



Este trabalho está licenciado sob uma [Licença Creative Commons Attribution 3.0](#).

This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 3.0 License](#).

Fonte: <http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/fsu.2012.132%28suppl%29.06>.

Acesso em: 07 jan. 2014.

Impossibilidades da moral: filosofia da existência, naturalismo e ética negativa

Impossibilities of Morals: Philosophy of Existence, Naturalism and Negative Ethics

Julio Cabrera¹
Universidade de Brasília

Resumo

Este texto dedica-se a defender a tese da impossibilidade da moral. Para isso, discute diferentes posições sobre a moralidade, como a naturalista de Adriano Naves de Brito e a existencialista de Zeljko Loparic, estudando seus aspectos de diferenciação, mas igualando-as entre si e com perspectivas metafísicas tradicionais por defenderem uma posição afirmativa da moral, cada uma a partir de suas próprias coordenadas. O propósito do artigo será defender a posição negativa. A partir dela, não faz sentido falar em existência da moral, pois os seres humanos estão moralmente inabilitados. Ela defende que, uma vez que a questão da moralidade implica que o dever moral deva ser observado em todas as situações pelas pessoas, não há possibilidade de os seres humanos cumprirem deveres morais. O que determina a impossibilidade de comportamentos genuinamente morais é a desvalia da condição humana, pois ela está sujeita originalmente ao sofrimento e a inúmeros fatores desfavoráveis para que a moral seja possível.

Palavras-chave: ética negativa, naturalismo, existencialismo.

Abstract

This text is dedicated to defend the thesis of the impossibility of morals. For this, it discusses different positions concerning morality, like the naturalistic position of Adriano Naves de Brito and the existentialist position of Zeljko Loparic, concerning to identifying each other from the point of view of the defense of an affirmative position on morals. The purpose of the text is to defend the negative position. From it, doesn't make any sense defending the possibility of morals, because human beings are morally disqualified. It says that, once moral is an issue that ought to be observed by people in all situations, there is no possibility for the human beings to observe moral obligations. What determines the impossibility of genuine moral behavior is the moral and sensitive worthlessness of the human condition, originally

¹ Professor titular Departamento de Filosofia, Universidade de Brasília. Atualmente pesquisa em éticas negativas, filosofias da linguagem (conceitos e imagens, cinema e filosofia) e filosofia latino-americana. Autor de "Margens das filosofias da linguagem" (2003), "O cinema pensa" (2006) e "Diário de um filósofo no Brasil" (2010). Universidade de Brasília. Campus Universitário Darcy Ribeiro, 70910-900, Brasília, DF, Brasil. E-mail: kabra7@gmail.com.

subjected to suffering and countless unfavorable factors to the realization of morals.

Key words: negative ethics, naturalism, existentialism.

Sintomas europeus da impossibilidade da moral: as condições existenciais e naturalistas da impossibilidade

Nesta primeira seção, eu quero me referir a duas linhas de filosofia europeia² contemporânea que, a meu ver, chegam ao mesmo tempo na tese que denomino de “impossibilidade da moral”; elas o fazem através das suas respectivas concepções do humano. Por “impossibilidade da moral” não entendo qualquer obstáculo na *formulação* das exigências morais, mas aponta para a dificuldade insuperável de seres como os humanos de satisfazer essa exigência. Propositamente não digo “de satisfazê-la plenamente” porque parto da premissa das exigências éticas serem mandatórias e não poderem ser partidas pela metade: assim, não posso dizer que sou ético com algumas pessoas mas não com outras, em algumas circunstâncias, em alguns momentos, mas não em outros, etc; a ética me exige ser ético com todos em todo momento, lugar e circunstância; não é algo que possa ser distribuído ou negociado. Ora, o projeto moral tradicional se apoiava numa concepção do humano como agente racional, consciente, deliberativo, livre e responsável, capaz de autocontrole e de abertura aos interesses alheios; este conceito de humano liga-se com a famosa categoria de “pessoa”, com sua “dignidade” como “fonte de valores”; esta visão do humano é aquela que, segundo creio, as duas linhas filosóficas contemporâneas a que quero me referir contestariam de maneira radical.

A primeira linha europeia contemporânea a que me refiro é a Analítica da Existência de Heidegger. Eu lamento que esta referência a Heidegger seja com muita frequência rejeitada em virtude do estigma do seu nome pelo menos no contexto de discussões morais (Cf. Farias, 2010); ao mesmo tempo compreendo perfeitamente que isso aconteça; mas Heidegger é um pensador do humano demasiado importante para ser deixado de lado, especialmente importante por fornecer categorias desconstrutivas da noção metafísica de pessoa. O humano como Dasein – na expressão famosa de Heidegger – não se constitui como pessoa, sujeito, consciência, liberdade ou “agente moral”.

As ferramentas heideggerianas que permitem desconstruir a noção tradicional de pessoa (ser-no-mundo, cuidar-se de, pré-compreender, linguagem como habitat, temporalidade da existência, ser-para-a-morte, entre outras), estão desenvolvidas no livro *Ser e Tempo* (Heidegger, 2006a) e outros escritos dessa mesma época (como *Conceitos Fundamentais da Metafísica* (Heidegger, 2006b). Seria impossível desenvolver em espaço limitado todo este arcabouço de existenciais – já que não categorias, expressão que Heidegger rejeita por objetivante e sujeita ao pensamento metafísico tradicional – de maneira que tentarei expor a questão de maneira resumida e simplificada ao extremo.

Dasein é um “modo de ser” peculiar caracterizado por não possuir um ser já dado que possa ser descrito, mas um ser em cujo ser está em questão esse mesmo

² Não devo ser criticado por falar em “filosofia europeia”, sendo que os próprios filósofos europeus falam em “Niilismo europeu” (Nietzsche), “Crise das ciências europeias” (Husserl). De todo modo, creio ser importante usar a expressão “filosofia europeia” para mostrar que ela não é redundante, que existe filosofia em toda a extensão do globo terrestre.

ser; um ser, pois, que terá de constituir-se através de escolhas; ao mesmo tempo, Dasein está lançado gratuitamente nesse mundo que ele terá que constituir (“mundo” não é, para Heidegger, um espaço objetivo, mas já o habitat de ações e atitudes existenciais no qual Dasein se constitui); mundo não é lugar tranquilo, mas inóspito, onde Dasein terá que fazer seu próprio ser através de escolhas dramáticas e inseguras, sem qualquer referencial transcendente que lhe guie de maneira segura e confiável; estas decisões vão constituindo a própria singularidade de Dasein, resolvendo-o em seu ser-para-a-morte, naquilo que ninguém poderá fazer por ele; mas trata-se de uma singularidade fluída e passageira, nunca plenamente constituída por um suposto “mundo externo”, nem referida a uma “interioridade” insondável. Desta forma, Dasein jamais esteve numa situação cartesiana, trancafiado num cogito e pensando em como chegar ao mundo; ele é ser-no-mundo desde sempre, está aí desde sempre, jogado no meio das coisas; tampouco é consciência intencional apontando para correlatos intencionais, como em Husserl (1970), mas um ser que se cuida, que se compreende e fala, que se faz a si mesmo no compreender e falar; e, especificamente, um ser que se comporta a respeito de si, que faz projetos, que é projeto.

