

O fardo e a benção da mortalidade

Hans Jonas

Tradução:

*Wendell Evangelista Soares Lopes**

Nota Preliminar: O texto apresentado a seguir é uma tradução da conferência intitulada “The Burden and Blessing of Mortality” (*The Hastings Center Report*, 22, n. 1, jan-fev. 1992, p. 34-40), que foi apresentada à Fundação do Palácio Real [The Royal Palace Foundation], em Amsterdam, no dia 19 de março de 1991. Esta conferência foi traduzida para o alemão por Reinhard Löw e revisada pelo próprio Jonas, aparecendo com o título “Last und Segen der Sterblichkeit” em *Scheidewege* 21, 1991/92, p. 26-40, e mais tarde em um livro do próprio Jonas: *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* [Investigações Filosóficas e Suposições Metafísicas]. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1992, p. 81-100. Por sua vez, o texto original, em inglês, veio ainda a fazer parte de uma coletânea de ensaios de Jonas, editada por Lawrence Vogel (*Mortality and Morality: a search for good after Auschwitz*. Ed. Lawrence Vogel. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1996, p. 87-97).

Desde tempos imemoriais os mortais lamentam sua mortalidade, almejam escapar-lhe, procuram às cegas por alguma esperança de vida eterna. Refiro-me, claro, aos mortais seres humanos. De todas as criaturas apenas os homens sabem que vão morrer; apenas os homens lamentam sua morte, enterram seus mortos, e se recordam de seus mortos. A mortalidade foi tomada como uma marca da condição humana a tal ponto que o atributo “mortal” passou a ser monopolizado para designar o homem: no uso homérico e no grego posterior, por exemplo, “mortais” é quase um sinônimo para “homens”, diferenciando-os da invejada e eterna

* Pós-graduado em filosofia (UFMG), e mestre em filosofia (FAJE). *E-mail:* wendelleslopes@hotmail.com.

imortalidade dos deuses. O *memento mori*¹ ressoa através dos tempos como uma persistente admoestação filosófica e religiosa em amparo a uma vida verdadeiramente humana. Eis como o Salmo 90 o explicita: “ensina-nos a contar nossos dias, para que alcancemos corações sábios”.

Por causa desta ênfase incuravelmente antropocêntrica não foram despendidas muitas reflexões sobre a verdade óbvia de que compartilhamos a sina da mortalidade com as demais criaturas, de que toda a vida é mortal, e de que a morte é, inclusive, a contrapartida da vida. A reflexão mostra que assim tem que ser; que não se pode ter uma coisa sem a outra. Permitam, então, que este seja nosso primeiro tema: a mortalidade como um atributo essencial da vida como tal – para só depois nos concentrarmos sobre os aspectos especificamente humanos do assunto.

Dois significados conjugam-se no termo mortal: o de que a criatura assim chamada pode morrer, está exposta à possibilidade constante da morte; e o de que, eventualmente, ela tem que morrer, está destinada à necessidade última da morte. À possibilidade ininterrupta associa o fardo da mortalidade, e à necessidade última associa a bênção da mortalidade. Destas proposições, a segunda pode soar estranha. Permitam-me tratar de ambas.

I

Começo com a mortalidade enquanto potencial sempre presente da morte para tudo que está vivo, concorrente com o próprio processo da vida. Este “potencial” significa mais do que o truísmo de ser destrutível, que também é válido para toda estrutura material composta, morta ou viva. Com uma certa força, mesmo o diamante pode ser despedaçado, e tudo o que está vivo pode vir a morrer por uma série de causas externas, dentre as quais a proeminente é exatamente um outro ser vivo. Entretanto, a íntima relação entre a vida e a possibilidade da morte vai muito além disso: ela reside na constituição orgânica como tal, em seu próprio modo de ser. Tenho que analisar este modo de ser para desnudar as raízes da mortalidade na própria vida. Para este fim, peço que vocês me acompanhem na tentativa de um exame ontológico. Por exame ontológico, nós filósofos entendemos

¹ *Memento mori* é uma expressão em latim que significa: lembra-te que hás de morrer. Trata-se de um pensamento cristão, usado como saudação entre os trapistas; também empregado em inscrições tumulares [N. d. T.].

um exame do modo próprio de ser de qualquer classe de entidades – no nosso caso, aquela classe designada “organismo”, na medida em que esta é, até onde sabemos, a única forma física sob a qual ocorre a vida. Qual é o modo de ser de um organismo?

