

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

David Wilkerson Silva Almeida

A ETICIDADE DO HETEROCÍDIO

Brasília

2014

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

David Wilkerson Silva Almeida

A ETICIDADE DO HETEROCÍDIO

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao
Departamento de Filosofia como requisito parcial
para a obtenção do título de bacharel em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Wanderson Flor

Brasília

2014

Agradecimentos

Dedico meus sinceros agradecimentos à pessoa que, muito mais que transmitir conteúdos, me ensinou a confiar em minhas próprias ideias e delas fazer filosofia: Julio Cabrera. À Ana Mirian, alguém que traz ares destoantemente não patriarcais à nossa formação. À contribuição ímpar de Alexandre Costa Leite nas aulas de Lógica, que certamente elevaram o rigor com que elaboro meu pensamento. Ao Hilan Bensusan, responsável por revelar a mim e a muitos outros a filosofia enquanto modo de vida, mesmo no século XXI. Ao Wanderson Flor, atualmente um dos últimos a promover um pensamento autônomo e não-eurocêntrico no Departamento de Filosofia lecionando filosofias indígenas e africanas, meu orientador. Ao Evaldo Sampaio, pela gentil disposição em fazer parte de minha banca de defesa. Ao Erick Lima, exemplo de competência e argúcia de pensamento, alguém que enobrece sobremaneira nosso ambiente acadêmico.

A meu nobre amigo Emerson Lopes, mais fiel e permanente interlocutor filosófico, como ele também reconhece. A minha querida amiga Aline Matos, filósofa contundente e destemida. Às reais contribuições do amigo Éder Wen, com quem muitas das ideias contidas nesse texto foram reformuladas após longas conversas de bar. A todas(os) amigas(os) que imprimem sentido a minha investigação filosófica.

À minha mãe Mauricéia da Silva e ao meu pai Isaías Gomes, pessoas para as quais todo sucesso que eu obtiver na vida a eles, em primeira instância, devo e quero dedicar. A toda minha família, sempre crentes nas conquistas que eu poderia alcançar.

A todos que fazem da UnB uma universidade em que nos orgulhamos por estudar, e da qual muitas saudades começam a se tornar presentes.

Ao meu querido John Vinícius, por quem os sinos serão derrubados.

Resumo

O percurso teórico inicia-se com a crítica do universalismo ético enquanto generalização indevida de princípios locais usados em cada teoria ética impropriamente como universais. Opera-se o desenvolvimento de uma ontologia crítica em que o valor do ser é problematizado e assumido como negativo. Daí se deriva uma antropologia negativa que vê no ser humano a incapacidade estrutural para a prática da ação ética plena de primeira ordem. Reconfigura-se, então, a paisagem do pensamento sobre as várias eticidades situando-as todas enquanto éticas de primeira ordem por derivarem de princípios. A ontologia e antropologia de fundo oferecem um campo para a reflexão das eticidades em que sua descrição precisa ser reelaborada. Isto é, até aqui não se introduz nenhuma normatividade, apenas a descrição do quadro ético resultante destes pressupostos. Então, derivam-se consequências não visualizadas por estas éticas, mas presentes nelas e em suas interrelações. Em consonância com a inabilitação moral e a conseqüente corrosão da prática ético-primária procede-se à redução do escopo de aplicação da alteridade. Ela passa a ser uma característica relacional, apenas atribuída pelo *eu* a quem apresente contigüidade suficiente no compartilhar de seus *valores-base*. Dentro desse quadro, a ação ético-primária só é possível dentro da *comunidade de semelhança do eu* que age. Nesse momento define-se *ação expansiva* e seu caráter amoral. As pretensões de princípios universais caem no vazio, e a relação intercomunitária se revela alheia à ponderação ético-primária. Só então se introduz a normatividade que prescreve um modo de relação entre as comunidades: a ética intercomunal. Esta é a única ética de segunda ordem por elaborar sua uninormatividade (possui uma única norma) de uma propriedade derivada dos princípios intracomunitários e não deles mesmos, além de se utilizar do conflito intercomunitário para chegar à norma: a obrigatoriedade da realização da equivalência entre ação expansiva e reação heterocídica, ou seja, o heterocídio como dever moral de segunda ordem. No entanto, a ética intercomunal só pode ser assumida enquanto complemento de uma ética de primeira ordem, sozinha ela não possui todos instrumentos para se instaurar.

Palavras-Chave: heterocídio – comunidade de semelhança – valores-base – ação expansiva – outro

Sumário

INTRODUÇÃO.....	7
1. O UNIVERSALISMO ÉTICO.....	10
2. A NEGATIVIDADE.....	12
3. A COMUNIDADE DE SEMELHANÇA.....	14
4. A ALTERIDADE POR CONTIGUIDADE.....	18
5. O HETEROCÍDIO: AÇÃO ÉTICA DE SEGUNDA ORDEM.....	25
CONCLUSÃO.....	31
BIBLIOGRAFIA.....	34

“Karma é justiça sem satisfação”.

Christopher McQuarrie

INTRODUÇÃO

Pretende-se reconduzir a discussão aberta por Julio Cabrera em seu livro *Crítica de la Moral Afirmativa*¹ acerca do heterocídio à condição aberta pela crítica ao afirmativismo e à alteridade e pela introdução do conceito de *comunidade de semelhança*. O heterocídio é um termo cunhado por Cabrera que o concebe como o “fazer não-ser ao já ser do outro”, porém, aqui seu significado é alterado para expressar a ação efetuada pelo *eu* ou por uma *comunidade de semelhança* de supressão total da vida de um *outro* ou de um *indivíduo*. A diferença está em que nele o heterocídio pode ser realizado por qualquer sujeito independentemente da relação que trave com o objeto da ação. Também, e mais importante, para o autor, o heterocídio representa o paroxismo de uma ação não ética. Na maneira adotada aqui, o heterocídio é uma ação ética, mas apenas dentro de certos critérios e somente entre *indivíduos*, nunca entre *alteridades*. A *comunidade de semelhança* é o instrumento fundamental para a compreensão da teoria ética que se constrói aqui. Ela é o conjunto de compartilhantes dos *valores-base* (valores éticos que estruturam as relações, que lhes dão significado e conferem coesão aos grupos) que aproximam os *sujeitos* tornando seus critérios de beleza, comportamentos, linguagem e cultura semelhantes. Ela não se confunde com nação, etnia, classe, família ou amigos apesar de guardar com estes grupos forte relação. O *indivíduo* é qualquer um externo à comunidade de semelhança do *eu*; é aquele com quem não se compartilham *valores-base*. A *alteridade*, segundo pilar desta teoria, é compreendida como uma característica apenas atribuível aos *sujeitos* conforme a contiguidade destes com o *eu* que vive uma cosmovisão específica. Um *sujeito* (alguém ainda não considerado sob o prisma da contiguidade) ou um *indivíduo* se tornam *outro* para um *eu* quando compartilham com este seus *valores-base*. Entende-se por ação ética de primeira ordem aquela ação derivada dos princípios de cada comunidade em particular, que responde às exigências concretas da vivência intracomunitária. A ação ética de segunda ordem é a ação que não deriva de princípios, mas de metaprincípios. Esta ação só existe dentro da ética intercomunal que se constrói aqui, sendo apenas ela uma ética de

1 CABRERA, Julio. *Crítica de la Moral Afirmativa*. Barcelona: Gedisa, 1996.

segunda ordem. A plenitude de uma ação ética é verificada quando ela é praticada em **todos** os intercursos relacionais em que seja exigida, não apenas em alguns ou naqueles para os quais se exige pouca renúncia do agente.

O afirmativismo consiste na aceitação acrítica do valor da vida, e, conseqüentemente, na condenação moral de quaisquer atitudes que a atinjam: suicídio, abstenção (privar-se da reprodução) e heterocídio. A crítica de Cabrera reabilita o suicídio como ação moral em algumas circunstâncias, bem como indica a total moralidade da abstenção, mas não opera o mesmo movimento para o heterocídio. Este é concebido como uma ação eminentemente não ética. Para tanto, se fará aqui também uma crítica da negatividade em Cabrera visando a radicalização desta na aceitação do lugar moral que ocuparão os três modos de não-ser acima citados. Dessa forma, não apenas o suicídio e a abstenção comportarão a possibilidade de tornarem-se ações morais, mas também o heterocídio.

Os momentos em que o heterocídio será ético-secundário serão somente aqueles em que se elimina um *indivíduo* ou mais constituintes de uma comunidade alheia que reduzem drasticamente os espaços de criação de valores de um *eu* ou de sua *comunidade de semelhança* retirando destes a vontade de viver ou a possibilidade de manutenção mínima de seu modo de vida. Estas são as *ações expansivas*. E nisto consiste o cerne deste trabalho, caracterizar a circunstância em que o heterocídio deve ser praticado como uma exigência ética de segunda ordem.

