

O IMPERATIVO SUICIDA: CLIVE BARKER, AYN RAND E A POSSIBILIDADE DE UMA ÉTICA EXTREMA

Ricardo Mendes Machado¹
Vanice Ribeiro da Silva²

RESUMO

O texto a seguir tem como objetivo apresentar de forma clara elementos que alimentem uma discussão sobre a possibilidade de uma releitura dos conceitos de “moral” e “ética” presentes em nossa cultura. Para isso basearemos a exposição em dois textos contemporâneos nosso, a obra de ficção e terror do autor inglês Clive Barker, *The Hellbound Heart*, escrita em 1986, e adaptado pelo próprio autor para o cinema em 1987 sob o título *Hellraiser* e a obra *A Ética Objetivista* da escritora e filósofa de origem judaico-russa e naturalizada americana Ayn Rand, escrita em 1961, como fundamentação filosófica de outra obra sua, o romance ficcional de cunho político *Atlas Shrugged*, de 1957.

Palavras-chave: Moralidade. Ética. Egoísmo. Altruísmo. Razão.

¹Mestre em Filosofia pela Faculdade de São Bento e graduado em Filosofia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie . Professor de Filosofia na Universidade Metropolitana de Santos - UNIMES.

² Doutorado em andamento em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP, mestre em Filosofia pela Universidade de São Paulo - USP e graduada em Filosofia (Licenciatura Plena) pela Universidade Católica de Santos. Docente nos cursos de graduação em Filosofia e Pedagogia da Universidade Católica de Santos e do curso EaD de graduação em Filosofia da Universidade Metropolitana de Santos.

O IMPERATIVO SUICIDA

Clive Barker, Ayn Rand e a possibilidade de uma ética extrema

Em 1987 chegava ao Brasil o filme *Hellraiser - Renascido do Inferno*, no original *Hellraiser*, adaptado da obra literária *The Hellbound Heart* do escritor inglês Clive Barker.

Dirigido e produzido por Barker o filme apresentava certas características no mundo do terror - que se não originais na proposta - certamente inusitadas na forma. A mais objetiva, de natureza mais estética que conceitual, está no monstro ser, não obstante sua aparência de “monstro”, um protagonista inteligente e espirituoso, participando do começo ao fim da trama.

Em *Renascido do Inferno* não há o suspense usual, a espera, o susto repentino. Nada de correria, nada de gente-histérica-desesperada-fugindo-de-psicopata - não que o desespero, a correria e a violência, não estejam presentes.

Como de se esperar em um filme de terror esses elementos são garantidos, a diferença é que em *Hellraiser/Hellbound*, eles são apresentados de forma original enquanto que de tão explícitos e constantes inserem o telespectador, leitor, de saída e obrigatoriamente nesse universo próprio. Palavras de Barker em meado dos anos 80: “Gosto de celebrar o bizarro, os demônios, os vampiros que sempre amei e é isso que também gosto de ver no cinema” (ANDRÉ, 1990, p.80), e como o autor da matéria da fala citada, Bruno de André bem sintetizou: “O escritor inglês Clive Barker, de 36 anos, costuma dizer que não gosta dos filmes de horror dos anos 50 porque, neles, perdem-se duas horas esperando pelo monstro, que só aparece no final.” (ANDRÉ, 1990, p. 80).

Outra característica, agora de caráter – acreditamos - conceitual, e na qual fundamentaremos nosso raciocínio aqui, é que Barker, melhor do que ninguém até então - também acreditamos -, apresentou ao grande público uma possibilidade extremada de se pensar e experimentar uma realidade moralmente absurda e, teoricamente, socialmente impossível.

Essa possibilidade de realidade própria do universo inusitado que Barker apresenta é primeira e esteticamente agressiva aos olhos de um observador comum porque choca os sentidos com seu elemento fundamental, sangue, e com seu sentimento básico de experimentação, dor. Mas o mais inusitado e também o mais absurdo nessa novidade é que esse sangue e essa dor são alcançados através da ação (intenção, volição) consciente e calculada das supostas - aos olhos convencionais - vítimas, donas do sangue exposto, sujeitos da dor experimentada.