Nossa primeira observação é a de que os organismos são entidades cujo ser é o seu próprio fazer. Isto é o mesmo que dizer que eles só existem em virtude do que fazem. E isto no sentido radical de que o ser que eles obtêm desse fazer não é uma posse que então têm, independentemente da atividade pela qual foi gerado, mas é a continuação da própria atividade como tal, que se fez possível graças ao que ele precisamente realizou. Desse modo, dizer que o ser dos organismos é o seu próprio fazer é também dizer que fazer o que eles fazem é o seu próprio ser como tal; ser para eles consiste em fazer o que têm que fazer para continuar a ser. Daí se segue diretamente que deixar de fazer significa deixar de ser; e desde que o requisito do fazer não depende apenas deles mesmos, mas também da complacência de um ambiente que pode ser-lhes concedido ou negado, o perigo do deixar-de-ser está com o organismo desde o início. Aqui, temos a intrínseca relação da vida com a morte, o fundamento da mortalidade em sua própria constituição.

O que exprimimos até aqui de forma abstrata sobre ser e fazer, quer dizer, com a linguagem da ontologia, pode ser agora chamado por seu nome familiar: o metabolismo. Concretamente, este é o “fazer” a que nos referimos em nossa primeira observação sobre as entidades cujo ser é o seu próprio fazer, e como tal o metabolismo pode muito bem servir como a propriedade que define a vida: todas as coisas vivas a possuem, e nenhuma coisa inanimada a possui. Isto significa: existir por meio da troca de matéria com o ambiente, incorporá-lo de modo transitório, usá-lo, e excretá-lo mais uma vez. O termo alemão *Stoffwechsel*² expressa isso maravilhosamente. Vejamos o quanto este traço é raro, e inclusive único, no vasto mundo da matéria.

De que modo uma coisa física comum – um próton, uma molécula, uma pedra, um planeta – permanece como é? Ora, simplesmente

² *Stoffwechsel* é a palavra alemã para metabolismo. É formada por dois radicais: *Stoff* (matéria) e *Wechsel* (troca), ao que literalmente significa “troca de matéria”. Assim, a palavra alemã oferece a dupla significação: metabolismo e troca de matéria, esta última significação explicando a primeira [N. d. T.].

por estar aí. Sua existência atual é a razão suficiente para que também exista mais tarde, ainda que em um lugar diferente, talvez. Isto é assim por causa da constância da matéria, uma das primeiras leis da natureza desde que, logo após o *Big Bang*³, o caos em explosão se condensou em unidades discretas, extremamente duráveis. No universo que se desenvolveu desde então, uma partícula singular resistente – digamos um próton, por exemplo –, é simples e fixamente o que ela é, idêntica a si mesma com o passar do tempo, e não precisa fazer o que quer que seja para manter esta identidade. Sua conservação é um mero permanecer, não uma reafirmação do ser de momento em momento. Ela está aí de uma vez por todas. Dizer, então, de um corpo composto e macroscópico – algo como aquela pedra preciosa de nossa coleção – que ele é o mesmo tal como o era ontem equivale a dizer que ele ainda consiste das mesmas partes elementares de antes.

Agora, segundo este critério um organismo vivo não teria identidade com o passar do tempo. Repetidas inspeções descobririam que ele consiste sempre menos de seus componentes iniciais, e sempre mais de novos componentes do mesmo tipo que ocuparam o lugar daqueles, até que os dois estados comparados não tenham, talvez, mais componentes em comum. No entanto, biólogo algum acreditaria que isto significa que ele não está lidando com o mesmo indivíduo orgânico. Ao contrário, ele consideraria qualquer outro resultado incompatível com a mesmidade de uma entidade viva enquanto viva: se ela mostrasse o mesmo inventário de partes depois de um intervalo longo o bastante, ele concluiria que o corpo em questão, logo após a primeira inspeção, deixou de viver e sob este aspecto decisivo não é mais “o mesmo”, isto é, não é mais uma “criatura”, mas um cadáver. Assim, nos deparamos com o fato ontológico de uma identidade totalmente diferente da inerte identidade física, não obstante fundada nas transações entre as informações dessa identidade simples do inorgânico. Temos que refletir sobre este fato extremamente intrigante.

Ele introduz algo como um paradoxo. Por um lado, o corpo vivo é um composto de matéria, e em qualquer outro momento sua realidade coincide totalmente com seu material atual – quer dizer, com uma multiplicidade determinada de componentes individuais. Por outro lado, ele

³ Preferimos manter o termo original em inglês, visto que em nossa língua tal termo foi popularizado em seu original inglês [N. d. T.].

não é simultaneamente idêntico a esta ou qualquer outra totalidade, enquanto esta sempre desvanece no fluxo torrencial da troca. A este respeito, ele é diferente de seu material, mas não da soma deste material. Temos, portanto, o caso de uma entidade substancial que desfruta de uma espécie de liberdade em relação a sua própria substância, uma independência daquela mesma matéria da qual ela, entretanto, consiste totalmente. Não obstante, embora independente da mesmidade desta matéria, ela é dependente da troca dessa mesma matéria, de seu progresso permanente e suficiente, e nisso não há liberdade. Assim, o exercício da liberdade que a coisa viva desfruta é antes uma dura necessidade. A esta necessidade (*necessity*) damos o nome de “carência” (*need*), que só tem um lugar ali onde a existência não está assegurada e sua própria tarefa é ininterrupta.

