

A própria condenação à liberdade não deixaria o homem encontrar e permanecer em um futuro originário. O futuro, de acordo com Sartre, sempre escaparia radicalmente do presente. Portanto, caso possa realmente ser interpretada como uma ética, a exigência de Heidegger com relação às decisões autênticas esbarraria com a própria indeterminação do ser humano e sua situação de perpétua impropriedade.

#### **4 Acenos a uma terceira posição: uma ética estilhaçada**

Uma busca por um modelo ético incontestável parece ser uma tarefa interdita. Face à história natural, violência e busca pela expansão seriam condições inerentes a todos os animais, inclusive o humano. Não faria sentido falar de uma conduta ética autêntica em um mundo marcado pela tentativa de sobrevivência e ameaça de escassez. Por outro lado, de um ponto de

vista existencial, não haveria nada como uma moralidade a ser seguida por todos, que não se subordinasse às escolhas individuais arbitrárias. Devido a objeções como essas, não só enfraquecemos os modelos de moralidade como atingimos uma aparente aporia. De um lado, a ideia de que exista algum tipo de liberdade forte é debilitada pelos últimos avanços científicos. Em contraposição, ideias meramente deterministas fraquejam frente ao ambiente existencial humano.

Mas há algumas aberturas nessa aparente situação impossível da ética quando se pensa em um ser humano natural e existencial. Por exemplo, a ética se alia à existência no sentido de que não podemos ser reduzidos apenas ao natural. Por outro lado, toda tentativa de conhecer o humano sem levar em conta as vozes que vêm do naturalismo será, no mínimo, fragmentária. Mas, ao aceitar passivamente essas considerações fatalistas, não estaríamos caindo em uma falácia naturalista, no sentido de que, se as coisas são de uma forma, por que elas devem continuar dessa mesma maneira?

Na tentativa de superar os impasses apresentados, uma primeira possibilidade poderia ser apostar na repressão das ações perigosas, já que não teríamos condições de fazer um homem moral satisfatório. Mas construir um modelo repressivo para que haja respeito entre os seres humanos não seria um projeto ético, mas, no máximo, uma conduta pragmática ou política. "Poder-se-ia dizer que quem precisa de normas tem a sua moralidade adormecida. Ideias como 'punição', 'castigo' etc. são jurídicas. Onde há punições não pode, claro, haver moralidade, mas simplesmente distribuição burocrática da violência" (Cabrera, 1989, p. 86).

Levando-se em conta essas propostas dos naturalistas, parece que o máximo que um modelo ético pode exigir para si mesmo é se contentar em ser, superficialmente, um contraponto a um mundo perigoso, contingente e habitado por seres potencialmente brutais. Operaríamos com uma margem de manobra bem menor do que a nossa ilusão de consciência nos mostra que temos. A liberdade de agir seria apenas um vetor, entre muitos outros. Algo distante das exigências das morais tradicionais.

Pelas linhas existenciais, os modelos éticos estariam jogados nas indeterminações e contingências do mundo. Uma ação socialmente considerada como ética seria apenas uma possibilidade entre outras. E aceitar tal conduta como moral dependeria do ser-no-mundo. Nenhum modelo ético pararia em pé por si só. E mesmo que o existente resolva tentar agir eticamente, por decisão individual, nunca teria certeza de se seu procedimento seria válido, face à opacidade frente a si mesmo. Estaríamos acuados entre predeterminações apontadas pelo naturalismo, desconhecimento de quem realmente somos, e o vazio da existência. A ética ficaria espremida entre esses espaços. Os modelos éticos tradicionais, como o imperativo categórico kantiano, o utilitarismo ou uma ética de virtudes, são destinados a um sujeito muito diferente do que os seres humanos apresentados por estas tendências do pensamento contemporâneo. E, algo mais intrincado: para sermos éticos, precisamos saber o que quer o outro. Mas o outro é ainda mais opaco do que nós, pois não temos acesso nem mesmo à sua subjetividade direta. Enfim, se

não sabemos nem mesmo quem somos, nem quem é o outro, como definir o modo de escolher, de maneira ética, atendendo aos interesses dele?