As éticas que se fundam na elaboração dos modos apropriados de relação com a alteridade sucumbem em seu intento primordial por estenderem uma categoria relacional a âmbitos alheios àqueles referentes aos sujeitos compartilhantes dos mesmos *valores-base* que o *eu*. Este trabalho procura mostrar, na contramão das teorias éticas tradicionais, em que consiste esse processo de *generalização ética* e suas conseqüências deturpantes para a elaboração de um pensamento ético não ingênuo em sua concepção de ser humano. Defendo que as exigências éticas que se podem extrair destas teorias são demasiado elevadas para um ser terminal e inabilitado moralmente como o somos. A aceitação da completa incapacidade em agir primário-moralmente na relação com *indivíduos* abre dramáticas possibilidades na maneira como é entendido o heterocídio. Este deixa de constar no limbo das reflexões sobre a alteridade e passa a ter destacada relevância e

posição num pensamento que leva em consideração e às mais incômodas consequências uma antropologia negativa. O heterocídio atinge o status de ação moral secundária, e isto consiste numa profunda reviravolta, já que o ato antes execrado e totalmente excluído do escopo das ações éticas como o paroxismo da não eticidade adquire a condição de ação aceitável e, mais forte ainda, de obrigação ético-secundária.

1. O UNIVERSALISMO ÉTICO

A procura por um universalismo em ética não é apenas a maior obsessão dos filósofos ocidentais, é também a tarefa que menos sucesso ofereceu a esforços oriundos das mais diversas áreas da filosofia. Estetas, epistemólogos, lógicos, metafísicos e éticos propriamente ditos, todos, já alguma vez propuseram uma teoria ética que pretendesse captar o universal da experiência humana a que se pudesse atribuir força normativa para a direção das ações. No entanto, não conduziram às devidas consequências para o universalismo o ínfimo cabedal de vivências possível de se adquirir por um humano – se comparado com toda a experiência humana – dos quais inevitavelmente poderiam se utilizar para a elaboração de suas teorias éticas. Isto porque a um ser humano comum, por mais cosmopolita que seja, e por mais conhecimentos antropológicos que tenha, não é dado adquirir mais que algumas impressões das inumeráveis formas de normatividade encontradas nas milhares de sociedades humanas, podendo apenas em uma meia dúzia delas, de forma aproximada, adentrar mais densamente e absorver sua ética.

Quaisquer pretensões de universalismo ético encobrem, na realidade, operações outras que não a tentativa de incluir todo ser humano num rol dignitário comum. Não apenas a vontade de saber nietzscheana se traduz como vontade de poder, também o anseio pelos universais se desdobra em projetos de dominação. O que até hoje no campo ético se disse ser aplicável a todo ser humano engendrou os mais variados mecanismos de defesa dos modos de comportamento próprios a uma *comunidade de semelhança*, apenas. Todo princípio universal se traduz em norma local pretensamente compartilhada por todas as comunidades. Os programas éticos universalistas procederam na maioria dos casos elegendo um ou vários princípios gerados internamente à sua comunidade de origem e os elevando à condição de universais.

Mas esta impossibilidade não lhes furtou à grandiosa tarefa, nem imprimiu suficiente desalento à consecução de seus projetos. Porém, a obstinação destes filósofos neste tema mais se assemelha àquela da criança ainda ingênua que não conhece os alcances de sua ação e persiste em atingir a lua no arremesso de uma pedra. A experiência ética humana é demasiado diversa, está em constante mutação, e aberta a novas formas

conforme *as comunidades de semelhança* humanas produzam novos princípios pelos quais se guiem. Como reconhece Vázquez no trecho de sua *Ética* em que distingue ética e moral:

“...a realidade moral varia historicamente e, com ela, variam os seus princípios e as suas normas. A pretensão de formular princípios e normas universais, deixando de lado a experiência moral histórica, afastaria da teoria precisamente a realidade que deveria explicar” (VÁSQUEZ, 2010, p. 20).

Vázquez critica no trecho a tentativa de construção de uma ética universal desacoplada das experiências históricas determinadas, mas não o universalismo ético mesmo. Para ele, a ética deve procurar entender as várias moralidades descrevendo o que as caracteriza e pensar sob o prisma da generalidade, mesmo que não pretenda normatividade, a essência do comportamento moral.

Ele entende a ética como a ciência do comportamento moral humano, e por isto deve ser objetiva. Não posso tecer considerações maiores a esse respeito aqui, mas adianto que meu entendimento da ética destoa do autor. Admito que a ética possa e deva estabelecer **normatividade** (numa ética de segunda ordem a normatividade não deriva de princípios, mas de propriedades destes princípios) **ou** (inclusivo) **princípios** sobre os quais devemos guiar nossas ações, não só a moral que é vivida e na maioria das vezes irrefletida pode assim proceder; porém, estes princípios serão sempre locais e referentes a uma *comunidade de semelhança*, nunca universais. Não há garantia mínima de que a mente de um filósofo seja capaz de entrar em contato com a metade dos comportamentos éticos existentes hoje – excluindo-se aí os passados – e elaborar, após a análise destes, aqueles princípios supostamente gerais por que quaisquer sociedades devam aderir com a garantia de que são universais. Nem mesmo é razoável importar princípios elaborados por outras sociedades, visto não representarem respostas aos problemas específicos de qualquer outra comunidade que não a sua própria.

Após as considerações sobre a negatividade e alteridade, se mostrará a necessidade de renúncia do universalismo ético. Este pressupõe um humano demasiadamente constante em sua agência para com os demais, e foge às influências da afetividade, preponderantes para uma ética e, como se verá, para a determinação da alteridade. A alternativa ao universalismo será encontrada não nas éticas específicas, mas nas relações entre elas.

2. A NEGATIVIDADE

Segundo Cabrera a discussão sobre o valor do ser, à semelhança da pergunta heideggeriana sobre o sentido do ser, deve ser problematizada à luz da análise do *Dasein*. É nele que será encontrada a resposta sobre o valor do ser e não nos entes intramundanos. “O que deve ser valorado quando alguém se pergunta pelo valor do mundo é precisamente aquilo descoberto pela análise existenciária, ou seja, o ser-no-mundo do *Dasein* como tal, e não o valor deste ou daquele ente intramundano” (CABRERA, 1996, p. 19 e 20). A vinculação entre ética e ontologia é assumida por ele como interna na medida em que a valoração do ser seja feita num nível radical; ética e ontologia se revelarão inseparáveis desde que a valoração incida sobre o ser mesmo. Heidegger nega em *Ser e Tempo* uma tal vinculação, reservando espaços distintos para o ser e o dever ser. No entanto, Cabrera mostra que para cada ontologia, um espaço de eticidade possível correspondente será o caso. Uma ontologia negativa não produziria uma moral cristã, nem tampouco uma ontologia afirmativa, uma ética negativa.

De acordo com as célebres teses: “*Quaecumque sunt, bona sunt*”² (S. Agostinho, Conf. VII, 12) e “*omne ens in quantum est ens, est bonum*”³ (S. Tomás, S. Theol., I, q. V, a. 3 ad. 3) o ser se identifica com o Bem metafísico se constituindo numa só e mesma coisa com este. A simples existência é o suficiente para a bondade de algo se comparado com sua possível não existência. Existir é melhor que não ser independentemente das circunstâncias concretas dessa existência. As ressonâncias destas teses, quase unânimes entre os filósofos medievais⁴, se fazem perceber contemporaneamente até fora da filosofia. A cultura geral concebe primazia ao ser sempre que ele é confrontado com o não-ser. Encara-se o possível enquanto uma espécie de sub-realidade ainda carente de substância, cuja relevância repousa apenas na proximidade em que se encontra de sua efetivação ou passagem para a face concreta do mundo, o ser. A vida e as produções culturais, enquanto lugares privilegiados de expressão do ser, recebem os mais altissonantes encômios simplesmente por revelarem um acréscimo na ontologia do real, por fazerem pender a balança contra o lado do não-ser. Um ser humano a mais no mundo, um aumento populacional de uma espécie em processo de extinção, a construção de uma cidade, a

2 “O que quer que seja, é bom”

3 “Cada ser, na medida em que é um ser, é bom”

4 Cf. MORA, José Ferrater. *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Editorial Ariel S. A., 2009, p 373.

realização de um projeto, a despeito de quaisquer considerações metafísicas ou políticas em cada caso, presenciarão sempre a exultante apologia dos entusiastas da bondade do ser. No caso da vida humana, a valoração acrítica da bondade de um nascimento é intrigante. Nem mesmo as piores circunstâncias histórico-políticas são suficientes para abrir a possibilidade de crítica para o acréscimo ontológico do mundo. Entretanto, o ocultamento ou fuga da problematização do valor do ser não depõe em favor de seu valor positivo. Nem tampouco as reações emocionais que temos diante dele podem ser admitidas enquanto razões de seu valor. O valor do ser precisa de justificação, e, caso ela se mostre insuficiente, perspectivas distintas das que se fundam em sua positividade acrítica surgirão para o tratamento moral da relação entre ser e não-ser.