Com o termo carência chegamos a uma propriedade do ser orgânico, exclusiva à vida e desconhecida de todo o resto da realidade. O átomo é autossuficiente e continuaria a existir se todo o mundo à sua volta fosse completamente destruído. Por outro lado, a não autarquia é a essência própria ao organismo. Seu poder de usar o mundo, esta prerrogativa única da vida, tem seu preciso oposto na necessidade de ter de usá-lo, sob pena de deixar de ser caso não o faça. A dependência em ação aqui é o preço pago pela substância primordial ao aventurar-se no caminho da identidade orgânica – isto é, autoconstituente – ao invés de permanecer meramente inerte. Portanto, a carência está com ela desde o início e caracteriza a existência assim obtida como algo que está suspenso entre o ser e o não-ser. O “não” está sempre à espreita e deve ser evitado sempre novamente. A vida, em outras palavras, carrega a morte em si mesma.

No entanto, se é verdade que com a existência metabolizante o não-ser fez seu aparecimento no mundo enquanto uma alternativa inerente à própria existência, é igualmente verdade que daí em diante o ser assume antes de tudo um sentido enfático: intrinsecamente qualificado pela ameaça de seu negativo, ele deve se afirmar, e a afirmação da existência é a afirmação da existência como um interesse. O ser se tornou uma tarefa ao invés de um estado determinado, uma possibilidade a ser sempre realizada novamente em oposição ao seu contrário sempre presente, o não-ser, que por fim irá inevitavelmente devorá-lo.

Com a alusão à inevitabilidade, fomos além do atual ponto em questão em nosso artigo. Como disse até aqui em minhas reflexões, podemos resumir a dialética inerente à vida do seguinte modo: comprometida consigo mesma, estando à mercê de sua própria realização, a vida depende necessariamente de condições sobre as quais ela não tem controle e que podem alterar-se a todo momento. Assim, dependente do favor e desfavor da realidade exterior, a vida está exposta ao mundo do qual ela se liberou e através do qual ela própria, entretanto, deve manter-se. Emancipada da identidade com a matéria, a vida, entretanto, carece desta; livre, mas ainda sob o agulhão da necessidade; separada, mas em contato indispensável; procurando contato, mas correndo o risco de ser destruída por este [contato] e não menos ameaçada por seu querer – exposta ao risco, portanto, por ambos os lados, pela importunidade e indiferença do mundo, e tentando se equilibrar na crista estreita entre esses dois lados. Neste processo, que deve ser ininterrupto, mas sujeito à interferência; na tensão de sua temporalidade que sempre se depara com o iminente não-mais: assim a forma viva realiza sua existência separatista em uma matéria paradoxal, instável, precária, finita, e em íntima companhia com a morte. O temor da morte que pesa sobre o risco dessa existência é apenas uma amostra da audaciosa aventura original em que a substância [primordial] embarcou ao tornar-se orgânica.

Mas então podemos perguntar: tudo isto vale a pena? Por que todo este esforço? Por que abandonar o porto seguro da permanência autosuficiente em troca das águas agitadas da mortalidade? Por que se aventurar neste empreendimento arriscado da autopreservação? Com a compreensão tardia do que aconteceu durante bilhões de anos e o testemunho presente de nossa interioridade, que certamente é parte da evidência, não nos encontramos sem os indícios necessários para uma suposição especulativa. Atrevamo-nos a isto então.

O indício fundamental é o de que a vida diz sim a si mesma. Aferrando-se a si mesma ela declara seu próprio valor. Mas cada um só se aferra àquilo que se lhe pode tirar. Do organismo, cujo ser é estritamente emprestado, sua vida pode ser-lhe tirada e, inclusive, será pelo menos reclamada de momento em momento. O contínuo metabolismo é precisamente esta reclamação, que sempre reafirma o valor do Ser contra seu escoamento no nada. Naturalmente, dizer sim, ao que parece, requer a co-