Podemos dizer que não exista um personagem central em *Hellraiser*, como também não o há em sua matriz, *The Hellbound Heart*. O que temos, tanto na curta obra literária como na intensa e “quase” fiel adaptação cinematográfica é uma trama onde entrelaçam-se cinco personagens, sendo que em Frank, com seu espírito inquieto e desgostoso, temos o possibilitador do questionamento sobre “moral” e “moralidade” enquanto pressupostos indicadores e orientadores de conduta.

Resumindo a história: o filme/livro começa com Frank seminua, ajoelhado no assoalho encerado de um quarto escuro ornamentado com elementos ritualísticos bizarros posicionados em pontos distintos. Frank, circundado por uma figura geométrica simbolicamente misteriosa desenhada no chão, manipula, concentrado quase em transe, uma espécie de caixa, pequena, que no livro, de plano, é apresentada como “a caixa de Lemarchand”, um objeto misterioso, idealizado por um também misterioso mestre artesão francês séculos passados que, da mesma forma como alguns outros místicos de outras épocas e culturas, criara o dispositivo que continha em si um código enigmático e oculto que se desvendado prometia o acesso para uma realidade fantástica de prazeres exóticos, além da mais insólita concepção e formulação de seu possuidor.

Frank, um inglês na casa dos trinta anos que viajara o mundo em busca de novas experiências, vivendo a maior parte de sua vida adulta às custas de pequenas contravenções, beirando a criminalidade, não é, nem de longe, o exemplo clássico da moralidade. Na busca da satisfação de sua sensualidade atípica ele experimenta nos prazeres tomados como imorais

para a sociedade de sua época, a nossa, o máximo que julga ser possível alcançar por vias humanas.

Cansado, não vislumbrando sentido para viver nem tampouco para morrer, conhece a história da “caixa de Lemarchand” em suas andanças pelo mundo através de um sujeito alemão que lhe conta da “caixa” e de suas maravilhas, da outra realidade que ela oferece, do mundo de prazeres que oferta e dos seres misteriosos, os Cenobitas, que ela invoca, seres propiciadores de conhecimento e dos prazeres indescritíveis de um mundo oculto.

O alemão por fim lhe indica um caminho e um meio possível para encontrá-la. Frank, achando um sentido que o tirasse da letargia, da ressaca da vida pautada na sensualidade primária das drogas e do sexo, encontra nos recônditos obscuros do oriente a “caixa” e a compra. De posse dessa possibilidade ele volta para a Inglaterra e se instala em uma casa vazia da família nos arredores de Londres, preparando-a e dando início ao ritual de invocação - conforme aprendera lendo textos obscuros deixados por autores da extirpe de Gilles de Rais.

Instalado no tal quarto escuro no segundo andar da casa vazia, bizarramente decorado conforme lhe informaram ser o gosto dos misteriosos seres que intenta chamar, os Cenobitas, Frank começa a manipular a “caixa”, submergindo seu espírito na disposição necessária para o mágico acesso.

A “caixa”, sistematicamente manipulada por dedos ritmados e coordenados por uma mente temporalmente absorta e concentrada, reage. Modificando seu formato o objeto se transforma e se abre expondo seu interior mágico de misteriosa luz negra impossivelmente ofuscante, com o poder de distorcer todo o espaço a sua volta. Nessa experiência “a-temporal” e “a-espacial”, ao som do badalar de sinos graves e solenes, que gradativamente tornam-se onipresentes e iluminado por uma agora “fosforescência espasmódica, como o brilho de peixes das profundezas: azul, frio e sem encanto” (BARKER, 2015, p 17) os Cenobitas chegam, com suas roupas negras e suas peles de um branco azulado, roupa, pele e carne exposta, retalhadas e costuradas entre si num padrão e simetria inusitados, muito além do que para ele, Frank - agora tomava ciência -, sua simplória e humana experiência bizarra era capaz de imaginar e conceber. E então, tão imprevisível e assustadora quanto sua aparência, Frank