Para Cabrera, o ser, analisado sob o ponto de vista de seu lugar privilegiado, o ser-no-mundo do *Dasein*, é estruturalmente carente de valor, ou melhor, é desvalor. Possui valor negativo, não neutro. O mundo para o ser humano é uma queda desde o nascimento, mesmo vivendo sob condições materiais as mais agradáveis. O sofrimento é estrutural. E os prazeres que, aparentemente poderiam constituir o outro lado da ontologia, são simples reações à dor originária de que se tenta fugir a todo momento no esquecimento do não-ser. O máximo de *quantum* de felicidade possível a um humano se dará invariavelmente sob o signo da resistência, do contraponto àquilo que incomoda basicamente. Dizer, por exemplo, que a vida vale a pena é, no inverso da intenção de quem assegura a tese, aquiescer inadvertidamente em que as penas são o caso e, apesar delas, a vida é boa. Admite-se com isso não que os prazeres sejam estruturais, mas que, a despeito da dor, eles tornam a vida suportável. A estrutura mesma é dor, corrupção, queda, e a única maneira que encontramos para lidar com ela é ocupando o tempo com quaisquer coisas que nos façam esquecer o não-ser e sair da imobilidade: ciência, religião, filosofia, arte, esporte, etc. O fato de a felicidade ser um ideal, portanto, algo de que se pretende aproximação, é já razão para concluir que ela não é o estado originário do ser humano, mas uma condição que se pode alcançar agindo de uma maneira determinada, condição que, mesmo alcançada, não elimina a dor que motiva sua procura.

Porém, a concepção de não-ser de Cabrera precisa ser radicalizada até a aceitação de todas suas faces. Não são apenas a abstenção (guardar-se-de-fazer-ser-a-outro) e o suicídio (deixar-de-ser-o-próprio-ser) que sofrem a constante valoração negativa e ocultação no esquecimento ontizador cotidiano. O heterocídio (fazer-não-ser-o-já-ser-de-

outro) também é parte constituinte do não-ser, e, como tal, merece ser reconduzido à condição aberta pela crítica do afirmativismo.

3. A COMUNIDADE DE SEMELHANÇA

A comunidade de semelhança reúne o conjunto de compartilhantes dos *valores-base* que tornam os *sujeitos* contíguos em seus critérios de beleza, comportamentos, ocupações profissionais, linguagem e cultura. Para tanto, faz-se necessário compreender em que consistem os *valores-base*.

Os *valores-base*, no plural porque nenhuma comunidade apresenta apenas um valor-base, mesmo que entre os vários haja uma hierarquia que subordine os demais a um supostamente originário. Guardam relação interna entre si e circular na justificação que oferecem para sua anterioridade sobre os valores derivados. Interna, pois um não se apresenta com independência de outro(s), e circular porque não se encontra um fundamento último que funcione como axioma de que os demais valores são consequência. A recorrência circular revela o modo mesmo de produção dos valores-base nas comunidades. Trata-se de um processo experienciado, e por vários sujeitos em várias gerações. As experiências concretas acumuladas têm mais relevância na construção dos valores-base que o pensamento sobre elas. Assim, o aspecto não linear, conflitivo e, por vezes, contraditório dos valores-base se explicam. Eles são um construto que transcende os sujeitos singulares, recebem deles contribuições, mas não se reduzem às suas vontades, senão enquanto vontade coletiva.

O caso em que uma comunidade abriga *valores-base* contraditórios não é difícil de se encontrar. A comunidade que defende a sacralidade da vida (em sua maioria cristãos), por exemplo, foi e é capaz de usar também como *valor-base* a defesa de sua fé a qualquer custo. A sacralidade e banalidade da vida presentes num mesmo *corpus* ético.

A comunidade de semelhança não se identifica com nação, etnia, classe social, família, amigos, mas possui amplas intersecções com tais coletividades, podendo corresponder a desde poucas dezenas de sujeitos a centenas de milhares. A comunidade de semelhança é definida em termos de contiguidade, porém ela, que caracteriza os participantes de cada comunidade, não é geográfica. É o compartilhamento dos *valores-base*, o aglutinador dos vários *sujeitos* e o responsável pela identificação das alteridades por parte de cada *eu*. Tal compartilhamento se dá entre alteridades em contato num mesmo espaço ou isoladas em locais diferentes. Isso sugere que as comunidades de semelhança são *em parte* formadas a despeito da vontade de seus constituintes, sem o consentimento destes sobre a inclusão de novos, visto que um *indivíduo* pode a qualquer momento e em

qualquer lugar aderir aos *valores-base* que dão especificidade a uma determinada comunidade sem que seus constituintes saibam disso e tornar-se *outro* para esta comunidade, porém, ao olhar de um terceiro que perceba a ambos.

O conceito de nação é muito amplo e não se identifica com o de comunidade de semelhança. As comunidades têm uma relação mais íntima já que compartilham em grau elevado certos valores que numa nação podem ser secundários para alguns constituintes. As nações são grupos muito dispersos em se tratando de valores: inúmeras sociedades indígenas habitantes do território brasileiro não falam português e têm cultura completamente diversa da oficial, e ainda assim são consideradas brasileiras. As comunidades de semelhança são tão compactas que um valor como a crença religiosa de forma alguma pode ser desconsiderado na definição dela, é um *valor-base*. Pessoas de países distintos podem possuir (e há casos de fato) valores mais próximos que dois indivíduos de mesma nacionalidade mesmo nunca tendo se relacionado pessoalmente.

A contiguidade apresentada pelas várias alteridades entre si tem certamente um componente afetivo. Não há fator mais poderoso para o despertar da afetividade que a percepção de semelhanças entre os *valores-base* de dois *sujeitos* que interagem. Sentimentos de benevolência são produzidos à revelia da vontade que se rende frente ao fascínio de tais semelhanças. Isso porque somos seduzidos pelo semelhante na medida em que este revela a nós mesmos, e o prazer de ver-nos projetados no mundo é demasiadamente confortante. Fato que sugere, como apontou Aristóteles no livro II da Política⁵, uma forte evidência narcisista no amor, já que as relações mais próximas que construímos (amizade e amor erótico) sempre se dão com aqueles que compartilham em grande medida nossos *valores-base*. Ninguém é capaz de manter por algum tempo a avassaladora experiência da paixão dirigida a um *sujeito* cujos *valores-base* são abertamente desprezados, salvo relações francamente patológicas. Porém, a afetividade não exige proximidade geográfica para se constituir no elemento central de aglutinação. É impossível sentir qualquer afeto por pessoas desconhecidas, mas o primeiro contato com um sujeito que compartilhe de seus *valores-base* é o suficiente para fazer brotar a afetividade. Isso significa que a afetividade é considerada enquanto possibilidade atualizável para sujeitos distantes espacialmente que pertencem à mesma *comunidade de semelhança*. Esse fato sugere que se pode pertencer a uma comunidade que criou os

5 Aristóteles diz, contra Platão, que o amor é a tentativa de redução do outro aos desejos do eu. Já a amizade teria uma estrutura elíptica, bicentrada onde é possível alcançar a felicidade, onde o outro é livre. Para ele a verdadeira conexão entre os cidadãos livres era a *philya*. Cf. ARISTÓTELES, 2009, p. 154.

valores-base que um sujeito assume atualmente, mas que já não existe mais. Nesse caso, seu registro histórico é o responsável pela conservação daqueles valores que, possivelmente, serão assumidos por outras gerações.

O objetivo mais destacado de toda *comunidade de semelhança* é sua preservação e reprodução. Para esse fim, sabem que o grau de poder econômico, político, jurídico e religioso que acumulam revela quanto sucesso obterão na tarefa. A busca por ocupar os centros de decisão e formação de pensamento e cultura constitui-se na sua forma mais eficaz de **autoproteção**. Estão cômicas de que seus *valores-base*, e, conseqüentemente, seu modo de vida estarão resguardados do falecimento em consonância com a intensidade de penetração de seu discurso nas demais *comunidades de semelhança*. Compreende-se, portanto, as razões para a contínua disputa intercomunal pelo poder em suas mais diversas faces.