presença da alternativa a qual se tem que dizer não. A vida encontra esta alternativa no agulhão da morte que está perpetuamente à espreita, para ser sempre novamente adiada, e precisamente o desafio do “não” incita e reforça o “sim”. Podemos então, talvez, dizer que a mortalidade é aquele único portão estreito através do qual o valor – o destinatário de um sim – poderia entrar no universo, que de outra maneira seria indiferente? Ou que a mesma fenda na maciça indiferença da matéria, que deu passagem ao valor, também teve que permitir a entrada do temor de perdê-lo? Diremos depois algo a respeito do tipo de valor obtido a este preço. Antes, permitam-me dar um passo adiante nesta especulação que vai além do que se pode provar. Seria muito audacioso conjecturar que na oportunidade cosmicamente rara da existência orgânica, quando finalmente esta se ofereceu neste planeta por uma oportuna circunstância, a essência secreta do Ser, atada à matéria, aproveitou a tão esperada chance de afirmar a si mesma e tornar-se, ao assim fazer, sempre mais digna de afirmação? O fato e o curso da evolução apontam para esta direção. Então os organismos seriam o modo com o qual o Ser universal diz sim a si mesmo. Vimos que ele só pode fazê-lo ao não temer também o risco do não-ser, a cuja possibilidade ele está agora ligado. Apenas no confronto com o sempre possível não-ser, o ser poderia vir a sentir-se, afirmar-se, tornar-se seu próprio fim. Através da negação do não-ser, “ser” transforma-se em uma constante escolha de si mesmo. Assim, é apenas um aparente paradoxo dizer que deveria ser a morte, e sua prorrogação através de atos de autopreservação, aquilo que imprime o selo da auto-afirmação do Ser.

Se este era o fardo que a vida teve que carregar desde o início, qual é, então, sua recompensa? Qual é o valor pago com a moeda da mortalidade? O que havia para se afirmar com o resultado? Aludimos a isto quando dissemos que, nos organismos, o Ser chegou a “sentir” a si mesmo. Sentir é a condição primordial para que qualquer coisa possa valer a pena. Algo só pode valer a pena enquanto um dado para o sentir e enquanto o sentir desse dado. A presença do sentir como tal, qualquer que seja seu conteúdo ou modo, é infinitamente superior à sua ausência total. Pois a capacidade de sentir, que surgiu nos organismos, é o valor-mãe de todos os valores. Com o seu aparecimento na evolução orgânica, a realidade ganhou uma dimensão de que carecia sob a forma da simples matéria e que daí em diante também permanece confinada a este estreito ponto de apoio nas

entidades orgânicas: a dimensão da interioridade subjetiva. Talvez desejada desde a criação, tal interioridade encontrou sua eventual terra natal com o advento da vida metabolizante. Em que lugar essa misteriosa dimensão realmente irrompeu em seu avançar até formas mais elevadas, isto não podemos saber. Estou inclinado a suspeitar que o seu início infinitesimal tenha se dado com as primeiras células que se autoconservaram e se automultiplicaram – uma interioridade germinal, a mais fraca faísca de subjetividade difusa antes de vir fixar-se nos cérebros enquanto seus órgãos especializados. Seja como for, em algum lugar na ascensão da evolução, no máximo com o aparecimento simultâneo da percepção e da motricidade nos animais, aquela invisível dimensão interior fez desabrochar a flor da vida, sempre mais subjetiva e consciente: uma interioridade que se exterioriza no comportamento e é compartilhada na comunicação.

O ganho é ambíguo como todo traço da vida. O sentir está aberto tanto à dor quanto ao prazer, sua sutileza abre ambos os caminhos; o prazer tem sua contrapartida na angústia, o desejo tem a sua contrapartida no temor; o propósito é também alcançado ou obstruído, e a capacidade para desfrutar do primeiro é a mesma que a de sofrer do segundo. Em resumo, o dom da subjetividade apenas acentua a polaridade sim-não de toda a vida; cada lado nutrindo-se da força do outro. Ao pesarmos na balança, isto é ainda de algum ganho, vindo a justificar o fardo amargo da mortalidade diante do dom ao qual está ligado, dom que inclusive torna este fardo ainda mais pesado de se carregar? Esta é uma questão do tipo que não se pode responder sem um elemento de decisão pessoal. Como parte de minha reivindicação por um “sim” como resposta a ela, ofereço duas observações.

A primeira se refere à relação entre meios e fins no equipamento do qual um organismo se vale para viver. Os biólogos se acostumaram a dizer (e, ao que penso, com boas razões) que este ou aquele órgão ou padrão comportamental foi “selecionado” de mutações casuais pela vantagem que isto conferia à *sobrevivência* de seus possuidores. Desse modo, a evolução da consciência deve ter sua utilidade na luta pela sobrevivência. A sobrevivência seria o fim, a consciência um meio incrementado para tal coisa. Mas isto implica o seu poder causal sobre o comportamento, e um tal poder – conforme os cânones da ciência natural – só se pode atribuir aos eventos físicos do cérebro, não ao fenômeno subjetivo que os acompanham; e esses eventos cerebrais, por sua vez, devem ser totalmente entendidos

como a consequência de antecedentes físicos. As causas devem, do começo ao fim, ser tão objetivas quanto seus efeitos – assim determina um axioma materialista. Em termos de causalidade, portanto, um mecanismo de robô não-consciente com a mesma potência comportamental poderia produzir o mesmo efeito de um cérebro e teria bastado à seleção natural. Em outras palavras, os mecanismos evolutivos, tal como entendidos por aqueles que os propõem, explicam a evolução de cérebros, mas não a evolução da consciência. A natureza, então, é vista como tendo nos lançado em uma redundância, o dom gratuito da consciência, agora ridicularizada como inútil e, mais ainda, como ilusória em sua pretensão causal.