conhece sua também chocante e assustadora concepção de prazer, iniciando assim, com seu quarteto de guias monstruosos - liderados (no filme) por uma figura masculina com o rosto e crânio repletos de pregos incrustados, chamado de *Pinhead* - sua jornada para uma outra realidade, nova, absurda e extremamente amoral.

Esses são os primeiros cinco minutos do filme. Ou as primeiras dez páginas do livro.

Nas próximas páginas, alguns anos à frente, a trama desenvolve-se com o irmão de Frank, Rory, com sua bela esposa Julia, mudando-se para a fatídica casa que novamente encontra-se vazia - já que Frank sumira levado pelos Cenobitas, fato que eles obviamente desconhecem.

Rory empolgado com a nova casa citando seu antigo ocupante, o “*brother Frank*”, nem imagina que sua esposa Julia tivera um romance, ainda que tenha sido em um único encontro sexual, com o sinistro e “imoral” Frank. Experiência que a todo o momento a partir dali vivendo naquela casa ela não consegue tirar da cabeça.

Em dado momento, compenetrado na reforma da casa, Rory se machuca cortando gravemente a mão. Sangrando e à beira de um desmaio, sensível que é, corre ao encontro de Julia que se encontra no quarto do segundo andar (onde fora realizado o ritual) divagando em lembranças eróticas com Frank. Rory entra buscando o socorro da esposa com a mão pingando sangue para todo o lado no quarto. É o início da volta de Frank. Alimentado pelo sangue do irmão (lembramos que é um filme de terror), Frank rompe a barreira que o separa do outro mundo que agora se encontra e faz, dias seguintes, contato com Julia, enquanto ela ali, novamente, sonha com o seu amante. Frank, com o corpo destruído aparece para Julia em uma fugaz visão e pede sua ajuda, dizendo sua condição nesse outro mundo e que quer voltar para a realidade do nosso. Para isso diz que é necessário sangue e entre juras de amor convence-a a trazer vítimas humanas para que se alimente.

Julia, apaixonada e agora acreditando que - não obstante a loucura da situação - poderá, com Frank, trocar sua realidade ordinária da vida de casada - essa sim enlouquecedora -, por uma nova e extraordinária, mesmo que ao preço de contrariar e calar toda sua moralidade pessoal e transgredir a premissa básica da ética social cometendo o assassinato,

aceita a proposta, passando então a seduzir homens em bares e levá-los ao segundo andar para servirem de alimento para Frank.

Tudo corre bem no plano de Frank para fugir dos Cenobitas até que surge Kirsty - filha de Rory na versão cinematográfica, na versão original seu parentesco não fica claro - que flagra Julia, sua madrasta, entrando com um homem estranho na casa e suspeita que a mesma trai seu pai. Investigando, Kirsty, em outra oportunidade, entra sorrateiramente na casa e defronta-se com Frank em pleno processo mágico e bizarro de materialização e reconstrução de seu corpo, alimentando-se do sangue e fluído de sua última vítima. Eles lutam, Frank e Kirsty, até que Kirsty alcança um objeto no quarto em que é atacada e desfere um golpe doloroso no agressivo e lascivo Frank, que estático ao identificar o objeto que o ferira, cessa suas agressões, afasta-se e num misto de desespero/fúria suplica/ordena que Kirsty lhe entregue o objeto, a “caixa de Lemarchand”. Vendo a desesperada preocupação de Frank para com a “caixa”, Kirsty a arremessa pela janela e foge sob os gritos de lamento de Frank, que atônito vê Kirsty já na rua pegando a caixa e correndo para longe.