A história tem mostrado que esse embate se dá, no mais das vezes, sob desvantagens abissais para as comunidades que se colocam frente às possuidoras do poder. De fato a maior parte dos *valores-base* das comunidades ausentes do poder é apenas subproduto da influência auto-apologética das que se perpetuam nele. Não havendo abertura para criação de seus próprios valores, estas comunidades são penetradas por cosmovisões agressivas a seus modos próprios de relacionamento definidos por sua história, de modo que passam a abrigar como construções próprias e consoantes com sua circunstancialidade *valores-base* alheios, mesclas de intrusões epistemológicas, ontológicas, estéticas, e, principalmente, éticas que obstruem as cosmovisões originais. Esta obstrução não se dá apenas enquanto secundarização das cosmovisões originais (aquelas produzidas à parte da interferência restritora de cosmovisões extracomunais), porém, mais que isso, segundo o apagamento destas e conseqüente substituição por outra(s) alheia(s). Percebe-se, portanto, a imbricada composição dos *valores-base* de uma comunidade de semelhança. Eles podem ser incorporados de uma outra cosmovisão por violência sofrida ou por escolha. No primeiro caso, vê-se o surgimento de comunidades “esquizofrênicas” em que, ao mesmo tempo, os *valores-base* lhes dão motivo de existência e, contrariamente, corroem a visão que têm de si mesmas fazendo-as se desprezarem. Isto porque entram em desacordo com suas características mais próprias como as referentes à ética, estética e metafísica. No segundo caso, ocorre, mesmo que sob desníveis de poder entre as comunidades envolvidas, a aceitação e incorporação de padrões alheios julgados benéficos. Esse processo é mais dinâmico nas comunidades ausentes do poder por elas

serem mais facilmente atingidas por cosmovisões oriundas das comunidades possuidoras de poder.

Todo sujeito faz parte de uma *comunidade de semelhança*. Não há ninguém tão singular que não possua *valores-base* compartilhados por outros. O número de participantes de uma comunidade pode variar muito, mas sempre haverá o *outro* para um *eu*. Interessante perceber que não são as maiores comunidades as que detém mais poder. O fato é exatamente o oposto. A comunidade da qual fazem parte banqueiros e proprietários de grandes corporações, por exemplo, são extremamente reduzidas em número.

4. A ALTERIDADE POR CONTIGUIDADE

Tendo em vista a “fenomenologia social” e a inabilitação moral adotadas aqui, faz-se necessária uma reelaboração da compreensão da alteridade, já que esta, como é classicamente entendida, coloca todas as pessoas num mesmo grau de sociabilidade atribuindo-lhes alteridade à parte da relação que estas possuem com o *eu*. **A alteridade terá sua extensão reduzida bem como a eticidade intracomunitária de primeira ordem daí decorrente.** O *outro* é apenas aquele *sujeito* que compartilha em grau suficiente os *valores-base* do *eu*. Não há o *outro* como categoria independente da relação que os *sujeitos* travam entre si. A alteridade só se apresenta nas relações em que *valores-base* são compartilhados. Fora desta situação o que há são *indivíduos* em relação, não alteridades em contato. O *eu* se depara ou com o *outro* ou com o *indivíduo*, e a inclusão de qualquer *sujeito* numa ou noutra categoria depende do quanto e em que intensidade este *sujeito* compartilha dos *valores-base* do referido *eu*. Esta posição não se confunde com o solipsismo porque admite que na formação dos *valores-base* do *eu* já estão imbricadas influências de outros *sujeitos*. Aquele não constrói sozinho os valores pelos quais se guiará na escolha das alteridades. Dessa forma, a alteridade é também fruto de uma escolha não podendo cada sujeito atribuir-se a si mesmo este caráter porque somente o recebe ou atribui a alguém.

Admite-se, portanto, que a alteridade é uma relação entre o *eu* e o *sujeito* que faz parte da *comunidade de semelhança* da qual este *eu* também é constituinte. Somente um *sujeito* interno à minha comunidade de semelhança se me apresentará como um *outro*. Isto não significa que o caráter humanidade pertença apenas a alguns ou que sujeitos externos à minha *comunidade de semelhança* sejam inferiores sob quaisquer aspectos. Significa que minha ação não é capaz de atingir os mesmos níveis de renúncia que aquela que recai sobre um *outro*. Isto é, não posso ser ético-primário com o *indivíduo* (a pessoa que não faz parte de minha *comunidade de semelhança*) porque o mundo me interpela de tal forma que o sofrimento e restrição a mim infligidos por ele me inabilitam de agir primário-moralmente – a inabilitação moral, conforme Cabrera, consiste na impossibilidade de alcance da moralidade por força da estrutura mundana de sofrimento que retira do humano as capacidades de renúncia necessárias à ação moral –, mas, reconfiguro esta inabilitação de sua **igual** aplicação a quaisquer relações para uma dinâmica distinta conforme se trate de intercursos entre *eu-indivíduo*, e entre *eu-outro*. A inabilitação moral é estrutural, porém

seus **resultados** podem ser atenuados na relação *eu-outro* pelo elemento **contiguidade** que caracteriza essa relação. E, mais importante, ela é ausente no campo da eticidade de segunda ordem por motivos que serão expostos à frente. Ainda que se mantenha precária a moralidade primária entre alteridades, ela pode alcançar níveis de renúncia maiores que os atingidos entre *indivíduos*, desde um ponto de vista ético-primário. É preciso entender que a distinção efetuada pelo *eu* entre *outro* e *indivíduo* não é contrastante nem discreta. Um *sujeito* se coloca numa teia de relações em que há um contínuo entre os extremos *outro* e *indivíduo*. Esta distinção reproduz a opacidade e indefinição próprios aos afetos humanos, e são estes quem determinam em maior grau a proximidade entre dois *sujeitos*.

Nos casos em que o *outro* esteja em relação com o *eu*, a inabilitação pode ser atenuada, mas não extinta, e a ação, ética, ainda que **precária**, por ser fruto de um ser ambíguo, apropriadamente descrito por Montaigne: “Eu nada tenho a dizer de mim sólida, simples e inteiramente, sem confusão e sem mistura, nem uma palavra... Não há descrição que iguale, em dificuldade, à descrição de si mesmo” (MONTAIGNE, 1984, p. 160-161). O ser humano é de tal maneira volúvel e contraditório que a inconstância seja talvez sua característica mais constante, segundo o autor:

“Nossa maneira habitual de fazer está em seguir os nossos impulsos instintivos para a direita ou para a esquerda, para cima ou para baixo, segundo as circunstâncias. Só pensamos no que queremos no próprio instante em que o queremos, e mudamos de vontade como muda de cor o camaleão. O que nos propomos em dado momento, mudamos em seguida e voltamos atrás, e tudo não passa de oscilação e inconstância” (MONTAIGNE, 1984, p. 159).

O mesmo tema dissecado por Nietzsche é ancorado pelo par conceitual “*apolíneo x dionisíaco*” desenvolvido em sua primeira obra *O Nascimento da Tragédia: ou helenismo e pessimismo*. Ali, o autor compreende que forças não racionais residem na base de toda criatividade humana e da própria realidade. Identifica um elemento fortemente instintivo, selvagem, amoral; um transbordamento de êxtase e frenesi, a energia do espírito *dionisíaco*, criativa e saudável, que foi enfraquecida e submersa pelo espírito *apolíneo* categorizador, de manutenção da ordem lógica e dura sobriedade. Encontra as origens da sobreposição do apolíneo ainda em Eurípedes, momento em que para ele a tragédia sucumbiu quando passou à transformação do modo de lidar com a finitude: interferir na vida freando o devir, “amarrar a tragicidade da realidade humana”, prever, conservar e organizar o concurso, foram os modos de “poda” iniciados por

Eurípedes, que operou a subtração do coro trágico privilegiando a neutralidade e passividade em que o expectador se tornou não participante. Segundo Nietzsche, Eurípedes socratizou a tragédia ática, que até ali exprimia pela bela aparência o turbilhão da vida e pintava abertamente a vulnerabilidade dos indivíduos. A tragédia respondia positivamente à finitude, mortalidade e vulnerabilidade, aceitando-os como a vida.

Para chegar à identificação de que forma de vida corresponde ao pensamento que privilegia o espírito apolíneo, Nietzsche propõe uma filosofia da unificação entre o ser humano e a natureza de modo a estabelecer uma continuidade entre psicologia e fisiologia. Procura encontrar as maneiras de existência que correspondem à tentativa kantiana de fundamentar os juízos sintéticos *a priori*. Para ele vida é instinto, pulsão, vontade de poder, e como esta vida desde Sócrates tem sido “devorada” sem que nenhuma crítica se lhe oponha à altura, pois as que foram feitas situaram-se dentro do mesmo âmbito moral de análise, Nietzsche propõe uma crítica a partir do nível extramoral, ambiente mais primordial que põe em questão o valor da própria noção de verdade, que é primordialmente vontade de poder. Seu projeto se fixa então como tentativa de realização de uma gênese e morfologia da vontade de poder, pois procura esclarecer a origem instintiva dos conceitos. Nesse contexto ocorre a crítica ao tipo de vida que entende a verdade como valor. A pretensão de verdade, que é um impulso, de onde decorre o engano da ficção essencialista, se constitui numa ilusão e é tida como necessária ao ser humano por habilitá-lo a controlar o meio circundante e fugir da finitude. A esse respeito, Adorno lembra de nosso desejo de transformar o mundo num grande juízo analítico e esgotar o incessante devir. A verdade é um instrumento que aplaca a precariedade da existência e a luta advinda dela. Assim, o intelecto em sua racionalidade instrumental limita a vida à autoconservação. A sociedade moderna assemelha-se a Ulisses em sua tentativa de, usando o intelecto, fugir do enfeitamento, e toda filosofia ocidental provém de uma má interpretação da filosofia pré-socrática. A alternativa à castração da vida é oferecida pela arte, e Nietzsche apregoa “estar convencido de que a arte é a tarefa suprema e a atividade propriamente metafísica desta vida”. O retorno ao mito é, para Nietzsche, a maneira mais adequada de lidar com a precariedade da existência. Nesse ponto, Shelling e outros idealistas já haviam antecipado o projeto de retorno nietzschiano.