Não obstante, existe aqui uma saída do absurdo, e é confiar no autotestemunho de nossa interioridade subjetiva, quer dizer, que ela é (até um certo grau) causalmente efetiva no governo de nosso comportamento, portanto realmente vantajosa para a seleção natural como um meio a mais de sobrevivência. Mas com o mesmo voto de confiança, também endossamos sua inerente pretensão de que, além de toda instrumentalidade, ela existe por si mesma e como um fim em si mesma. Eis aí uma lição a respeito da relação geral entre meios e fins na existência orgânica.

Assegurar a sobrevivência é, de fato, um fim da dotação orgânica, mas quando perguntamos, “sobrevivência *de quê?*” devemos sempre contar a própria dotação entre os intrínsecos bens que ela ajuda a preservar. As faculdades de ordem psicológica são os exemplos mais eloquentes em questão. Tais “meios” de sobrevivência como percepção e emoção, compreensão e vontade, controle dos membros e discriminação de metas, nunca devem ser julgadas meramente como meios, mas também como qualidades da vida a ser preservada e, portanto, como aspectos de um fim. Esta é a lógica sutil da vida que emprega meios que modificam o fim e que se tornam eles próprios parte deste fim. O sentir animal busca preservar-se enquanto um sentir, não apenas enquanto criatura metabolizante, isto é, ele busca prolongar a atividade própria do sentir; o animal que percebe busca preservar-se enquanto uma criatura perceptiva... e assim por diante. Até mesmo o mais doente dentre nós, se deseja de algum modo continuar a viver, deseja o fazer pensando e sentindo, não apenas digerindo. Sem essas faculdades subjetivas que emergiram nos animais, haveria bem menos o que se preservar, e este “menos” do que se deve preservar é o mesmo que o “menos” com o qual ele se preserva. A experiência autorecompensadora dos

meios em ação torna mais digna a preservação que eles promovem. Quaisquer que sejam os conteúdos variáveis, qualquer que seja a atestada utilidade, a consciência como tal proclama sua própria dignidade suprema.

Mas devemos concordar com isto? Esta questão leva à minha segunda observação. E se a quantidade total de sofrimento no mundo vivo excedesse eternamente a quantidade total de alegria? E se, especialmente no mundo humano, a quantidade total de miséria fosse bem maior do que a felicidade, tal como o testemunho das épocas parecem o sugerir? Quanto a este assunto, estou inclinado a tomar partido do veredicto dos pessimistas. Muito provavelmente o balanço final, se pudéssemos realmente o fazer, pareceria desanimador. Mas isto seria um fundamento válido para negar o valor da consciência, e para afirmar que as coisas seriam melhores se ela não estivesse de modo algum no mundo? Quanto a isto se deveria ouvir à voz de suas vítimas, aqueles menos seduzidos pelo sabor dos prazeres. Os votos do afortunado podem ser ignorados, mas aqueles do sofredor desafortunado valem o dobro em peso e autoridade. E aí descobrimos que quase nenhuma quantidade de miséria ofusca o sim à sensível ipseidade (*selfhood*). O maior dos sofrimentos ainda se aferra a ela, raramente o suicídio é o caminho tomado, nunca há aí uma “sobrevivência” sem que se haja a vontade de sentir. O testemunho próprio da sofredora espécie humana nos ensina que o partidatismo da interioridade por si mesma resiste ao balance entre dores e prazeres, e recusa que a julguemos segundo este critério.

Mais importante ainda, algo em nós protesta contra a atitude de assentar um julgamento metafísico em fundamentos hedonistas. A presença de qualquer coisa digna de mérito no universo – e vimos que isto está ligado ao sentir – excede incomensuravelmente em valor a qualquer custo que lhe seja cobrado em termos de sofrimento. Uma vez que em última instância é a mortalidade que arrecada esse tributo, apesar de ser igualmente a condição para que exista aquele que o pode pagar, e uma vez que esse tipo de existência é a única base de sentido no mundo, o fardo da mortalidade, imputado a todos nós, é ao mesmo tempo pesado e compreensível.