Kirsty, já muito distante e fora do alcance do monstruoso Frank entra em choque e desmaia para acordar depois em um hospital.

No hospital, sem responder a equipe que lhe atende o que lhe ocorrera - temendo passar por louca - simula amnésia. Antes de sair da sala o médico, que tenta compreender o que ocorrera, tira do bolso do jaleco a “caixa” e a entrega sugerindo que aquele objeto talvez a ajude a recuperar a memória, uma vez que segurava com toda força quando fora achada inconsciente.

No quarto do hospital, Kirsty, só, começa a manipular o misterioso objeto tão desejado de Frank. Manipula a “caixa” até inadvertidamente solucionar o enigma invocando os Cenobitas que aparecem dispostos a levá-la para seu mundo. Kirsty aterrorizada com as figuras explica que não fora sua intenção chamá-los, que não buscava por novas experiências, que na verdade encontrara a caixa em posse de Frank Cotton.

Tomando ciência que Frank escapara de seu mundo, os Cenobitas firmam um acordo com Kirsty para que a mesma os leve ao encontro de Frank, e em troca a deixarão em paz.

Kirsty foge do hospital e corre com a “caixa” para a casa levando espectralmente os Cenobitas consigo.

Chegando lá novamente entra em luta com Frank – que a essa altura já matara Rory e usa sua pele - e Julia, sendo que esta morre em um golpe de faca desferido por seu traíçoeiro amante. Na luta, Frank, em dado momento confessa para uma confusa Kirsty, em alto e bom som ser ele Frank e não Rory - apesar da pele - para em seguida então, após a confissão, surgir, no característico processo terrivelmente sobrenatural, os Cenobitas, que com ganchos, correntes, pregos, lâminas e coisas dessa natureza lembram Frank do mundo ao qual pertence agora e que deve retornar.

Antes de ter o corpo destruído e a alma levada de volta para o mundo da “caixa”, Frank, em um último ato, despede-se de Kirsty, expondo nesse momento final toda a natureza de sua moral, nas palavras de Barker (2015, p. 147):

Ele estava *em extremis*, enganchado em uma dúzia de lugares ou mais, feridas novas o escavavam diante dos olhos dela. De braços abertos sob a lâmpada solitária, o corpo estendido nos limites da resistência e além, soltando gritos que poderiam ter arrancado até dó dela, se Kirsty não o conhecesse.

De repente, os gritos cessaram. Houve uma pausa e, então, num último ato de desafio, ele ergueu a pesada cabeça e a encarou, cruzando o olhar dela com olhos de onde toda a malícia e mistificação haviam desaparecido. Ao descansarem sobre ela, eles brilharam; pérolas em carne putrefata.

Em resposta, as correntes apertaram um centímetro a mais, mas os Cenobitas não obtiveram um grito dele. Em vez disso, ele mostrou a língua a Kirsty e a sacudiu para frente e para trás por entre os dentes, num gesto de lascívia impenitente.

Então, ele foi descosturado.

Kirsty então foge da casa e corre pela rua desorientada. Em sua fuga desesperada tromba com um estranho que, na trombada - ela se dá conta depois - passa para suas mãos a “caixa de Lemarchand” a qual fica a partir de então sob seus cuidados.

Termina o livro.

No filme, após a cena da língua, antes da destruição de seu corpo, Frank profere uma última sentença, blasfema, satirizando uma passagem bíblica. A casa, cenário de toda a trama, é destruída em um incêndio mágico e a “caixa” é levada por um mendigo misterioso que se transforma em um monstro alado e sai voando noite adentro.

Termina o filme.

O mendigo na versão cinematográfica seria o equivalente do estranho que no livro passa a “caixa” para Kirsty, sendo que em ambas as versões, independentemente das diferenças, ele representa um outro personagem: o enigmático “engenheiro”, citado como o chefe dos Cenobitas, idealizador de seu mundo e do código moral (imoral/amoral?) próprio que o rege.