Fica claro com isto que a **ação ética plena** é impossível de ser atingida mesmo na relação *eu-outro* **dentro de uma ética de primeira ordem**. Se poderia indagar se uma

ética de segunda ordem comportaria a ação ética plena para a relação *eu-outro*, porém esta questão não se coloca, já que este tipo de ética não se ocupa desta relação. Isto por motivos estruturais, já que se admite aqui que o humano não é capaz de agir de maneira minimamente ética com um *indivíduo* por este não possuir aquelas características que o aproximam do *eu*. Não só, mas sendo um ser tão fraco primário-moralmente, as éticas intracomunitárias só podem conceber para o humano aquela que, levando em conta sua debilidade, exija dele apenas o que lhe é possível, e apenas é possível agir de maneira primariamente moral com o *outro*, ou seja, com os sujeitos participantes da própria *comunidade de semelhança*. Assim, ontologicamente, minha obrigação primário-moral é **unicamente** com o *outro*, restando para a relação *eu-indivíduo* somente ações pragmáticas ou suprarrogatórias de ambas as partes, **caso uma ética de segunda ordem não seja adicionada à intracomunitária**. Isto significa que a pretensão em agir primário-moralmente ou não na relação *eu-indivíduo* não pode ser objeto de ponderação de quaisquer éticas de primeira ordem, já que esta ação ultrapassa o campo a que cada uma destas éticas abrange, a saber: o da relação *eu-outro*. Consequências dramáticas advêm daí. A primeira diz respeito à impossibilidade de aprovação ou reprovação primário-moral sobre quaisquer ações de um *indivíduo* se estas não são interferentes ou, mais que isso, expansivas para o *eu*. As ações de um *sujeito* fogem à apreciação ético-primária de todos para quem ele é um *indivíduo* não interferente. Por mais que uma ação pareça execrável, ela só pode receber resignação se não atinge os limites do duplo *eu-outro*. Em se tratando do contexto intercomunal, apenas a interferência neste duplo abre caminho para a ponderação moral-primária e consequente resposta, já que o espaço intracomunal é propriamente o da eticidade primária. Está claro que uma ação é **interferente** quando mobiliza sujeitos de comunidades distintas não importando se é benéfica ou não para os atingidos.

Esta nova compreensão da alteridade não retira a condição de humanidade de um sujeito; ela reduz o escopo de aplicação das eticidades intracomunitárias conforme a impossibilidade de um universalismo ético e as deficientes capacidades humanas de relacionamento moral, isto é, a restrição do campo ético funda-se numa ontologia negativa em que a inabilitação moral conjugada com a inevitável formação das *comunidades de semelhança* apenas abrem espaço para a ação ética interna à comunidade de um *eu*, caso não se assumam **a ética intercomunitária de segunda ordem** defendida aqui. A relação

entre as éticas intracomunitárias e a que se constrói nesse texto será melhor explicada mais à frente.

No entanto, e isto é tão importante quanto o exposto acima, cada ética intracomunitária, se **somada** à ética intercomunal que concebe **indiretamente** para a relação *eu-outro* que este *eu* necessite, em correspondência à exigência intracomunitária de autoproteção, romper os limites psicológicos, sociais e metafísicos que o impedem de suprimir a vida de um ou mais *indivíduos* que agem expansivamente, (de maneira a restringir drasticamente as possibilidades de construção de valores morais, estéticos, religiosos, políticos do *eu* ou *comunidade* a que este pertence, atingindo seus *valores-base*), cada uma destas éticas passará a assumir a eticidade do heterocídio no trato com a alteridade. Esta teoria ética utiliza a força pulsante do sentimento de vingança canalizando-o como componente da decisão pelo *heterocídio*. Não se requer, portanto, demasiado esforço do *sujeito* para a prática do *heterocídio* por este vir sempre como possibilidade em circunstâncias carregadas de intensas emoções, que ativam a agressividade do *eu* contra o *indivíduo*, já que é extrema a dor provocada por uma *ação expansiva*. Dito de outra forma, a ética intercomunal está apoiada numa forte base intuitiva, não se utilizando apenas da *entelégia*, mas também da *sensibília*. A vingança enquanto defesa da “honra” de uma vítima já foi interpretada como uma obrigação moral em diversas sociedades e contextos. Reagir ao dano sofrido respondendo na mesma intensidade ou mais pelos sujeitos diretamente envolvidos corresponde, na verdade, a um modo comum de pensamento popular. Porém, esta posição, que poderíamos chamar de senso comum para a justiça, não encontra a mínima recepção entre os teóricos morais. Para estes, a justiça deve responder aos imperativos de impessoalidade, objetividade e imparcialidade. No entanto, assumindo-se a ontologia crítica, a “fenomenologia social” e a antropologia negativa adotadas aqui, tais princípios caem no vazio, já que a morte perde seu halo de tabu, o maior alcance para a ação moral primária se reduz à *comunidade de semelhança* e os sujeitos revelam sua frágil capacidade para a ação moral mesmo intracomunitária.

Dessa forma, esta teoria se aproveita de um elemento genuinamente humano e lhe atribui um lugar e função moral. Não retira dele sua legitimidade como parte do que forma o humano, nem como um constituinte para a ação moral. O que não incorre na defesa indiscriminada de quaisquer expressões do sentimento de vingança. Este precisa ser conformado aos espaços definidos de legitimidade concernidos por esta ética intercomunal. Conserva-se a noção de proporção entre *ação expansiva* e resposta

heterocídica na medida em que somente a efetivação da primeira permite o acionamento da segunda. Uma ação, por mais violenta que possa ser recebida por uma comunidade de semelhança, não abre espaço para a reação heterocídica senão no caso em que atinja os *valores-base* desta comunidade, isto é, que seja uma *ação expansiva*. Uma ação violenta pode ainda não ser expansiva. Assim, o sentimento de vingança é usado adequadamente somente nos casos em que se instaure a *ação expansiva*. Uma ação violenta intercomunal recai no caso já assinalado de dever suprarrogatório. Cabe também lembrar que a correspondência entre *ação expansiva* e reação heterocídica não revela uma relação moral que se origine de uma comunidade específica, visto que, como já foi dito, a exigência para tal postura é interna a cada comunidade. O espaço de relações externo às comunidades é matéria da ética intercomunal que se constrói aqui. É ela quem propõe modos de relacionamento entre as várias comunidades, apesar de atingir indiretamente a relação *eu-outro*. Assim como para cada eticidade específica a relação *eu-indivíduo* é secundária, para a ética intercomunal a relação *eu-outro* também o é. A ética intercomunal abstém-se de ingerir sobre elas e cria um espaço no qual todas tem o mesmo direito de ação conforme seus princípios internos. Não é uma ética universal em sentido estrito porque prescinde da produção abstrata de princípios e se direciona apenas às relações entre as várias normatividades. Nem é uma ética comunitária porque não advoga princípios de nenhuma comunidade em específico. Portanto, a ética intercomunal não pretende amparar suas conclusões na experiência de uma determinada comunidade nem da pretensa análise abstrata de inúmeras eticidades. Ela parte dos momentos mais próprios para cada normatividade singular que são a **autoproteção** e o **conflito**, fatos inevitáveis e constantes nos contatos intra e intercomunal, respectivamente. Da visada sobre o interior das comunidades ela retira a autoproteção como propriedade principal. Da visada sobre as relações entre as comunidades ela reconhece o conflito como elemento destacado. Se detém na autoproteção intracomunitária e no conflito entre as éticas e não nelas próprias, já que são incontáveis, e a partir daí desenvolve seus temas. A autoproteção e o conflito são estruturais, os princípios intracomunais e a harmonia intercomunal, não. **Como uma ética negativa – porque parte do desvalor da vida humana –, a ética intercomunal não possui conteúdo positivo, senão enquanto derivado da negatividade.** Apresenta um espaço vazio dentro do qual as diversas éticas podem se expressar, assumindo as principais **propriedades** presentes em quaisquer delas e entre elas, a **autoproteção** e o **conflito**, para

daí levá-las a suas mais fortes consequências: a alteridade por contiguidade e o heterocídio.