Um ser assim concebido nunca conseguiria subordinar-se a qualquer normatividade extrínseca a seu fazer-se; e especificamente, a qualquer normatividade moral. Não que Dasein se comporte imoralmente, porque isto seria manter-se ainda dentro do rádio de influência da moralidade; tampouco significa que Dasein não leve em conta articulações morais – bem, mal – em sua empreitada de fazer-se a si mesmo em seu projeto singular; elas podem ser consideradas no meio de outros elementos existenciais, mas sem que elas ocupem lugar de privilégio ou de tribunal externo de última instância das suas ações, como uma espécie de normatividade absoluta e mandatária – tal como a moralidade tem sido regularmente concebida. O prioritário será o ter de ser, a autodeterminação e a autoconstituição, e não a submissão a normas como sistemas de comportamento, ou regras de ouro, ou códigos de conduta padrão, na forma de imperativos categóricos ou de regras que visem à felicidade do maior número. Se a determinação do humano mediante estas categorias constitui uma “pessoa humana”, vê-se claramente como a noção de Dasein deve afastar-se radicalmente desta noção tradicional.

Tampouco é, portanto, Dasein capaz de sustentar qualquer “dignidade”; pois, de certa forma – e isto pode contribuir bastante para a impopularidade do pensamento de Heidegger - seu estar jogado já aí no mundo constitui, de alguma forma, uma situação desde sempre “indigna”; também Dasein é, certamente, criador de valores, mas não como fonte livre e plenamente responsável, mas como ser finito desde sempre obrigado a gerar valores apenas para poder desenvolver-se como existência projetiva, não como uma “opção livre”, nem para criar o mundo superior da “cultura”. (Aqui pode-se lembrar a famosa polêmica de Heidegger com Cassirer em Davon na década de 1930, tão bem narrada por Safranski na sua biografia de Heidegger). Nenhum “bem cultural” poderia isentar Dasein da sua árdua tarefa de fazer-se na sua solidão compreensiva de si mesmo.

Creio que fica claro, nesta sucinta exposição, que concebendo o humano como Dasein, ele não pode ser agente moral no sentido da moral tradicional; não apenas porque seu agir projetivo pode fazer Dasein transgredir normas morais, mas, de modo radical, porque um ser empenhado nessa empreitada de auto-fazer-se e se autocompreender não está em condições de deixar sua conduta ser determinada por qualquer norma externa ao próprio procedimento de autoconstituição; Dasein não se comporta imoralmente; ele simplesmente não pode ter a moralidade – em sentido tradicional – como horizonte. Estas ferramentas reflexivas devem conduzir, pois, à impossibilidade da moral tal como foi antes apresentada (não como uma

incompreensão da sua formulação, mas como uma profunda impossibilidade de realização efetiva).

A segunda linha que se opõe radicalmente às éticas tradicionais pelo viés do repensar o humano (e que levaria igualmente a uma “impossibilidade da moral” no sentido apontado) eu vou chamar aqui de “naturalista” de maneira um pouco vaga, para referir-me àquelas teorias que concebem o humano como um animal sujeito às leis naturais como outro qualquer, dentro de uma visão materialista e evolucionista, o que não exclui o apontar diferenças e peculiaridades do humano. Poderíamos referir-nos à noção de humano que surge em todas as disciplinas que atualmente têm algo a dizer acerca das relações entre biologia e cultura, tais como a ciência cognitiva, a neurociência, a genética do comportamento e a psicologia evolucionista (Cf. Pinker, 2004, cap. 3).

Antes de descrever esta noção naturalista do humano, tem que ser observado que se trata de uma linha fortemente antagônica da existencial heideggeriana. Influenciado por Husserl, Heidegger se pronuncia, já no início de *Ser e Tempo*, contra qualquer tentativa da biologia, da psicologia ou da antropologia de “naturalizar a existência”, no sentido de dar a Dasein alguma explicação baseada em fatos naturais ou sociais; a sua ideia é que Dasein não é movido a agir pela influência de fatos que não tenham sido já posicionados dentro de um projeto de existência; nenhum fato científico-natural ou social poderia simplesmente cair na cabeça de Dasein com o intuito de caracterizá-lo em seu modo de ser e de agir; para Heidegger, Dasein não está submetido primariamente a coações causais que ele não reconsidere já desde seu projeto de fazer-se; se há leis naturais ou sociais que o humano “segue”, tratar-se-á de leis que Dasein tem que incorporar em seu projeto de ec-sistir – no sentido literal de “expulsar para fora” - dentro do qual, aquelas leis encontram sua significação e relevância.

A concepção naturalista de ética pode ter seu clássico num pensador como Nietzsche, na medida em que este se propôs entender a moralidade como fenômeno natural dentro de um projeto genealógico³; mas aqui me interessa mais apontar para posturas naturalistas contemporâneas, e particularmente contemporâneas da obra de Heidegger e da postura existencial. Possivelmente uma obra já clássica onde se visualiza claramente o problema de uma aparente impossibilidade da moralidade em bases naturalistas seja o livro “O gene egoísta” de Dawkins (2007), que tomo como primeira referência para introduzir a questão. Trata-se, é claro, de uma opção que não pretende ser plenamente representativa, mas apenas ilustrativa de um ponto de vista sobre o humano segundo o qual as propriedades e comportamentos humanos são frutos da evolução, e pelas leis da evolução terão que ser entendidos, descartando-se então qualquer origem supranatural dos mesmos, ou qualquer possibilidade do humano pairar por cima das leis naturais num mundo transcendente ou espiritual, já que o próprio mundo da cultura surge a partir de categorias naturalistas e evolucionárias (aceitando-se, isso sim, uma intensa interação entre natureza e cultura, até o ponto da diferença tender, em muitos casos, a minimizar-se).