II

Até aqui tratamos a mortalidade como a *possibilidade* da morte que está sempre a espreitar toda a vida e à qual esta última se opõe continuamente com atos de autopreservação. A *certeza* suprema da morte, enquanto

limitação intrínseca da duração da vida individual, é uma questão diferente, e este é o sentido que temos em mente, na maioria das vezes, quando falamos de nossa própria “mortalidade”. Neste caso, estamos falando da morte como o ponto final no longo caminho do *envelhecimento*. Esta palavra não tinha aparecido até agora em nossa discussão; e, na verdade, por mais familiar e aparentemente autoevidente que se nos pareça o fenômeno, o envelhecimento – isto é, a extenuação orgânica interna devido ao próprio processo da vida – não é um traço biológico universal, nem mesmo em organismos bastante complexos. É surpreendente aprender quantas e quão diversas espécies não são senescentes, como, por exemplo, os seguintes grupos: os teleósteos, as anêmonas-do-mar, e os moluscos bivalves. A extenuação aí parte inteiramente de causas extrínsecas à morte, o que é suficiente para o equilíbrio do número da população na interação entre a reprodução e a quantidade total face à certeza da morte de cada indivíduo em uma estrutura de tempo própria à espécie. Entretanto, em todas as ordens biológicas mais elevadas, o envelhecimento típico de cada espécie, que acaba por morrer, é a regra universal (sem exceção, por exemplo, em animais de sangue quente) e deve trazer alguns benefícios adaptativos, do contrário a evolução não teria permitido que surgisse. Quais são estes benefícios é um tema de especulação entre os biólogos. Em princípio, eles podem deduzir tanto diretamente a partir da própria característica como de outras características às quais a senescência está ligada enquanto seu preço necessário. Não entraremos nesta discussão, mas ao invés diremos algo sobre o aspecto evolutivo geral da morte e do morrer em sua desapiedada atualidade, seja a partir de uma necessidade extrínseca ou intrínseca. O próprio termo evolução já revela o papel criativo da finitude individual, que decretou que tudo o que vive *tem* que morrer. Pois o que mais é a seleção natural, com seu prêmio de sobrevivência, este instrumento principal da evolução, do que o uso da morte para a promoção da novidade, para o favorecimento da diversidade, e para o isolamento de formas mais elevadas de vida com o florescimento subsequente da subjetividade? Trabalhando para este fim – como o vimos – encontramos uma combinação entre a morte por causas extrínsecas (antes de tudo, o impiedoso alimentar-se da vida pela vida) e o morrer organicamente programado das gerações mais velhas para darem lugar à sua descendência. Com o advento e a ascensão do homem, a última forma de mortalidade, o número de dias contados desde o

nosso nascimento ganha crescente importância em incidência e significância, de modo que daqui para frente nossa discussão concentrar-se-á ao contexto humano apenas, ponderando a partir daí em que sentido a mortalidade pode ser especificamente uma benção para a nossa espécie.

Chegar à velhice e morrer pela mera extenuação do corpo é em grande medida, enquanto fenômeno comum, um resultado artificial. No estado de natureza, tal como o pensa Hobbes, a vida humana é desprezível, repugnante, e breve. A sociedade civil, para ele, estava fundada principalmente na proteção contra a morte violenta – e isto quer dizer, prematura. Esta é certamente uma visão muito limitada sobre os motivos do processo civilizatório, mas, de qualquer forma, um dos efeitos da civilização, enquanto um amplo resultado artificial da inteligência humana, é inegavelmente a progressiva domesticação das causas externas da morte por parte dos seres humanos. Ela também aumentou enormemente os poderes de sua destruição mútua. Mas o resultado digno de nota é o de que pelo menos nas sociedades tecnologicamente desenvolvidas, mais e mais pessoas alcançam o limite natural da vida. A medicina científica tem a principal parcela de contribuição para este resultado, e está começando a tentar impugnar este próprio limite. Seja como for, a perspectiva teórica não parece mais estar descartada. Isto a torna atraente para dar início ao prosseguimento de nosso tema com a questão de saber se é certo combater não apenas a morte prematura, mas também a morte como tal, isto é, trata-se de saber se prolongar a vida indefinidamente é um objetivo legítimo para a medicina. Examinaremos isso em dois planos: aquele do bem comum da humanidade e aquele do bem individual para o Eu (*self*).

O bem comum da humanidade está ligado à civilização, e isto com todos seus grandes feitos e imperfeições não teria ocorrido e não continuaria a ocorrer sem a constante renovação das gerações. Aqui chegamos ao ponto onde não podemos mais adiar a necessidade de complementar a consideração sobre a morte com aquela sobre o nascimento, sua contrapartida essencial, à qual até agora não tínhamos prestado a devida atenção. Naturalmente, ela estava prefigurada de modo implícito em nossa consideração sobre a mortalidade individual enquanto um pré-requisito da evolução biológica. Na evolução não-biológica, e incomparavelmente mais rápida, que se produz no interior da identidade biológica da espécie humana através da transmissão transgeracional e da acumulação de conhecimento, a