É patente o uso da indução como método para a eleição de ambas noções em discussão. E não poderia ser diferente sendo este o *modus operandi* da filosofia. Porém, o que distingue o reconhecimento de uma propriedade e de um fato na discussão ética do universalismo é especificamente a não elaboração de princípios éticos pretensamente universais, e a aceitação dos conteúdos éticos específicos como igualmente legítimos. Por isso, se poderia dizer que a ética intercomunal se aproxima de uma metaética quando se abstém de propor princípios, e se acerca a uma ética quando desenvolve a ideia de **equivalência** entre *ação expansiva* e reação heterocídica. Porém, a equivalência não é um princípio, já que não decorre das experiências internas a cada comunidade. Ela é o resultado da preocupação externa às comunidades em dar o mesmo status a cada ética em particular e abrangê-las sob um modo de relação condizente com um humano concebido como terminal, inabilitado e muito mais passional que racional, preocupação oriunda da ética intercomunal. Desse modo, é adequado reconhecer tais particularidades da ética intercomunal e assumir que, além de partir de uma propriedade intracomunal e de um fato intercomunal, ela vai além da mera descrição das consequências destes para a relação intercomunal e instaura uma única norma: **a execução da equivalência entre ação expansiva e reação heterocídica**. A realização da primeira deve ter a segunda como resposta. Requer-se deixar patente que a *ação expansiva* não é interdita nem pelas éticas de primeira ordem, nem pela intercomunal. As primeiras não o fazem porque, nesse caso, é uma ação alheia a seu escopo de atenção devido à inabilitação moral, apesar de instaurar necessidade de resposta ética entre as alteridades; a segunda assim procede, a despeito de ser uma ação de seu total interesse, por não possuir instrumentos para tal, já que teria de assumir uma eticidade particular e seus princípios para moralizar esta ação, o que a descaracterizaria. Ela não recai sob a consideração de nenhuma eticidade, sendo, portanto, **uma ação amoral**.

A ética intercomunal é de segunda ordem. Se distinguindo das demais na ausência de princípios e no escopo de aplicação de sua normatividade negativa, ela institui eticidade para a relação *eu-indivíduo*, mas de outro caráter, não como aquela vigente nas comunidades em particular. **E também não para a ação expansiva, mas para a equivalência desta com a reação heterocídica**. É uma eticidade criada a partir da autoproteção, que, não sendo um princípio, mas uma propriedade derivada dos princípios

intracomunitários, a situa um grau acima das eticidades particulares. Isto não contradiz o pressuposto da inabilitação moral que prega a impossibilidade de relação moral intra e intercomunitária plena. Sendo esta uma ética de segunda ordem, que não se utiliza de princípios para sua única norma negativa, elabora uma normatividade igualmente de segunda ordem. Significa dizer que **a ação ética de segunda ordem pode ser plena**, mesmo ainda lidando com um ser humano estruturalmente ambíguo, tendo em vista sua uninormatividade, – possui apenas uma norma – sua ancoragem nos afetos, mais que na razão, e sua pertença a uma segunda ordem de eticidade. Isso revela que a inabilitação moral atinge a relação *eu-indivíduo* apenas se pensada sob a ótica das éticas de primeira ordem. Se confrontada com a ética intercomunal ela perde sua aplicação, permanece situada numa esfera da qual uma ética de segunda ordem não recebe influências.

Impõe-se, portanto, a transformação da noção de alteridade, que, não só Cabrera como vários outros filósofos entendem de maneira demasiado horizontal. O outro das teorias éticas correntes é concebido sob o prisma dicotômico restritor que opõe as dimensões *eu* e *outro* como homogêneas. Que o *eu* não seja unívoco, Freud já o demonstrou em sua concepção tripartite do ser humano, porém a alteridade não foi ainda despida do aspecto purista com que lhe revestem os teóricos até hoje.

O insuficiente entendimento da alteridade tem sua inevitável decorrência na inapropriada *generalização ética*. O *outro* não se estende a todo o *não-eu*. Os sujeitos se tornam *outro* quanto mais contíguos do *eu*. O *outro* é, antes de qualquer coisa, uma categoria relacional, e a contiguidade em que se encontra do *eu* é que dá seu estatuto de alteridade. Contiguidade afetiva, resultado de inúmeras outras semelhanças, a saber, fenotípica, classial, de origem social, linguística, nacional, étnica, religiosa, de cosmovisão. Quão maior o grau e a extensão destas semelhanças entre o *eu* e um sujeito, tanto mais provável será sua inclusão no corpo de relações deste *eu* enquanto um realmente *outro*. Assim sendo, a alteridade é uma atribuição bidirecional em relação ao *eu*. Quando ele elabora quais serão os sujeitos em que poderá reconhecer alteridade, age ativamente no reconhecimento dessa identificação. No momento em que é tomado por outro *eu*, para o qual possui suficiente contiguidade, como *outro*, recebe passivamente este caráter.

Esta escolha não está isenta da opacidade com que inexoravelmente lidamos na condução de nossos julgamentos sobre como os indivíduos são. É tão provável quanto

certo que o equívoco intervenha neste juízo e desacertadamente se admita alteridade a quem de fato não esteja suficientemente próximo. O engano se dá não pela insuficiente contiguidade em que se encontra o indivíduo perseguido pela atenção do *eu*, já que este limite é o *eu* quem define, mas pela possibilidade de que este indivíduo dissimule suas ações a tal ponto que faça crer ao *eu* que possui mais e em maior grau aquelas semelhanças que realmente as tem. Em outros termos, o *eu* pode inadvertidamente conceder alteridade a um indivíduo que finge possuir seus valores e características. Não é difícil perceber as consequências desta mencionada situação. Sem necessitar adentrar nas várias motivações que mobilizam um indivíduo decidido a fingir contiguidade a alguém, é seguro perceber a ocorrência garantida de ao menos uma delas: a procura por obtenção de benefícios para os quais não pode tornar explícitas suas intenções.

5. O HETEROCÍDIO: AÇÃO ÉTICA DE SEGUNDA ORDEM

O heterocídio se constitui numa ação ético-secundária necessária, não numa possibilidade ética. Isso significa que não só estarão abertas as portas morais para que se decida praticá-lo nas condições elencadas, assumindo-se esta teoria ética, como a recusa em praticá-lo incorre no caso paradigmático de ação não ética: a omissão. Tal decisão independe da organização jurídico-social que *formalmente* elabora mecanismos de punição para as *ações expansivas*. O direito é formal, porque, sendo criado por sujeitos, em grande parte, pertencentes à mesma *comunidade de semelhança*, pretende-se aplicável a todas de igual modo, no entanto, utiliza-se da aceitabilidade quase inerente do discurso igualitarista e equaciona diferentemente as concreções dos princípios legais conforme elas manejem sua própria ou comunidades de que não pertençam. Oswald de Andrade, em “*A Crise da Filosofia Messiânica*”, admitia, com Hans Kelsen, que em todas as sociedades humanas tradicionais a ideia de justiça aparece como “natural”, e só a partir de então é que se entende o direito justo, aquele que figura o já encontrado na natureza (ANDRADE, 2011, p. 142). Interessa-me não a discussão sobre o jusnaturalismo, apenas a identificação que Oswald faz entre o surgimento do direito positivo, aqui formal, com a substituição do matriarcado das sociedades “primitivas” (estado por que já passaram todas as sociedades em algum momento) pelo patriarcado, criador do Estado moderno. O direito natural perde vigência com a derrocada da base matriarcal tríplice: o filho de direito materno, a propriedade coletiva do solo, e a ausência de Estado. Permitindo o nascimento da hierarquia sócio-classial, o patriarcado instaura o direito positivo, que passa a se valer da coerção sobre as classes que não participaram da instauração do poder centralizado. O direito se torna o decantamento das preocupações de uma classe em obrigações legais aplicáveis a todos (Idem). O conceito de classe não se identifica com o de *comunidade de semelhança*, esta passagem historicamente longínqua para a maioria das sociedades atuais guarda

A motivação para esta escolha é moral, nunca política ou jurídica – esta, em última instância reduz-se à política, já que é fruto da ação protecionista de uma *comunidade de semelhança*. O indivíduo que opta pela ação ética praticando o *heterocídio* é cômico de que traz consigo uma avalanche de consequências severas. Elencar as diversas consequências do heterocídio foge aos objetivos deste texto. Porém, mencionarei três delas que interessam mais diretamente. A aterradora acusação social de monstrosidade,

desumanidade; a muito provável prisão pelo aparato estatal, caso o indivíduo não pertença à *comunidade de semelhança* que detém o poder jurídico; e a resposta dos *semelhantes do sujeito* heterocídico que poderão, da mesma forma, suprimir a vida do *sujeito* heterocídico. Mas, a diferença entre a morte de um *indivíduo* e a de um *sujeito* heterocídico é exatamente a distância ética que divide suas ações. Este último pratica uma ação ética, enquanto aquele uma ação novamente expansiva, portanto amoral. O aspecto ontológico de ambas é distinto. A morte ativa possui caráter expansivo e amoral, enquanto a morte reativa responde a exigências éticas. Encontramo-nos, então, na difícil situação de saber quando uma ação é heterocídica ou expansiva. O retorno ao início das relações entre indivíduos ou entre *comunidades de semelhança* possibilita uma aproximação a essa definição. Poderíamos aceitar que aquele(s) que primeiro imprimiu(ram) dramático sofrimento não consentido ao *indivíduo* ou comunidade externa podendo-lhes as capacidades básicas de sobrevivência razoável, ferindo seus *valores-base* deve(m) suportar o resultado da aplicação de sua ação contra si mesmo(s). A instauração mesma da relação de desequilíbrio extremo seria o suficiente para caracterizá-la como expansiva.