Estamos aqui, pois, nas próprias antípodas da concepção existencial heideggeriana, claramente não naturalista; mas precisamente por isso torna-se interessante apresentar ambas como chegando na “impossibilidade da moral” por vias completamente diferentes. Assim como naquela outra abordagem, o humano estava demasiado ocupado na tarefa de autoconstituição existencial como para deixar-se determinar por categorias morais externas ao fazer-se, na concepção naturalista o

³ Cfr. Nietzsche (1992, cap. 5), “Contribuição à história natural da moral”.

humano está demasiado ocupado na tarefa de sobreviver e reproduzir seus genes como para atender aquelas articulações morais. O tempo e o esforço que, na empreitada existencial, roubavam a possibilidade de uma determinação moral das ações, na empreitada naturalista são roubados pela árdua tarefa de sobreviver num mundo árduo e competitivo; e se estamos aqui hoje é porque fomos biologicamente bem-sucedidos. À primeira vista, parece plausível pensar que nem sempre as estratégias de sobrevivência deverão compatibilizar com as exigências morais; pode-se pensar que uma espécie demasiado preocupada em tarefas altruístas e sacrificadas corra risco de extinção num mundo como o nosso. Esta é precisamente a linha geral de pensamento de Dawkins, entre muitos outros.

Para ele, a unidade fundamental da seleção não é a espécie nem o indivíduo, mas o gene, a unidade da hereditariedade. “Sustentarei a ideia de que uma qualidade predominante que se pode esperar de um gene bem-sucedido é o egoísmo implacável” (Dawkins, 2007, p. 39), embora “existem circunstâncias especiais em que um gene pode atingir mais efetivamente seus próprios objetivos egoístas cultivando uma forma limitada de altruísmo...” (Dawkins, 2007, p. 39). Assim, “o amor universal e o bem-estar da espécie como um todo são conceitos que simplesmente não fazem sentido do ponto de vista evolutivo” (Dawkins, 2007, p. 39). Na verdade, esta linha de pensamento coloca em termos modernos uma antiga intuição de muitos pensadores tradicionais (desde os estoicos até Kant) quando eles frisam que há um inicial conflito entre moralidade e natureza; Dawkins escreve:

Se o leitor desejar, como eu, construir uma sociedade em que os indivíduos cooperem generosa e desinteressadamente para o bem-estar comum, ele não deve esperar grande ajuda por parte da natureza biológica. Tratemos então de ensinar a generosidade e o altruísmo, porque nascemos egoístas (Dawkins, 2007, p. 40).

Neste viés, a “impossibilidade da moral” refere-se a uma pretensa moralidade baseada na natureza; a concepção naturalista e evolucionista do humano aponta para o fato da natureza obstaculizar sistematicamente a moralidade, de tal forma que toda ela só poderia surgir de um imenso esforço antinatureza sem qualquer garantia de sucesso.

Segundo este autor, somos um tipo de máquina de sobrevivência dos genes; porém, ele se recusa a ser considerado um “determinista”, na medida em que as máquinas de sobrevivência humana possuem certa capacidade de independizar-se dos comandos dos genes (por exemplo, na decisão de não ter filhos, ou de sacrificar a própria vida, etc). A “impossibilidade da moral” na linha naturalista não significa, então, determinismo biológico, mas o fato dos humanos ter que inventar a moralidade dentro de um contexto não moral, de pura sobrevivência; como na linha existencial, a moralidade não desaparece, mas fica subordinada a outro fator mais poderoso que a coloca constantemente em risco. Pois as máquinas de sobrevivência se enfrentam umas com as outras em lutas sem quartel; entretanto, trata-se de lutas inteligentes, onde os adversários são capazes, por exemplo, de evitar uma luta demasiado custosa e esperar sua melhor oportunidade; lutas durante as quais mesmo comportamentos altruístas podem aparecer, mas como peças de um mecanismo não norteadas pela moralidade, mas pela sobrevivência. “Todo gene para a indulgência excessiva é imediatamente punido [...] Todo sistema altruísta é inerentemente instável, pois se expõe ao abuso por parte dos indivíduos egoístas, sempre prontos a explorá-lo” (Dawkins, 2007, p. 217-218).

A vida em grupo, com seus comportamentos cooperativos é, neste viés, uma estratégia de sobrevivência mais do que um anseio moral: “Os benefícios que um indivíduo egoísta pode supostamente extrair da vida em grupo constituem uma

lista muito variada” (Dawkins, 2007, p. 291); para muitos animais, caçar em grupos é mais vantajoso e menos dispendioso do que caçar sozinho, embora tenha depois que dividir o alimento; a proteção contra os predadores comuns pode ser outro motivo da formação de grupos. “Podemos esperar, portanto, que o altruísmo recíproco tenha desempenhado um papel importante na evolução humana” (Dawkins, 2007, p. 323). Dawkins mostra como a competitividade no nível genético continua a mesma no mundo dos “memes”, um novo tipo de replicador que funciona como uma unidade de transmissão cultural: “Se um meme dominar a atenção de um cérebro humano, tem que fazê-lo à custa de memes ‘rivais’” (Dawkins, 2007, p. 337). Mas ele insiste em que não há aqui determinismo: “Temos o poder de desafiar os genes egoístas que herdamos e, se necessário, os memes egoístas com que fomos doutrinados [...] Somos os únicos na Terra com o poder de nos rebelar contra a tirania dos replicadores egoístas” (Dawkins, 2007, p. 343).

Steven Pinker descreve em cores vivas a “impossibilidade da moral” em termos naturalistas, embora num viés crítico:

George Williams, o reverenciado biólogo evolucionista, descreve o mundo natural como ‘flagrantemente imoral’. A seleção natural, desprovida de providência ou solidariedade, ‘pode honestamente ser descrita como um processo de maximizar o egoísmo míope’. Com todas as desgraças infligidas por predadores e parasitas, os membros de uma espécie não demonstram piedade por seus semelhantes. Infanticídio, assassinato de irmãos e estupro podem ser observados em muitas espécies de animais; a infidelidade é comum até nas espécies consideradas monogâmicas; o canibalismo pode ser esperado em todas as espécies que não são estritamente vegetarianas; a morte em lutas é mais comum na maioria das espécies animais do que nas mais violentas cidades americanas” (Pinker, 2004, p. 228-229).

Podemos tentar resumir a tese da “impossibilidade da moral” em vieses existenciais e naturalistas da seguinte maneira: a moralidade não é originária nem norteadora, mas fatalmente secundária e subordinada a outros processos (o fazer-se a si mesmo e a sobrevivência competitiva) que não dão a ela nenhuma garantia de realização, na medida em que ações morais são transversais a outros movimentos, da existência ou da vida natural.