Analisando a trama e sua temática, fora o estilo de vida representado por Frank, o masoquismo, o sadomasoquismo, a dor, a tortura como fonte de prazer já foram, enquanto prática, realidade e possibilidade de muitos e já foram também relatadas por vários autores, ficcionais ou não, ao longo da história da literatura, de várias formas e propostas – Octave Mirbeau, Sade, os autores do Théâtre Du Grand Guignol, King, Conrad, Todorov, K. Dick, Burgess, J. G. Ballard, Chuck Palahniuk, etc, citando alguns famosos ocidentais...

A grande novidade de *Hellraiser* é a de ter em nossa contemporaneidade exposto em formato e veículo de grande alcance, com mecanismos comerciais modernos, bem estruturados e com intenções comerciais bem objetivas e pragmáticas, um comportamento e um estilo de vida inaceitável – para não dizer condenável - para a grande maioria das pessoas, uma vez que as máximas morais tradicionais - supostamente altruístas - de nossa cultura são simplesmente desconsideradas dando lugar a outras, extremas e extremamente egoístas, individuais e individualizantes, enquanto que carregam em si o sedutor apelo da alteridade e da autenticidade, sejam elas quais e como forem.

Mas há alguns bons anos antes de *Pinhead* outro personagem, não necessariamente medonho, mas também não menos assustador, proporcionou aos acólitos da novidade e aos esperançosos por uma nova concepção de mundo uma possibilidade supostamente “imoral” de experimentar a realidade, seu nome era John Galt e sua aparição misteriosa em nosso mundo veio em forma da pergunta: “quem é John Galt?”

Então, quem é John Galt?

Galt é o misterioso personagem criado pela escritora de origem judaica-russa e naturalizada americana, Ayn Rand. A obra ficcional em que figura Galt chama *Atlas*

Shrugged, escrita em 1957, lançada no Brasil em 1987 como *Quem é John Galt* e relançada em 2010 como *A Revolta de Atlas*.

O romance de Rand é uma espécie de versão longa, bem longa, e não tão futurista de *Admirável Mundo Novo*, do Huxley e, da mesma forma que fizera seu colega inglês, Rand apresenta em sua obra uma realidade vivida por uma sociedade fictícia que preservava em si muito da problemática moral vivida pela autora à época (meados do século passado), tornando-se então, e tendo sido tomada, como uma espécie de crítica ao *status quo* vigente.

Mas agora, diferentemente do que fizemos com Barker, deixaremos o romance de Rand de lado e focaremos no que ela nos apresenta em seu artigo de caráter acadêmico/filosófico *A ética Objetivista*, escrito em 1961, onde o comportamento de Galt, ainda que fictício, é citado como exemplo exequível de sua – Rand - proposta ética, enquanto regra de conduta genuína e autenticamente racional, sendo assim para ela individualmente aplicável e socialmente perfeita e ideal.

Sob essa ótica podemos dizer que Rand, diferentemente de Barker, tem em seu romance uma ferramenta mais do que comercial, uma ferramenta ideológica. Sua literatura exemplifica e apresenta ao leitor um universo fundamentado em seu sistema filosófico conhecido como “objetivismo”, que preconizava, entre outras coisas, a premência do “individualismo” e do “amor próprio”, valores aos quais seria necessário, para sua real compreensão, a releitura e a reconsideração profunda dos conceitos de “egoísmo” - que para ela assumira em nossa cultura um caráter equivocadamente pejorativo - e de seu antagonico “altruísmo” - que também estaria sendo, equivocadamente, supervalorizado.