O resultado de todas essas ponderações seria a admissão de que não haveria saída para a moralidade, incompatível com a natureza e com a existência. No entanto, pensadores como Thomas Nagel condenariam esse tipo de abandono da ética. Para Nagel, uma estratégia errada da filosofia seria reduzir as coisas ao tudo ou nada, no sentido de que, se as coisas não podem ser perfeitas, elas deveriam ser deixadas de lado. Esse tipo de atitude, segundo ele, realmente inviabilizaria qualquer proposta moral (Nagel, 2004, p. 208).

Admitida a precariedade da ética e com os modelos de ser humano apresentados aqui, seria preciso, então, começar de novo. Iremos recuperar – de uma maneira provisória – o princípio utilitarista de Stuart Mill para traçarmos, mesmo que opacamente, um objetivo para a ética: a busca pela ausência da dor e o evitar da privação do prazer. Nesse caso, pode-se imaginar, em um sentido moral, que a busca do bem-estar deveria estar direcionada ao outro. Nagel, por exemplo, considera esses princípios de dor e prazer de difícil questionamento (Nagel, 2004, p. 239). Pode-se, entretanto, argumentar que a dor seria inevitável, intrínseca à vida, de maneira que até essas propostas éticas que pleiteiam a diminuição da dor seriam vãs. Mas aí voltaremos à questão apontada por Nagel: teria que ser assim, tudo ou nada? Já que não podemos nos livrar definitivamente da dor, não podemos e nem devemos fazer nada contra ela?

Em segundo lugar, poderíamos dizer que, frente às dificuldades apresentadas, poderíamos abrir mão de fundamentar a moral como uma totalidade. No máximo, poderíamos falar de regras de moralidade sobre uma base imoral. A ética, então, seria a tentativa de definir algumas regras no meio de um ambiente de guerra. Mas não haveria bandeiras brancas porque se trata da própria vida. O combate é contingente e já sabemos seu fim: o aniquilamento de todos, mesmo os vitoriosos, por meio da morte natural do corpo consciente. A nossa violenta base natural não pode ser simplesmente extirpada para que, em seu lugar, seja construída uma moralidade. Do ponto de vista da existência, o outro é um foco de conflitos e não apenas um ser humano a ser ajudado. Temos de nos contentar, então, com uma ética fraca, imperfeita e hipócrita, mas que possa ser superficialmente aplicada. Nenhum de nós suportaria uma ética radical. Sobra, então, uma ética estilhaçada.

Nessa condição humana de conflito intrínseco, a ética não seria uma atitude perante a vida como um todo. Poderia ocorrer apenas em relação a uma situação ou outra, fragmentariamente. Talvez uma pequena e aparente ajuda anônima ao outro, por suposto dever, contra inclinações egoístas, sem qualquer garantia de êxito, sem a certeza de que seja uma ação ética, e em um ambiente perigoso. Buscar minimizar a dor do outro apesar de sabermos que as ações só poderiam ser consideradas éticas de um ponto de vista externo e mesmo na superfície da subjetividade. Profundamente, tudo permaneceria turvo. Não sabemos exatamente por que escolhemos assim ou assim. Mesmo da perspectiva individual nunca enxergaremos, com certeza, se agimos ou não de uma maneira moral.

Ações éticas serão pequenas, de caráter duvidoso, e sem garantias de serem bem-sucedidas. Um cuidado com o outro que, na verdade, por mais que sintamos internamente estarmos bem intencionados, poderá até machucá-lo, pois nunca o conheceremos satisfatoriamente e nunca o livraremos de sua condição terminal, sofrida e angustiante. Após ter nascido, não haveria saída para estabelecermos ou vivermos em uma ética inapelável. A moralidade também se posicionaria de forma contrária ao que é muito forte em cada um de nós: a compulsão a sobreviver, procriar e dominar o outro. A partir do momento que estamos vivos, não somos mais capazes de fazermos escolhas completamente éticas. Ao mesmo tempo, todos os valores caem frente ao que é existencialmente indeterminado em nós. Por essas questões, todas as nossas decisões sempre foram e sempre serão turvas.