Dois tentativas brasileiras de possibilitar uma moral, existencial e naturalista, da moral: Loparic e Naves

Na minha leitura, filosofias da existência e filosofias naturalistas devem conduzir a teses da impossibilidade da moral ou da sua difícil implementação, baseadas em suas respectivas concepções do humano; na linha existencial, Dasein está demasiado ocupado em seu fazer-se no mundo, dentro do qual a moralidade seria apenas mais um elemento desse fazer-se, e não o referencial normativo externo que tendeu tradicionalmente a ser; na linha naturalista, porque o humano se desenvolve segundo leis evolutivas onde a moralidade é apenas um fator entre outros desse processo, em si mesmo valorativamente cego e sem télos moral algum. Porém, tanto a filosofia da existência como o naturalismo, frequentemente recuaram diante destas consequências extremas e desagradáveis das suas respectivas empreitadas, e tentaram reconstruir algum tipo de projeto moral agora não mais em bases tradicionais, mas em suas próprias bases (existenciais ou naturais).

O filósofo naturalizado brasileiro Zeljko Loparic, numa série de artigos curtos⁴, tem apresentado o que seria uma ética de base heideggeriana: “Muitos criticaram Heidegger por nunca ter proposto uma ética. Ser e Tempo contém, entretanto, uma teoria do existir humano que pode ser lida como uma ética” (Loparic, 2003, p. 18). É claro que essa ética não é “infinetista” (na terminologia de Loparic), mas uma aceitação radical da finitude. Vimos que Dasein é projeto de fazer seu ser, mas precisamente essa empreitada pode ser vista, segundo Loparic, em termos éticos: “Ética que não pergunta mais: que devo fazer para ser digno de ser feliz? E sim: como deixar acontecer, estando-aí no mundo, o que tem-se-ser?” (2003, p. 18). Ele vê o “ter-de-ser” heideggeriano como uma tradução desconstrucional do conceito metafísico de “dever” (Loparic, 2003, p. 19). “O ter-que-ser não nos é prescrito por uma lei moral. Ele nos é imposto pelo nosso ser ele mesmo” (Loparic, 2003, p. 19). “Na ética de Ser e Tempo, não há prazeres a buscar, bens a realizar, normas a cumprir, mas um chamamento a seguir, o do a-ser transiente que deixa ser” (Loparic, 2003, p. 21).

Dasein é, pois, “responsável no sentido de ser, ele mesmo, a condição de possibilidade do ‘moralmente’ bom e mau, isto é, ‘da moralidade em geral e das suas formulações faticamente possíveis” (Loparic, 2003, p. 22). No artigo especificamente dedicado à noção de “responsabilidade”, Loparic refere-se a compromissos ontológicos e ônticos de Dasein, com o qual mostra que as entendidas corriqueiramente como “obrigações morais” são efetivamente atendidas numa ética existencial do “deixar-ser”, do não suprimir, do cuidar e do atender: “No nível ontológico, a responsabilidade de responder pela diferença ontológica como tal implica a tarefa de ser-o-Ai extático de todos os entes, à luz da possibilidade de não mais ser” (Loparic, 2003, p. 33). Mas isto não significa nenhum descuido pelas coisas ônticas: “a responsabilidade para com o sentido do ser estende-se, necessariamente, à responsabilidade para com a presença concreta dos outros seres humanos e das coisas” (Loparic, 2003, p. 39-40), tais como cuidar dos outros nos responsabilizando pela sua transcendência, ou agir como membros de uma comunidade, etc. Estas obrigações não são originárias, mas são legitimamente derivadas do sentido original da responsabilidade. Assim, Dasein não estaria sujeito à normatividade moral externa, mas desenvolveria uma moralidade decorrente do seu próprio ser-no-mundo como projeto de fazer-se, como abertura ao ser e aos outros. Loparic arranja as coisas para que aquilo que parecia conduzir a uma impossibilidade existencial da moralidade torne possível uma moralidade existencial.

Algo semelhante acontece, por sua parte, no contexto naturalista de reflexão sobre o humano, de onde surge algo como uma “ética evolucionista”, definida às vezes como o “projeto científico de proporcionar uma explicação selecionista ou adaptacionista do comportamento moral e de seus mecanismos subjacentes” (Rosas, 2011, p. 296). Neste artigo, Rosas comenta dois clássicos indiscutidos do tópico, o próprio Charles Darwin e Robert Trivers; mas o primeiro que chama a atenção na maneira de apresentar o problema é que “a moralidade”, ou “o comportamento moral” são já dados como fatos indiscutidos, tratando-se apenas de explicá-los cientificamente; o altruísmo e a cooperação se dariam já nas espécies animais, e tratar-se-ia apenas de entendê-los. Aqui os aspectos “cooperativos” positivos são admitidos sem crítica como existentes e evidentes, sendo o problema apenas como explicá-los adequadamente.

⁴ Cf. especialmente: “Heidegger, um pensador ético?” e “Origem e sentido da responsabilidade em Heidegger” (in Loparic, 2003), e “Ética no morar no mundo-projeto” e “Ética no morar no mundo-quadrindade” (in Loparic, 2004).

O autor manifesta que:

as normas morais são para Darwin inseparáveis dos sentimentos, dada a sua função como supressoras do egoísmo [...]. Darwin atribui um papel muito importante ao arrependimento ou remorso que acompanha a consciência de ter violado uma norma moral. Também o papel que atribui ao elogio e à repreensão (Rosas, 2011, p. 299).

Descreve-se então uma espécie de “moralidade natural” no nível do grupo, embora nem sempre favorável aos indivíduos, mas que deixa brechas para que estes possam se proteger contra eventuais arbitrariedades do coletivo.

Darwin sustenta que as lutas intertribais do passado exemplificam processos prolongados de competição entre grupos. Uma disposição biológica a contribuir para bens públicos teria evoluído pelo benefício que trouxe aos grupos e pela competição entre grupos, apesar do prejuízo, pelo menos *prima facie*, para o indivíduo (Rosas, 2011, p. 300).

Trivers, por sua parte, como exposto por Rosas, estuda o altruísmo como categoria biológica: “Sua explicação do altruísmo apela para a reciprocidade, ou seja, para o benefício mútuo ou a troca de benefícios” (Rosas, 2011, p. 300). Apesar de deserções individuais serem, em grupos grandes, mais vantajosas que a cooperação, a cooperação universal é preferível à deserção universal. Trivers explica minuciosamente, em artigos rapidamente convertidos em clássicos, os mecanismos de recriminação, castigo e reciprocidade, sempre muito ligados a sentimentos; Rosas comenta que

fica claro que o complexo normas-emoções-sanções desempenha um papel tão importante em Trivers como vimos que desempenhava em Darwin. Na literatura atual, as normas e os castigos adquiriram especial protagonismo para explicar o grande sucesso adaptativo da cooperação humana... (Rosas, 2011, p. 302).