Porém, não será fácil caracterizar este iniciador quando a ação é institucional. Os Estados contemporâneos modernizaram de tal modo a tomada de decisões que seus inícios perdem-se e se dissolvem nos inúmeros graus hierárquicos de poder por que uma única ação precisa percorrer até atingir seu objeto. Uma concepção, portanto, individual de ação eticizável não se apresenta adequada porque perde todo o campo de ações institucionais em que não se pode delimitar com precisão o(s) iniciador(es). Isto se revela mais concreto nos casos em que as ações institucionais, e também individuais, derivam das leis de um país específico. A sedimentação normativo-arbitrária de regras, a que denominamos Direito, sob as quais um conjunto numeroso de ações devam corresponder, abre campo para a transferência da responsabilidade da execução de uma ação para um âmbito “superior” inatacável porque esguarnecido pela força legitimadora do Estado: o uso exclusivo da violência. Será sempre acionada a força onipotente da lei que exime o indivíduo de julgar a eticidade dela própria, para assim abrigar-se em sua proteção e esquivar-se da responsabilização de sua ação. Este mecanismo de proteção não só resguarda ações individuais, quanto mais frequentemente ações institucionais.

Torna-se, então, dificilmente detectáveis quantos, quais e em que graus estão envolvidos os *sujeitos* que participaram da arquitetura, desenvolvimento e efetivação de uma ação. Quem foi o idealizador do massacre dos Herero em 1904 na Namíbia? O kaiser

Wilhelm II? Em que medida outros pares seus também contribuíram com o genocídio? Quantos e quais soldados concretamente executaram as mortes, envenenaram os poços usados pelos Herero, e com que grau de crueldade? Percebe-se que estamos, talvez, defronte da maior dificuldade imposta para se delinear as formas e graus de participação dos contribuintes de uma *ação expansiva*. Assim, um critério mais seguro que a busca pelos inícios de uma ação expansiva se revela na **vigência** dos resultados dela. Enquanto uma ação conserva repercussões reconhecidas como lesivas aos *valores-base* em questão, a reação heterocídica pode ser assumida com segurança. O iniciador é secundarizado tendo em vista todo o complexo emaranhado de relações intercomunitárias, e a vigência de uma ação passa a ter centralidade na determinação da resposta.

Para uma ética intercomunal, o massacre dos Herero não é um absurdo moral absoluto, senão para a comunidade que a sofreu, pois o papel expansivo ocupado pelos alemães nessa empreitada colonizadora só o é para os Herero e para aqueles que advogam os mesmos *valores-base* que eles, ainda que não mais existam. A decisão de uma comunidade por agir expansivamente depende exclusivamente de quanto poder ela maneja, pois sua única preocupação é ter capacidade de defender a si mesma. A autoproteção não é um princípio da ética intercomunal. Esta, como já foi assinalado, não elabora princípios universais pelos quais várias comunidades teriam de se conduzir. **A autoproteção é uma propriedade dos princípios imanentes a cada comunidade, emerge deles, é um metaprincípio, poderíamos dizer.** É uma consequência natural do caráter mesmo das relações intracomunais que respondem à necessidade humana de resguardar-se do perigo. **A ética intercomunal apenas delinea um modo de relação não hierárquica (recorrendo a uma única norma) entre as várias comunidades onde um *corpus* ético não tem privilégio sobre quaisquer outros, e as condições para a interação comunal são ético-ontologicamente dadas no mesmo espaço horizontal.** A ética intercomunal incide unicamente sobre o campo externo às eticidades específicas, não sobre o interior de cada comunidade, o que incorreria em contradição com sua renúncia ao universalismo. Isso afasta completamente a ética intercomunal do pensamento que serviu de base ao nazismo. Neste, há a assunção da superioridade ontológica de um grupo e da eticidade que prega essa superioridade. Aqui, todas as éticas têm o mesmo valor epistemológico, todas respondem às necessidades de suas comunidades criadoras – à exceção da ética intercomunal–, e por isso não estão abertas à hierarquização. E todo *homo sapiens* já nasce inexoravelmente na condição de humano sem distinção biológica de raça.

Assim, a *ação expansiva* não constitui problema ético para a comunidade que a pratica, mesmo se esta assume a ética intercomunal como sua extensão, somente para a que a sofre, na relação que tem consigo mesma. Chega-se a mais uma consequência extremamente impopular para o pensamento contemporâneo que assumiu a “paternidade” do oprimido. **Não há espaço para o conceito de oprimido na ética intercomunal, já que quaisquer comunidades têm o mesmo “direito” de agir expansivamente.** Oprimido é uma categoria ética que implica em que os *sujeitos* abrigados por ela possuam privilégio moral em vista de seus opressores. Entretanto, o *sujeito* ou comunidade supostamente injustiçados são os que não obtiveram maior sucesso na arregimentação do poder por inúmeros fatores que vão desde a escolha completamente legítima por rejeitá-lo até a perda dele em pugnas com outras comunidades. Delineia-se, então, um cenário sombrio onde o mais forte não apenas age expansivamente como está isento de receber ponderações e consequentes sanções morais. Porém, se recordarmos os últimos quatro mil anos de história ocidental e não ocidental, perceberemos o quão próximo desse quadro sempre estivemos, com a única diferença de que a ética defendida por cada comunidade expansiva em cada época e lugar pretendia colocá-la acima das demais por motivos ora religiosos, ora metafísicos, ora sociais. A ética intercomunal admite a legitimidade da ação expansiva, contudo equaliza todas as comunidades num mesmo nível ontológico de onde quaisquer delas pode, à sua escolha, tomar o caminho do poder. Não se afirma com isso a ingênua posição meritocrática de que o determinante para se obter o poder é a escolha, mas que ético-ontologicamente todas as comunidades partem do solo comum da **legitimidade amoral** das ações expansivas. Os desníveis políticos certamente impedirão à maioria delas de se tornarem expansivas, mas não de se considerarem eticamente livres para tomar tanto a posição ativa quanto reativa na relação intercomunal, sabendo-se que para boa parte delas a escolha tanto de uma quanto de outra posição significará seu completo extermínio. Esta não é uma moral do ressentimento, ela não apregoa a abstenção da expansividade, apresenta este caminho como uma possibilidade. Nem mesmo é a moral de um rebanho, já que tanto os poderosos quanto os dominados podem de modo amoral agir expansivamente e assomar à sua própria a normatividade intercomunal (usando os termos nietzscheanos).

Dir-se-á que advogo aqui uma posição draconiana em que a lei maior se traduz no famoso ditado da *lex talionis*: “olho por olho e dente por dente”. Não estou de todo distante desta máxima, porém o entendimento que se faz aqui da retribuição ao dano é sensivelmente distinto do defendido por aquele legislador. Não é qualquer dano que

legítima o heterocídio, como no caso do código de Drácon que penalizava quase todos os delitos com a morte, mas apenas aqueles que impossibilitam a continuidade dos modos de vida próprios a cada comunidade de semelhança. Também não se trata de um discurso jurídico, mas estritamente ético-ontológico. É o sujeito concreto e singular quem deve administrar esta teoria ética, independentemente de sua situação política ou jurídica dentro de um Estado. A única instância a que deve responder é à sua *comunidade de semelhança*.

O heterocídio ético-secundário só pode ocorrer entre comunidades diferentes. Não há possibilidade de eticidade-secundária no caso de uma morte intracomunidade. Isto porque as relações intra e extracomunidade são tão diversas que exigem modos condizentes com sua peculiaridade. A relação intracomunidade é ético-primária e com a alteridade. Neste sentido, esta relação exige todos os cuidados e renúncias de uma ética de primeira ordem. A relação aparentemente primário-moral entre o *eu* e o *indivíduo* ou comunidades estranhas se resumiria a evitar a *ação expansiva*, situação fora da qual os ganhos pragmáticos que se pretenda adquirir são completamente legítimos (e.g. furtar, mentir, manipular) e em que as ações benevolentes não requeridas pela ética aqui defendida se constituem, para quem opta por elas, em deveres suprarrogatórios kantianos. No entanto, este tipo de ação não recai sob a ponderação de ética alguma. Isto significa que também a opção por agir cortesmente com um *indivíduo* ou não lhe retribuir a violência sofrida não é uma escolha que responde ao dever primário-moral, está além deste, assim como também a escolha por manipulá-lo. Tanto ações violentas quanto expansivas que se refiram à relação *eu-indivíduo* não são objeto de ponderação ética (de primeira ou de segunda ordem).