interação entre morte e nascimento adquire uma relevância extremamente nova e profunda. A “natalidade” (para usar uma cunhagem de minha amiga Hannah Arendt, morta já há muito tempo) é um atributo da condição humana tão essencial quanto a mortalidade. Ela aponta para o fato de que todos nós nascemos, e isto significa que cada um de nós teve um começo enquanto outros já estavam aí há muito tempo, o que por sua vez assegura que sempre haverá aqueles que verão o mundo pela primeira vez, que verão as coisas com novos olhos, que ficarão maravilhados enquanto outros acabarão se tornando indiferentes por causa do hábito, e que começarão a partir de onde os anteriores encerraram sua jornada. A juventude, com seu desajeitamento e loucuras, com sua ânsia e questionamentos, é a esperança eterna da humanidade. Sem seu constante advento, secaria a fonte da novidade, pois aqueles que ficaram mais velhos teriam encontrado suas respostas e se estabelecido em seus próprios caminhos. O começo sempre renovado, que só pode acontecer ao preço de um fim sempre repetido, é a proteção da humanidade contra a queda no tédio e na rotina, sua chance de conservar a espontaneidade da vida. Uma outra recompensa da “natalidade” é também a de que cada um dos recém-chegados é diferente e único. A função da reprodução sexual é tal que nenhum de seus resultados é, em termos de constituição genética, a réplica de um antecessor e nenhuma réplica sequer será reproduzida conseqüentemente. (Eis aí uma razão pela qual os seres humanos nunca deveriam ser “clonados”).

É claro que tal como a mortalidade encontra sua compensação na natalidade, de modo inverso a natalidade obtém seu lugar com a mortalidade: a morte do velho dá lugar ao jovem. Esta regra se torna mais rigorosa à medida que nosso número se aproxima ou já tenha excedido os limites da tolerância ambiental. O fantasma da superpopulação lança uma cortina de fumaça sobre o acesso de uma nova vida; e a proporção de jovens deve diminuir em uma população forçada a tornar-se estática, muito embora sua média de idade aumente devido ao êxito na luta contra a morte prematura. Deveríamos então tentar prolongar ainda mais a vida, corrigindo e enganando o naturalmente ordenado relógio biológico de nossa mortalidade – estreitando, portanto, cada vez mais o espaço da juventude em nossa envelhecida sociedade? Penso que o bem comum da humanidade nos ordena a responder não. A questão era de certo modo acadêmica, pois nenhuma perspectiva séria tem em vista atravessar o limite existente. Mas o

sonho está ganhando forma em nossa intoxicação tecnológica. O verdadeiro escopo de nossa reflexão era a ligação da mortalidade com a criatividade na história humana. Quem quiser, portanto, se comprazer com a colheita cultural das várias épocas em cada uma de suas facetas e não deseja passar sem elas, e mais claramente aquele que louva e advoga o progresso, deveria ver na mortalidade uma benção e não uma maldição.

Entretanto o bem da humanidade e o bem do indivíduo não são necessariamente o mesmo, ao que alguém poderia dizer: concedendo-se que a mortalidade seja um bem para a humanidade como um todo e ainda que eu me sinta agradecido pela recompensa que outros pagaram em meu favor, de minha parte ainda desejo ardentemente que fosse isento disto e pudesse continuar a desfrutar ilimitadamente seu fruto – passado, presente, e futuro. Naturalmente (assim poderíamos imaginá-lo acrescentar), isto deve ser uma exceção, mas por que não ter mais alguns poucos seletos, igualmente favorecidos, como companhia na imortalidade? Pois se é completamente livre para substituir “duas ou três vezes o máximo normal” e assim repensar a imortalidade.

Este desejo passaria pelo menos ao teste de uma realização imaginativa? Sei de uma tentativa de resolver esta questão: a angustiante descrição que, em *Gulliver's Travels* [As Viagens de Gulliver], Jonathan Swift oferece dos *Struldbruggs*⁴ ou “imortais”, que “às vezes, embora raramente”, nascem no reino de Luggnagg. Quando ouviu sobre eles pela primeira vez, Gulliver ficou maravilhado ao pensar sobre a sua boa fortuna e a de uma sociedade que possui tais fontes de experiências e sabedoria. Mas ele aprende que a fortuna deles era uma sina miserável, universalmente entulhada e desprezada; suas infundáveis vidas se transformam, tanto para eles como para os mortais ao seu redor, em fardos sempre mais inúteis; mesmo a companhia dos de seu próprio gênero torna-se intolerável, de modo que casamentos com certo tempo, por exemplo, são desfeitos, “pois a lei pensa... que aqueles que estão condenados sem culpa alguma a uma continuidade perpétua no mundo não deveriam ter sua miséria redobrada com o peso de uma esposa” – ou de um marido, apresso-me em dizer. E

⁴ Na ficção de Jonathan Swift, *Struldbruggs* se refere a um povo, por isso não traduzimos. Mas vale salientar que o termo *struldbrugg* significa “mendigo”, “pessoa desamparada” [N. d. T.].

assim por diante – todos deveriam ler a vívida descrição que Gulliver oferece.