O filósofo brasileiro Adriano Naves escreveu um artigo chamado “A moral e os valores numa perspectiva naturalizada e evolucionista”⁵, entrando muito mais na questão especificamente filosófica e ética da questão. Ele também parece não colocar em dúvida a existência do seu objeto, ou seja, o comportamento moral, mas trata-se de afastar-se da abordagem metafísica tradicional do mesmo e de oferecer um tratamento naturalista desse objeto indubitável; ele se pergunta, por exemplo, como é possível a “eficácia normativa dos juízos práticos”, sem jamais duvidar de que exista tal eficácia; ou “em que bases assentar a validade objetiva dos valores morais”, como se a validade objetiva dos valores morais fosse fato indiscutido; a pergunta não é nunca se a moralidade mesma é possível, mas apenas como ela é possível sendo já real. Ele fala, como outros autores, de “naturalização da moral”, o que abre uma ambiguidade entre dois sentidos possíveis desta expressão: (a) Trata-se de naturalizar a moral tradicional? (b) Trata-se de conceber a moral em termos naturais, de uma maneira diferente da noção tradicional? Acredito que Naves tente fazer o segundo, não o primeiro. Seu problema é afastar-se da tradição que define a moralidade em termos de algum tipo de transcendência metafísica, mas sem cair em reducionismos científicos que empobrecem a vida moral.

Para levar adiante esta empreitada naturalista, é fundamental, precisamente, que não se duvide da existência da moralidade, sem considerá-la, por exemplo, como

⁵ Publicado no volume: *Ecos de Darwin*, organizado por Regner e Brito (2012).

uma “ilusão”, na trilha de autores como E. Wilson. Naves considera que esta tese é indigesta para as ciências humanas, que exigem que se ofereça uma explicação não falaciosa da passagem dos genes para a geração dos valores culturais. Depois de uma longa discussão crítica do contratualismo, que teria sido a teoria moral preferida dos naturalistas, Naves passa a expor a sua proposta positiva do que seria uma ética evolucionista. O naturalismo não deve adotar a noção absoluta de valor que vem da tradição, mas tampouco deve renunciar ao universalismo; deve focar com especial atenção o funcionamento de interesses e de afetos; trata-se de “dar um sentido mais substantivo à intuição humeana de que valores morais remontam ao que agrada ou desagrade os indivíduos da espécie”; estes valores não nos enfrentam contra a natureza, como na visão tradicional, posto que surgem dela, de “forças com as quais ela dotou a espécie para garantir-lhe a vantagem evolutiva da vida em sociedade. Isso implica em ter dotado os indivíduos dessa espécie com um irrefreável interesse pelos demais [...]” (Naves, 2012, p. 304).

Naves prossegue:

De qualquer modo, o ponto de partida para uma moral naturalizada tem de ser o grupo, unicamente face ao qual se pode explicar como a evolução fez o seu trabalho de selecionar os indivíduos mais aptos à interação e, por conseguinte, mais aptos para a vida cooperativa... Nosso aparato afetivo está montado para favorecer a vida em grupo e não somos indiferentes aos demais (Naves, 2012, p. 305).

Pelo interesse do indivíduo de fazer parte do grupo, ele aceita entrar num sistema de exigências mútuas que não são ilusórias (como E. Wilson pretende), mas perfeitamente concretas e efetivas: “compreende-se que, perante o grupo a repressão dos impulsos meramente egoístas seja valiosa e valha mesmo para o indivíduo que a exerce, pois ao fazê-lo, ele atende aos interesses e preferências sociais que a evolução lhe imprimiu” (Naves, 2012, p. 307-308).

Aqui também, parafraseando o que foi dito acerca da tentativa de Loparic, se poderia dizer que Naves pensou as coisas para que aquilo que parecia conduzir a uma impossibilidade naturalista da moralidade tornasse possível uma moralidade naturalizada. Em ambos os casos, a tese forte da impossibilidade da moral foi evitada. As categorias que poderiam ser usadas, em viés de reflexão radical, para questionar a moralidade em suas próprias bases, são utilizadas, pelo contrário, para tentar construir outros tipos de moralidade não tradicionais, com o qual é demorada a entrada franca num território de pensamento abertamente pós-moral. Na última seção deste trabalho, tentarei descrever como seria o pleno assumir da impossibilidade sem este tipo de tentativa de ainda construir uma moralidade após a sua crítica radical.

As condições ético-negativas da impossibilidade da moral. A tese da inabilitação

A ética negativa⁶ tenta mostrar a tese (muito mais impopular ainda que as teses heideggerianas) da desvalia sensível e moral da condição humana como motivo fatural primordial da impossibilidade de comportamentos genuinamente

⁶ Cfr. Cabrera (1996) e escritos contidos em: <http://filosofojuliocabrera.blogspot.com>

morais. Portanto, ela põe em dúvida a existência mesma destes comportamentos; não se trata de nenhuma tentativa de fornecer uma visão ético-negativa de algo já reconhecido como existente, mas de assumir abertamente o caráter dissolvente da própria abordagem ético-negativa.

A ideia central é que os humanos estão colocados já desde o nascimento numa condição de sofrimento triplo na forma de atritos específicos: (a) as dores físicas das doenças e feridas diversas do próprio corpo; (b) o desânimo permanente das empreitadas, sob a forma do tédio, a depressão, a desistência, estresse, cansaço, falta de vontade, contra as quais constantemente os humanos têm que lutar; e, por fim, (c) os sofrimentos decorrentes das relações conflituosas com outros humanos sob a forma de injustiças, ofensas, falta de reconhecimento, injúrias, perseguições, calúnias, invejas e agressões diversas. Desde o começo da vida, os humanos estão acuados por estes atritos contra os quais deve imperiosamente desenvolver reações defensivas, especialmente na forma da criação de valores positivos de todo tipo (estéticos, éticos, religiosos, práticos, etc).

Acontece que, na geração imperiosa de valores (não se trata de um ato livre e espontâneo: ou criamos valores positivos ou perecemos), os humanos, fugindo de seus próprios atritos (dor física, desânimo, agressão social), atropelam inevitavelmente as invenções de valores positivos dos outros humanos, mesmo com criações dos valores mais sublimes valores, produzindo aos outros novos atritos (podemos machucá-los, desanimá-los ou desabilitá-los moralmente. Por exemplo, nada impede que eu ofenda os valores dos outros quando assumo, para minha própria proteção, valores religiosos sublimes; de fato, estes valores já foram usados para machucar corpos e arrasar culturas).