A relação primário-moral entre o *eu* e o *indivíduo* é apenas aparente porque o princípio que poderia interditar o tornar-se um *expansivo* seria interno à comunidade do *eu*, teria por objetivo a proteção desta comunidade, sabendo-se que todo *sujeito* expansivo é alvo de muitas e duras investidas externas. Porém, como a *ação expansiva* é amoral para quaisquer eticidades, tal princípio não existe.

Porém, a ética intercomunal é a única que dedica sua atenção à relação intercomunitária como espaço próprio da eticidade (espaço da equivalência) partindo da propriedade da autoproteção intracomunitária e do fato do conflito intercomunitário. Ela não faz como as outras que encaram esta relação como subproduto das preocupações concernentes à autoproteção, propriedade eminentemente interna a cada uma. Isto quer dizer que apenas em se assumindo a ética reduzida como uma **extensão** de uma ética

comunitária específica é que se pode transpor o caráter amoral da relação intercomunitária, já que somente naquela esta região é tematizada como espaço moral. A ética intercomunal não se realiza sozinha, necessita se ancorar sobre uma ética intracomunitária específica para fazer valer sua normatividade, pois não possui o amparo de uma comunidade de semelhança da qual tenham sido produzida sua normatividade. Isto significa que **a ética intercomunal não pretende substituir quaisquer éticas específicas**, a esfera intracomunal, própria das demais éticas, não lhe diz respeito diretamente. Ela apenas propõe uma forma de relação intercomunal desencantada, realista e harmônica com nossas débeis capacidades de renúncia para os contatos humanos. Para aquelas comunidades que pretendam uma relação moral com as demais, e que atinem para uma forma de existência viável, ela é requerida porque evita que outras éticas restrinjam o espaço físico e simbólico necessário para a expressão de cada comunidade e de seus participantes singularmente.

CONCLUSÃO

A ética que se tentou construir aqui não passa de um breve esboço inicial de ideias que seguramente precisam de um cuidado significativamente maior para receberem críticas ou elogios adequadamente. A passagem entre a ontologia crítica e a antropologia negativa merece especial reconhecimento pela insuficiência com que foi apresentada. Também a apresentação da ética negativa de Cabrera se mostrou fortemente sumária. Várias noções foram usadas apenas como pressupostos, não sendo explicitadas, o que certamente pode comprometer o entendimento global do texto. Também é perceptível pouco diálogo com as teorias éticas clássicas: deontológicas, utilitaristas, eudemonistas. Essa não é uma postura teórica, a exemplo da atitude de Wittgenstein, por exemplo, na escrita de seu *Tractatus*. Os motivos para tantas e tão significativas lacunas são estritamente contingenciais: a falta de tempo necessário para a entrega do texto definitivo. Para o leitor que tenha chegado até aqui na leitura, fica a garantia de que estes e outros tópicos do trabalho serão levantados, e o texto como um todo melhorado.

No entanto, apesar dessas assumidas falhas, creio que o texto apresenta consistência suficiente para se afirmar a defesa coerente de sua tese: a eticidade do heterocídio. Esta ação, após percorrido o percurso, mostrou-se defensável enquanto ação ética, porém, de segunda ordem. Significa dizer que, fugindo ao universalismo ético e ao particularismo das eticidades específicas a cada *comunidade de semelhança*, a ética intercomunal alça-se ao nível das propriedades derivadas dos princípios, isto é, características presentes em quaisquer éticas particulares, mas nem por isso abstrações deturpantes destes princípios, e propõe, na tentativa de preservar o modo de vida próprio a cada comunidade, a norma da equivalência entre ação expansiva e reação heterocídica. Uma questão legítima, e que não foi tratada no texto, é saber por que motivo apenas o heterocídio seria a melhor forma para a efetivação da equivalência quando modos de subjugar e dominar simbolicamente talvez comportem mais eficácia para o proposto. Fazer comunidades alheias moverem-se, a contragosto ou persuadidas, sob o governo dos *valores-base* de uma comunidade estranha. Uma primeira aproximação, por isso não uma resposta, é atentar para o fato de que apenas comunidades possuidoras de poder consideravelmente superior ao daquelas em relação consigo podem escolher o caminho da imposição de seus *valores-base*, já que esse processo é geralmente longo e mobiliza inúmeros *sujeitos* para sua instauração e manutenção. Isso significa que a comunidade que

sofra uma *ação expansiva* geralmente a sofre sob um desnível de poder em que ela se situa abaixo da executora da ação. O que a impossibilita de impor seus *valores-base* como reação. Porém, não ocorre o mesmo para o heterocídio, já que este é uma ação pontual que exige, no máximo, estratégia e planejamento, podendo ser realizado por uma pessoa mesmo nos casos mais difíceis. Assim, equaliza-se a resposta respeitando o mínimo de poder exigido para sua realização. Não se opta pelo heterocídio por ser o pior tratamento possível de se oferecer a uma ação expansiva, mas por ele colocar um fim, sem muitas exigências para isso, ao sofrimento injusto e dramático do *outro*. Há muitas ações piores que o heterocídio, e a intenção desta ética não é dar vazão à crueldade, mas levar o senso de proporção para os casos extremos em que cosmovisões são colocadas em xeque por *indivíduos* com os quais nenhuma relação ética de primeira ordem é possível.

Dentro desse universo conceitual caem por terra todas as aspirações de pacifismo e harmonia entre grupos maiores que uma comunidade de semelhança. A máxima sartreana de que “o inferno são os outros” pode apropriadamente ser reescrita como: “o inferno são os *indivíduos*” (o sujeito que não faz parte de minha comunidade de semelhança). O conflito é a realidade última do contato entre comunidades distintas. Não se deve fugir desta constatação e propor projetos utópicos de harmonização entre *comunidades de semelhança* diferentes. Oswald de Andrade já nos apresentava um cenário de imanência do perigo em que o temor ocidental básico do encontro com a morte encontrava-se dissipado na forma de vida dos nativos ameríndios. A devoração, prática e interpretação do mundo para esses povos, é tomada pelo autor como possibilidade permanente da espécie. A atitude canibal transportada para o campo metafísico, além de permitir ao brasileiro um encontro com aqueles aspectos mais frutíferos e autênticos de construção de sua peculiaridade frente aos outros países, abre espaço para a aceitação da inconstância e desmoronamento do real (perigo). A inconstância verificada na psiquê humana se reconfigura no universo social de maneira incontornável pela vigência do conflito enquanto fato estrutural com o qual a única relação possível se dá nos modos de se lidar com ele, e não nas tentativas de sua supressão, o que de fato é impossível.

A ética proposta aqui não fecha os olhos para esse incômodo fato, encara com seriedade suas consequências e assume a dolorosa condição aberta pela equalização de todas comunidades de semelhança: a necessidade do heterocídio para os casos extremos. A negação desta equivalência apenas abre espaço para que as comunidades possuidoras de poder permaneçam destruindo as demais sem que sua *ação expansiva* tenha uma resposta

ética à altura. Esta configuração permite a administração dos conflitos de maneira a reduzir ao mínimo as interferências dramáticas de uma comunidade sobre outra. As relações políticas se dariam sob o espectro do perigo iminente, caso as comunidades assumissem essa ótica. O receio da guerra deixaria de ser um fenômeno apenas referente às relações entre Estados-nação e passaria a compor o cotidiano dos que optassem pela *ação expansiva*, apesar de seu caráter amoral. Não seria um interdito moral que vetaria a realização da *ação expansiva*, mas uma circunstância objetiva: o perigo da reação heterocídica.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO, A. *Confissões*. Trad. Maria Luiza Amarante. São Paulo: Paulus, 2004.

ANDRADE, José Oswald de Souza. *A Utopia Antropofágica: Obras Completas*. 4ª Edição. São Paulo: Editora Globo, 2011.

AQUINO, Tomás de. *Suma de Teología*. Trad.: José Martorell Capó. 4ª Ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

ARISTÓTELES. *Política*. 2ª ed. Trad. do grego: Nestor Silveira Chaves. 2ª ed. revisada. Bauru: Edipro, 2009.

CABRERA, Julio R. *Critica de la Moral Afirmitiva* (Uma reflexão sobre nacimiento, muerte y valor de la vida). Barcelona: Editorial Gedisa S. A, 1996.

MORA, José Ferrater. *Diccionario de Filosofía*. Tomo I. 2ª Ed. Editorial Ariel S. A.: Barcelona, 2009, p 373.

MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*. Trad.: Sérgio Milliet. In: Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. Trad.: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

VÁSQUEZ, Adolfo Sánches. *Ética*. Trad.: João Dell'Anna. 31ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.