Rand inicia o texto introdutório a sua filosofia dizendo que ninguém melhor para abrir a exposição sobre sua *Ética Objetivista* do que o próprio Galt, citando então fala do personagem em *A Revolta de Atlas* (RAND, 1991, p. 20):

Durante séculos de flagelos e desastres ocasionados pelo seu código de moralidade, vocês gritaram que seu código foi quebrado, que os tormentos eram punições por não havê-lo respeitado, que os homens eram fracos e egoístas demais para derramar todo o sangue exigido. Vocês amaldiçoaram o homem, amaldiçoaram a existência, amaldiçoaram esta terra, mas nunca se atreveram a questionar seu código... Vocês

continuaram clamando que o seu código era nobre, mas a natureza humana não era boa o suficiente para praticá-lo. E ninguém se levantou para perguntar: bom? – por qual critério?

Na introdução da coletânea de artigos *A virtude do egoísmo* - escrita em conjunto com Nathaniel Branden, outro pensador “objetivista” - que contém o texto aqui analisado *A Ética Objetivista*, de onde extraímos a citação acima, Rand diz que “egoísmo” popularmente teria se tornado sinônimo de “maldade”, sendo que a imagem automaticamente associada ao termo seria a de um homicida “que pisa sobre pilhas de cadáveres para alcançar seu próprio objetivo, que não se importa com nenhum ser vivo e persegue apenas a recompensa e caprichos inconsequentes do momento imediato” (1991, p. 14).

Para Rand “egoísmo” simplesmente nada mais é do que a “preocupação com nossos próprios interesses” (1991, p. 14).

Mas o importante aqui em nosso raciocínio é que a autora na sequência do texto afirma que esse equívoco interpretativo, em relação ao termo “egoísmo”, tem sua raiz na relação feita com outra “tergiversação conceitual devastadora” (1991, p.14), o termo, “moral”.

De acordo com a autora “egoísmo” “não inclui avaliação moral: não nos diz se a preocupação com nossos próprios interesses é boa ou má; nem nos diz que “o que” constituem os interesses reais do homem”. Tal tarefa caberia a “ética” (1991, p. 14).

Nesse jogo equivocado de conceitos, para Rand, a falaciosa cultura do “altruísmo” suscitaria dois questionamentos morais para os quais não teria resposta: 1. O que são valores? e 2. Quem seria o beneficiário dos mesmos? Pois substituindo em sua lógica equivocada a primeira questão pela segunda a sociedade fugiria da tarefa de definir o próprio código moral em que supostamente se baseia, “deixando o homem, assim, na verdade, sem diretriz moral” (1991, p. 15).

O “altruísmo” seria então pernicioso, pois, sem fundamento racional e alegando esses indefinidos valores morais, imporia ideologicamente que qualquer ação praticada em benefício alheio é boa em detrimento a qualquer ação em benefício próprio, que, em sua gênese, seria má.

Assim, nessa concepção moral manca, o único critério para a valoração estaria no beneficiário da ação, sendo então ela, a ação, correta - e conseqüentemente julgada moralmente “boa”- desde que esse beneficiário seja o “outro”, o “próximo”, o “vizinho”, enfim qualquer um que não o “eu mesmo”, “eu indivíduo”.

O grande drama então para a autora “objetivista” estaria no fato de que essa leitura, conceitualmente errônea do “moralmente bom”, legitimaria e tornaria válido - em nome desse abstrato “outro” -, “imoralidades reais assustadoras, injustiças crônicas, padrões duplos e conflitos e contradições insolúveis que tem caracterizado os relacionamentos humanos e as sociedades humanas através da história, sob todas as variantes da ética altruísta” (1991, p. 15).

Rand exemplifica dizendo que para a sociedade atual tanto um industrial ou um gangster são tomados igualmente como imorais enquanto indivíduos “egoístas” que buscam fortuna para seu próprio benefício; em contrapartida, um estudante que troca sua carreira pela manutenção de seu emprego como atendente de mercado, para garantir o sustento dos pais, é considerado moralmente superior, pois abriu mão de suas conquistas e ambições pessoais. Assim, sob essa mesma ótica, agora na esfera política, para a autora, um ditador teria justificadas as atrocidades cometidas desde que a intenção fosse a de beneficiar o “povo”, não a ele próprio (1991, p.15).