Como nas outras duas abordagens, atos cooperativos e altruístas podem acontecer dentro de um contexto maior; na abordagem existencial, Dasein podia, dentro do seu projeto de fazer-se a si mesmo, cuidar das outros e de si mais ou menos como os tradicionais imperativos morais o exigiam (Loparic); e dentro das suas tentativas de sobrevivência os humanos naturais podiam gerar condutas cooperativas e altruístas em seu próprio benefício (Naves, 2012): às vezes é preciso ser moral para construir o próprio projeto existencial ou para sobreviver da melhor maneira; em nenhum dos dois casos é a moralidade o principal, mas ela aparece como uma espécie de subproduto de outras intencionalidades ou propósitos. No caso do contexto ético-negativo, atos cooperativos e altruístas pontuais podem acontecer dentro da rede holística de ações dentro da qual encontraremos transgressões e provocações de atritos, inclusive alguns vinculados com os mesmos atos cooperativos e altruístas; será suficiente observar um pedaço maior da rede para situar estes atos adequadamente, e ver como os humanos não estão em condições de ser cooperativos e altruístas *com todos os outros humanos em todas as circunstâncias, tempos e lugares da rede*.

Na abordagem ética tradicional, este fenômeno tem sido interpretado como o assim chamado “problema do mal”; é algo surpreendente que esta ideia simplificador (e um tanto infantil) de “mal” atravesse toda a filosofia moral tradicional (por exemplo, nos clássicos problemas da teodicéia, onde todas as premissas do problema são contestadas – a existência de Deus, a liberdade humana – sem que em nenhum momento se questione a tese de que “existe mal no mundo”), e se encontre também presente nas abordagens existencialistas (não na heideggeriana especificamente, mas sim em outros pensadores existencialistas como Kierkegaard, Marcel e no próprio Sartre) e naturalistas (onde condutas não cooperativas são ainda vistas como “más”).

Na abordagem ético-negativa, nada como “o mal” existe. Aquilo que no jargão metafísico tradicional foi considerado como “o problema do mal”, é simplesmente o ser mesmo da condição humana, e não algo adventício que teria acontecido a ela

estragando-a ou prejudicando-a. Que os humanos se provoquem mutuamente sofrimentos no triplo registro apontado, não mostra que eles sejam “maus”, “malvados” ou “corruptos”, ou que eles tenham “caído”, ou pecado, ou desistido de algo, ou que tenham comido de algum fruto proibido ou sofrido alguma transformação aviltante; trata-se pura e simplesmente da condição natural na qual os humanos estão desde sempre colocados e na qual eles não podem evitar – mesmo que o intentem – provocar prejuízos e sofrimentos nos outros, se é que pretendem continuar vivendo. (Lembrar que a exigência ética é universal e inclui virtualmente toda a humanidade, pelo menos como horizonte; não se duvida, pois, que os humanos possam ser cooperativos com pequenos grupos familiares ou tribais (mesmo no meio de conflitos dentro desses grupos); apenas assinala-se para o fato insuperável dos humanos estarem desde sempre colocados numa situação na qual não podem deixar de prejudicar alguém, no sentido de machucá-lo, desanimá-lo ou inabilitá-lo moralmente).

Denomino “inabilitação moral” ao fenômeno estrutural dos humanos não conseguirem gerar comportamentos cooperativos ou altruístas (que eu prefiro chamar de comportamentos de consideração para com os outros) com todos os outros humanos tomados indeterminadamente, por estarem submetidos ao triplo atrito da condição humana que se manifesta em dores físicas, desânimos psicológicos e desconsiderações sociais. Mas isto é ainda somente a metade da situação de inabilitação; ao reagirem contra o sofrimento do triplo atrito, os humanos, por sua vez, geram sofrimentos para os outros na mera reação defensiva contra esses mesmos atritos; a geração de valores positivos contribui, dentro da rede holística de ações, a incrementar o sofrimento de uns em benefício de outros. (Metaforicamente, podemos expressar a inabilitação moral como uma “falta estrutural de espaço” para executar os movimentos morais, sem que nada disso certifique algo como uma “natureza corrupta” ou “malvada” dos seres humanos; pelo contrário, na abordagem negativa, os humanos são seres frágeis, desamparados e acuados, mesmo quando façam as coisas mais terríveis e talvez especialmente nesses casos).

Isto deve decretar a impossibilidade da moral num sentido muito mais radical que as outras posições, porque à luz do pensamento ético-negativo, podemos ver que mesmo que Dasein consiga observar o dever moral desconstruído dentro do seu projeto de fazer-se a si mesmo, e mesmo que o humano natural consiga gerar comportamentos cooperativos dentro de seus grupos, eles não conseguirão fazer isso com todas as pessoas em todas as circunstâncias, lugares e momentos; sempre deverão ser inabilitados e inabilitar outros humanos (ocasionalmente, com membros da própria tribo; e sistematicamente, com membros das tribos inimigas).

A estratégia fundamental das éticas negativas foi, desde suas primeiras formulações, deixar de ocultar e resistir à descrição crua da condição humana (na fenomenologia do triplo atrito e as suas consequências morais), para pôr-se ao serviço dela numa espécie de “disponibilidade para a morte”, ausente das outras propostas éticas. O implícito das morais tradicionais, e, de outras maneiras, das éticas existenciais e naturalistas, é que o agente moral deva continuar vivendo, e que a ética deveria fornecer-lhe ferramentas para continuar, e inclusive para “viver bem”. É precisamente este implícito o que as éticas negativas suspendem; a exigência moral pode nos exigir morrer, de maneira que a ética deixa de ser considerada como condição de possibilidade de uma “vida boa” no sentido de uma indefinida continuidade da própria vida. Daqui provêm as duas chocantes teses ético-negativas: de que o humano tem que estar disposto para a não procriação e para a sua própria morte voluntária.

Dito de outra forma: na ética negativa, assume-se abertamente o caráter problemático das relações entre vida e moralidade que o pensamento de Nietzsche, entre outros, colocou em evidência. Numa ética negativa, tem que se examinar, de tempo em tempo, quais são os custos morais do continuar vivendo – mesmo levando

um tipo de vida negativa mínima e austera (tal como descrita no “Pequeno Manual de sobrevivência”, em Cabrera (1996)) sem desconsiderar aos outros de maneiras inaceitáveis; mesmo num sobreviver lúcido, que se cuide de não machucar, não matar, não procriar, que se coloca em risco, que não culpa aos outros pela condição humana, mesmo assim a “falta de espaços” da condição humana fará com que prejudiquemos os interesses de outros. (Mesmo o não procriar, mesmo o próprio suicídio, ao serem ainda ações humanas, são ações inabilitantes que prejudicam). Então, pareceria que já o mero continuar vivo coloca em perigo ao outro, tanto em éticas afirmativas quanto negativas, o que prova a força da tese da inabilitação moral. Aqui parece que estamos no próprio coração da impossibilidade.

Por que não funcionam as tentativas existenciais e naturalistas de possibilitar moralidades

Zelyko Loparic e Adriano Naves são, como vimos, duas tentativas de reabilitação da moralidade sobre bases existenciais e naturalistas, respectivamente. Mas nestes projetos parece haver uma oscilação que me interessa examinar: por um lado, se cortam expressivamente os vínculos com a moral em sentido tradicional; mas por outro se preserva um de seus elementos mais fundamentais. Vou tentar explicar isto.