A ética, construção inegavelmente humana, conseqüentemente indeterminada e finita, seria um esforço de se tentar viver com o outro e, mesmo negando todos os instintos fundamentais para a manutenção de nossa vida, não machucá-lo. Em certos momentos mínimos, conseguiríamos agir assim, mas, na maioria das vezes, nas grandes decisões, não costumamos ser éticos. Por isso estamos vivos.

## Referências

### Artigos de periódicos:

TRIVERS, Robert. 1971. The Evolution of Reciprocal Altruism. *The Quarterly Review of Biology*, Chicago, The University of Chicago Press **46**(1):35-57.

### Livros:

ARISTÓTELES. 2001. *Ética a Nicômacos*. Brasília, Editora UnB.

BORGES, Maria de Lourdes; DALL'AGNOL, Darley; DUTRA, Delamar. 2003. *Ética*. Rio de Janeiro, DP & A Editora.

CABRERA, Julio. 1989. *Projeto de ética negativa*. São Paulo, Edições Mandacaru.

DARWIN, Charles. 2009. *A origem das espécies*. São Paulo, Editora Escala.

DAWKINS, Richard. 2007. *O gene egoísta*. São Paulo, Companhia das Letras.

GOULD, Stephen Jay. 1992. *A galinha e seus dentes*. São Paulo, Paz e Terra.

HEIDEGGER, Martin. 2006. *Ser e tempo*. Petrópolis, Editora Vozes.

HODGE, Joanna. 1996. *Heidegger e a ética*. Lisboa, Instituto Piaget. (Coleção Pensamento e Filosofia).

KANT, Immanuel. 2009. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Porto Alegre, Discurso Editorial.

MILL, John Stuart. 2000. *A Liberdade/Utilitarismo*. São Paulo, Martins Fontes.

NAGEL, Thomas. 2004. *Visão a partir de lugar nenhum*. São Paulo, Martins Fontes.

- NIETZSCHE, Friedrich. 1998. *Genealogia da moral*. São Paulo, Companhia das Letras.
- NIETZSCHE, Friedrich. 2005. *A gaia ciência*. São Paulo, Companhia das Letras.
- PINKER, Steven. 2004. *Tábula rasa*. São Paulo, Companhia das Letras.
- ROSA, João Guimarães. 1988. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira.
- SARTRE, Jean-Paul. 2003. *O ser e o nada*. Petrópolis, Editora Vozes.
- SARTRE, Jean-Paul. 2010. *O existencialismo é um humanismo*. Petrópolis, Editora Vozes.
- SARTRE, Jean-Paul. 2003. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis, Editora Vozes.
- SCHOPENHAUER, Arthur. 2004. *O mundo como vontade e representação*. Rio de Janeiro, Contraponto Editora.
- WILSON, O. Edward. 2000. *Sociobiology – the new synthesis*. Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press.

#### **Capítulos de livros:**

- ABRANTES, Paulo; ALMEIDA Fábio. 2011. Evolução humana: a teoria da dupla herança. In: ABRANTES, Paulo (org.). *Filosofia da biologia*. Porto Alegre, Artmed Editora.
- ROSAS, Alejandro. 2011. Ética evolucionista: o enfoque adaptacionista da cooperação humana. In: ABRANTES, Paulo (org.). *Filosofia da biologia*. Porto Alegre, Artmed Editora.

#### **Citações de site:**

- YAZBECK, André Constantino. A ressonância ética da negação em Sartre (considerações sobre liberdade, angústia e valores em *L'être et le néant*). Cadernos de Ética e Filosofia Política. São Paulo, fev. 2005. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/df/cefp/Cefp7/yazbek.pdf>>. Acesso em: 20 dez. 2010.