Para os propósitos de nossa questão, a fantasia de Swift tem uma imperfeição: aos seus imortais é negada a morte, mas não lhes são poupadas as enfermidades da velhice e as indignidades da senilidade – que em boa medida, claro, prejudicam o resultado de seu experimento mental. Nosso teste de uma realização imaginativa da imortalidade deve tomar como pressuposto que ela não é a dádiva de um acaso miraculoso, mas de um controle científico sobre as causas naturais da morte e, portanto, sobre o processo de envelhecimento que leva à morte, de modo que a vida assim prolongada também conservaria seu vigor corporal. A prorrogação indefinida seria então desejável para os próprios sujeitos? Deixemos de lado tais objeções como as do ressentimento de muitos contra a exceção de poucos, ainda que obtida, e da baixeza de um tal desejo, enquanto rompimento com a solidariedade com a sina mortal comum. Julguemos segundo motivos puramente egoístas. Uma das descrições de Gulliver nos oferece uma sugestão valiosa: “eles não tinham lembrança alguma a não ser do que aprenderam e viram em sua juventude e maturidade”. Isto toca um ponto independente da decrepitude senil: somos seres finitos e mesmo se nossas funções vitais continuam intactas, existem limites ao que nossos cérebros podem armazenar e continuar acumulando. É a parte mental de nosso ser que mais cedo ou mais tarde exigirá descanso, mesmo que os magos da biotecnologia inventem truques para manter a máquina do corpo funcionando indefinidamente. A velhice, nos seres humanos, significa um longo passado, que a mente deve acomodar em seu presente como o substrato da identidade pessoal. O passado em nós cresce sempre, com sua carga de conhecimento, de opinião, de emoções, de escolhas, de habilidades adquiridas, de hábitos e, claro, de coisas e mais coisas lembradas ou de algum modo gravadas na memória, ainda que esquecidas. Há um espaço finito para tudo isso, e aqueles magos também teriam que limpar a mente periodicamente (como um computador) de seus antigos conteúdos para que possam dar lugar aos novos.

Essas são fantasias estranhas – foram usadas apenas para mostrar a parte mental da questão concernente à mortalidade e ao bem individual. A grande verdade de nossa finitude é a de que, seja lá como for só poderíamos continuar a viver ilimitadamente ao preço ou da perda do passado, e com

ele nossa real identidade, ou apenas vivendo no passado e, portanto, sem um verdadeiro presente. Não poderíamos seriamente desejar nem uma coisa nem outra, e, portanto, tampouco uma vida física contínua a este preço. Ela nos deixa enclachados em um mundo que não compreendemos mais, nem mesmo como espectadores, ao que nos tornaríamos sobreviventes anacronismos ambulantes. É um mundo cambiante por causa dos recém chegados que continuam chegando e que nos deixam para trás. A tentativa de acompanhar seus passos é destinada a um malogro vergonhoso, especialmente se o passo tiver aumentado demais. Ao ficarmos mais velhos, nos tornamos mais cuidadosos, independentemente da forma física que estivermos. Para, apenas por uma vez, tomar-me como exemplo: em minha velhice, uma sensibilidade inerente para as artes visuais e poéticas persiste ainda de maneira não muito atenuada; ainda posso me comover com as obras que aprendi a amar e com as quais envelheci. Mas a arte de nosso tempo me é estranha, não entendo sua linguagem, e a esse respeito me sinto um estranho no mundo. A possibilidade de vir a sê-lo sempre mais, e sob todos os aspectos, seria assustadora, já a convicção que exclui tal possibilidade é tranquilizadora. Assim, não precisamos do horror da ficção dos infelizes *Struldbrugs* para nos fazer rejeitar o desejo de uma imortalidade mundana: nem mesmo as fontes da juventude, que a biotecnologia poderá um dia oferecer para contornar suas desvantagens naturais, podem justificar o objetivo de extorquir da natureza mais do que ela originalmente concede às nossas espécies no que se refere à duração de nossos dias. Neste ponto, então, o bem privado concorre para o bem público. Com isto encerro minha apresentação da mortalidade como uma benção.

Lembro-vos que esse aspecto da mortalidade, enquanto só pode ser percebido pelo pensamento e não se nos oferece aos sentidos através da experiência, não diminui o fardo que a contingência sempre presente da morte inflige a toda “carne”. Além disso, o que dissemos ser uma “benção” para a pessoa individual só é verdadeiro depois de uma vida inteira, repleta de dias. Esta é uma premissa longe de ser realizada como uma regra, e em muitíssimas populações com baixa expectativa de vida é uma rara exceção. É um dever da civilização combater a morte prematura entre os seres humanos, no mundo inteiro, assim como em todas as suas causas – fome, doenças, guerra, e assim por diante. No que se refere à nossa condição mortal como tal, nossa compreensão não pode estar em pejeja com a

criação, a menos que a própria vida seja negada. No que afeta a cada um de nós, o conhecimento de que só estamos aqui por um breve período e que um limite não negociável é posto à nossa expectativa de tempo pode, inclusive, ser necessário enquanto incentivo para contarmos nossos dias e fazê-los valer.