Loparic tenta tirar de Heidegger uma “ética da responsabilidade do fazer-se”; mas essa “ética” não é mais uma ética em sentido tradicional, porque o fazer-se heideggeriano é originariamente responsável (no sentido do responder) apenas ao movimento neutro e apático do ser, e só derivadamente à consideração pelos outros ou a qualquer compromisso normativo. Adriano Naves, por seu lado, tenta tirar da natureza uma ética da cooperação em grupos comunitários, de natureza evolutiva (já presente em outros animais); mas novamente essa “ética” não é mais uma ética no sentido metafísico tradicional, porque a cooperação animal (humana ou não) é um movimento da natureza que se precisa compreender, em lugar de considerá-lo como um empecilho – como tradicionalmente - para a moralidade.

Mas esta é apenas uma das duas partes da oscilação a que me referi antes; a outra parte é que, apesar de tudo, existe uma forte persistência, em ambos os projetos, existencial e naturalista, em querer salvar alguma moralidade no sentido, ainda tradicional, de “cooperação” e “altruísmo”, baseando-se na ideia – acrítica, a meu ver - de que tais comportamentos são um fato indiscutido. Do ponto de vista ético-negativo, me parece ver aqui um poderoso motivo afirmativo (de base biológica?); pois por que a moralidade, neste sentido cooperativo e altruísta, teria que ser o caso acima de qualquer dúvida razoável? Aqui parece preservar-se ainda da tradição criticada a exigência afirmativa *de que a ética, no sentido da cooperação e do altruísmo, tem que ser possível* (uma espécie de exigência metaética de caráter muito básico); se não o for sobre bases metafísicas transcendentais, pois então deverá sê-lo em bases existenciais ou em bases evolutivas imanentes. Trata-se de uma espécie de confiança muito básica – mas filosoficamente problemática - de que os humanos conseguem organizar-se moralmente na base de cooperação, da confiança, etc. Penso que há um déficit de descrição fenomenológica tanto em abordagens existenciais quanto naturalistas, precisamente pela força coercitiva desse elemento afirmativo não eliminado.

Ao tratar do naturalismo me referi à rejeição da tese da “ilusão moral”. Os naturalistas aludem ao hiato ou abismo que apareceria tentando passar diretamente dos genes para uma “ilusão da moralidade”. Naves sustenta em seu artigo que a tese da “ilusão da moralidade” “é fatal ao naturalismo porque aceita que a

moralidade é, em termos estritamente naturais, uma mera ilusão e, logo, não um objeto de ciência” (Naves, 2012, p. 275). Concordo com que isto é um duro golpe contra o naturalismo, mas isto não é, *per se*, um argumento contra a tese da “ilusão moral”, mas, pelo contrário, um ponto que obriga ao naturalismo a se reformular. Do ponto de vista negativo, eu adiro veementemente à tese da ilusão moral. A minha ideia é que ela não é real em absoluto, que a suposta realidade da moral é uma ilusão biológica e psicologicamente sustentada; uma possibilidade que se mostrou primeiro falível (ceticismo moral), depois implausível (relativismo moral) e finalmente impossível. Dentro do contexto da tese da impossibilidade da moral, é fundamental este nível onde a moralidade *parece* existir. Mas eu quero fazer notar que defender o caráter ilusório da moralidade não significa em absoluto aderir a alguma tese metafísica que a coloque “fora da natureza”; ela, *como ilusão*, não está fora da natureza, mas no meio da natureza, como um poderoso mecanismo natural de reação à condição humana perfeitamente imanente.

Na teoria da ilusão moral não se comete, por isso, nenhuma “falácia naturalista”, porque a ilusão moral não está no plano do dever-ser, mas no estrito plano do ser. A moral está, quando formulada em seus termos tradicionais, no plano transcendente do dever-ser, mas não a sua ilusão; *a ilusão moral é tão biológica, psicológica e natural como os outros mecanismos de sobrevivência das espécies*, e constitui – a ilusão moral – um dos seus elementos primordiais. Nesse sentido, sim que se pode dizer que há algo realmente distintivo no animal humano: é o único animal suscetível de cair na ilusão moral, não por algum enredo metafísico, mas pelas vicissitudes da sua estrutura biológica. A ilusão metafísica não está num plano metafísico, mas no meio do mundo natural.

Se o naturalismo rejeita a tese da ilusão moral, o que é que, em definitivo, o naturalismo apresenta como sendo a moralidade que não pode ser negada, e que a postura naturalista tentaria conservar? De acordo com seus próprios termos, seria algo que permite “tornar possível a vida em sociedade” e “a manutenção do grupo através de laços afetivos poderosos”, selecionados evolutivamente. A moral seria um “sistema de regulação de comportamento em grupo”, onde os indivíduos de um grupo sentem um “irrefreável interesse pelos demais”, e um interesse pela vida em geral, algo que “favorece a vida em grupo”, sem ser “indiferente aos demais”; a moralidade tem a ver, pois, com o interesse que tem o indivíduo em fazer parte do grupo, e que o impele a levar em consideração as exigências dos demais sobre ele, buscando o reconhecimento dos outros membros do grupo.

Creio que esta visão da moralidade como base de uma organização política e jurídica da sociedade humana, conserva muitos elementos da noção tradicional. Mas não quero insistir nisso. Prefiro fazer notar que esta organização da vida em grupo em bases afetivas selecionadas cai sobejamente sob as garras da tese da inabilitação moral – e, portanto, na impossibilidade ético-negativa da moralidade – como qualquer moral tradicional; pois veja: para eu ser um bom membro de meu grupo e ganhar os elogios de meus iguais, devo estar disposto a destruir membros de outros grupos que nos ameaçam; se a moral é grupal, morte ao inimigo; foi assim que as sociedades evoluíram e é por isso, e não por termos sido “éticos” em sentido pleno (ou seja, plenamente “cooperativos”), que conseguimos sobreviver; melhor dito: o conseguimos sendo éticos com nosso grupo afetivo (mesmo com conflitos internos) e *sistematicamente antiéticos com todo o resto*, tal qual continua acontecendo atualmente; também pelos inimigos sentimos “um interesse”, e eles, certamente, não nos são indiferentes; mas nos interessam para destruí-los e tirá-los do caminho; dentro da rede holística de ações, as moralidades naturalizadas são tão impossíveis quanto as morais tradicionais, porque ambas estão submetidas às vicissitudes do triplo atrito da condição humana e seus desdobramentos morais.

A alegação naturalista de que uma prova de que essa “ética” funciona é o fato de estarmos aqui, o fato de termos sobrevivido, pode ser replicada dizendo que estamos vivos também *por termos sido enormemente desconsiderados, não cooperativos e destrutivos com os membros de outros grupos rivais*; a nossa sobrevivência é um misto de cooperação e agressão. Por outro lado, à luz do pensamento negativo, a manobra existencial heideggeriana apenas descreve o que fazemos no intra-mundo de maneira reativa, sem nunca com isso mexer com a estrutura mesma da condição humana. Trata-se do que poderíamos chamar o momento existencial da vida, tal como descrito por Heidegger, e culturalista, tal como visto por Cassirer, Reale, etc; mas que vale apenas para o que fazemos dentro da nossa condição atritada, sem nunca poder modificá-la com nossos manejos existenciais e culturais.

Em síntese, as linhas existencialistas e naturalistas contestam os princípios da concepção metafísica do humano, mas, a meu ver, ambas conservam um deles, muito básico, o princípio afirmativo, a retenção da ideia de que deve haver uma moralidade, agora em bases naturalistas ou existenciais, baseada na cooperação e o altruísmo; e é isto o que a linha ético-negativa vai, precisamente, contestar. Cooperação e altruísmo são apenas a metade da história, tanto na reconstrução existencial quanto na naturalista. O marco insuperável dentro do qual os humanos se encontram, deve tornar a moralidade impossível, ou, fatalmente, “de segundo grau” (Cabrera, 1996, p. 135) (o que é um sintoma da sua impossibilidade). De um ponto de vista negativo, morais naturalistas ou existenciais devem ser tão secundárias e inabilitadas como morais metafísicas tradicionais. Os humanos estão moralmente inabilitados não num sentido metafísico inflacionado, mas naquele austero e imanente sentido da consideração pelos interesses dos outros e a não manipulação, impossíveis de cumprir dentro da rede de ações.

Se seguidos à risca e sem novas tentativas afirmativas, o que existencialismos e naturalismos deveriam obter em seus próprios termos seria uma demolição completa da moralidade, e não apenas da moral metafísica tradicional; seria melhor admitir que os resultados negativos (em viés existencial ou naturalista) são esmagadores, e que nunca houve, nem há nem haverá algo como moralidade nem mesmo no sentido austero e imanente; e que deveríamos começar a pensar numa cultura pós-moral. A ética não esgota o campo do normativo, e podemos ter justificativas políticas, pragmáticas, estéticas, jurídicas e afetivas para as nossas ações. Não deveria ser, pois, nenhum escândalo declarar, por exemplo, que a procriação deve ser moralmente problematizada ou o suicídio justificado moralmente, sendo que podemos procriar ou não nos matar amparados por outros avalistas que não a moralidade; é inclusive evolutivamente interessante aceitar que evoluímos no sentido da superação do ponto de vista moral, e que as exigências existenciais do fazer-se a si mesmo e da sobrevivência natural se impuseram sobre os imperativos morais.

Epílogo

É claro que a “impossibilidade da moral” aqui exposta não significa apenas uma determinada “crise de valores” que estaria ligada com a “crise da modernidade”, no sentido de MacIntyre (2003), ou com um “colapso das categorias éticas tradicionais”, como a apontada por Peter Singer, mas algo de muito mais básico e primordial; tratar-se-ia de uma impossibilidade estrutural e conceitual referida a um agente humano capaz de conceber ou imaginar a ética, mas incapaz de torná-la moralmente viável; uma estrutura teórica-prática feita para ninguém, um mero objeto de estudo (mesmo fascinante) mas não de práxis. MacIntyre viu a impossibilidade da moral no seu livro *After Virtue*, mas apenas como fracasso de

um projeto moderno; segundo ele, moral, metafísica e religião vão juntas e teriam que cair juntas; o projeto moderno fracassou, segundo ele, por tentar livrar-se da metafísica e da religião preservando a moralidade, o que é impossível. Tudo isto está muito bem; o problema é que ele mesmo tenta reabilitar a moralidade dentro de um projeto neo-aristotélico auxiliado por Wittgenstein; ele não capta, assim, a virulência e radicalidade da sua própria tese, que não afeta apenas o projeto da modernidade mas o inteiro projeto da moralidade, incluída a sua fonte grega; por tanto, sem “saídas” neo-aristotélicas. Em meus termos, uma teoria de virtudes aristotélica não escapa do fenômeno radical da inabilitação moral, mas apenas o encena de uma maneira peculiar.

Referências

- CABRERA, J. 1996. *Crítica de la Moral Afirmativa*. Barcelona, Gedisa, 235 p.
- CABRERA, J. 2007. Ética e condição humana: notas para uma fundamentação natural da moral (contendo uma crítica da fundamentação da moral de Ernst Tugendhat). In: A. NAVES (org.), *Ética: problemas de fundamentação*. Brasília, Ed. da UnB, p. 47-97.
- DAWKINS, R. 2007. *O gene egoísta*. São Paulo, Companhia das Letras, 547 p.
- FARIAS, V. 2010. *Heidegger y su herencia. Los neonazis, el neofascismo y el fundamentalismo islámico*. Madrid, Técnos, 328 p.
- HEIDEGGER, M. 2006a. *Ser e Tempo*. Petrópolis, Vozes, 600 p.
- HEIDEGGER, M. 2006b. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 432 p.
- HUSSERL, E. 1970. *Logical investigations*. London, Routledge/K. Paul, 877 p.
- LOPARIC, Z. 2003. *Sobre a responsabilidade*. Porto Alegre, Edipucrs, 143 p.
- LOPARIC, Z. 2004. *Ética e Finitude*. São Paulo, Escuta, 120 p.
- MACINTYRE, A. 2003. *After virtue*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 304 p.
- NAVES, A. 2012. A moral e os valores numa perspectiva naturalizada e evolucionista. In: A.C. REGNER; A. NAVES (orgs.), *Ecos de Darwin*. São Leopoldo, Editora da Unisinos. [E-book].
- NIETZSCHE, F. 1992. *Além do bem e do mal*. São Paulo, Companhia das Letras, 248 p.
- PINKER, S. 2004. *Tabula rasa. A negação contemporânea da natureza humana*. São Paulo, Companhia das Letras, 688 p.
- REGNER, A.C.; NAVES, A. (orgs.). 2012. *Ecos de Darwin*. São Leopoldo, Editora da Unisinos. [E-book].
- ROSAS, A. 2011. Ética evolucionista: o enfoque adaptacionista da cooperação humana. In: P. ABRANTES et al., *Filosofia da biologia*. Porto Alegre, Artmed, p. 296-314.
- SAFRANSKI, R. 2005. *Heidegger. Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo, Geração Editorial, 518 p.
- SINGER, P. 1997. *Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional*. Barcelona, Paidós, 255 p.

Submitted on June 13, 2011

Accepted on October 8, 2012