Para a filósofa americana-russa-judaica, essa histórica interpretação errônea, que nivela um industrial (que lucra com a produção) com um ladrão (que lucra com o roubo) é, por mais absurdo que soe, mantida graças à sociedade permitir-se viver sob a mistura de duas (parafrazeado os fenomenólogos) disposições de espírito nada privilegiadas, sendo elas: o cinismo e a culpa: cinismo, porque a sociedade não pratica nem aceita verdadeiramente a moralidade altruísta que prega - culpa, porque essa sociedade não se atreve também a rejeitá-la (1991, p. 17).

Para dar fim a essa interpretação errônea a fórmula “Objetivista” proposta por Rand é simples: o beneficiário do ato moral deve ser o próprio autor do ato e que o homem deve agir para seu próprio auto interesse racional (1991, p.17).

Para Rand, “dado que todos os valores tem de ser ganhos e/ou mantidos pelas ações do homem, qualquer brecha entre o ator e o beneficiário implica uma injustiça: o sacrifício de alguns homens em, favor de outros, dos que agem em favor dos que não agem, dos que tem moral em favor dos imorais” (1991, p. 16).

Em seguida, Rand, advertindo uma possível interpretação “egoísta nietzschiana” de sua teoria, reafirma que esse auto interesse não é uma licença para o homem fazer o que lhe agrada (1991, p. 18), motivado por emoções, sentimentos, impulsos, desejos ou caprichos irracionais. Ela termina essa advertência alegando que somente um princípio “demonstrável” pode validar nossas escolhas.

Rand sintetiza que a “ética objetivista” utiliza o “egoísmo” em seu sentido mais puro e exato, não como um conceito que se “rende aos inimigos do homem, aos falsos conceitos, distorções, preconceitos e medo dos ignorantes e dos irracionais”. Conclui que o ataque ao “egoísmo” que defende é um ataque à autoestima do homem (1991, p. 19).

Feita essa apresentação “do que” trata conceitualmente a “ética objetivista” de Rand podemos considerar o “como”, o método, que possibilitaria essa proposta.

Logo no início de *A Ética Objetivista*, Rand pergunta: “o que é moralidade, ou ética?” (1991, p. 20). E responde: “é um código de valores que orienta as escolhas e as ações humanas – escolhas essas que determinam o propósito e o rumo de sua vida. A ética, como ciência, trata da descoberta e da definição desse código” (1991, p. 20). Desdobrando seu raciocínio a autora levanta outra questão, que julgando mais importante do que a definição do próprio código de valores em si, deve ser feita primeiramente: “o homem precisa de valores, afinal – e por quê?” (1991, p. 21).

A autora dirá que “no triste registro da história da ética da humanidade, com poucas, raras e malogradas exceções, os moralistas ainda tem considerado a ética como território dos caprichos, território do irracional (1991, p. 21), sendo esse “capricho” um desejo experimentado por uma pessoa que não sabe ou não se importa em descobrir sua causa”.

Rand dirá que o próprio Aristóteles - tomado por ela como o maior filósofo - não considerava a ética como uma ciência exata, baseando então seu sistema ético em observações

a respeito do que os homens sábios e os nobres contemporâneos seus escolhiam para fazer, ignorando então duas questões fundamentais: por que eles escolhiam fazê-lo e por que ele, Aristóteles, os considerava nobres e sábios (1991, p. 21).

O desdobramento histórico dessa lacuna “fundacional” estaria no fato de que então a maioria dos filósofos tomaria a ética como certa sem questionar sua causa metafísica ou sua validação objetiva e, ainda que muitos tenham tentado desconstruir qualquer possibilidade de interpretação mística, acabaram por simplesmente substituir a “divindade” pela “sociedade”.

Rand desenvolverá sua digressão histórica para concluir que - desde tempos passados até hoje - a ética é enfim uma questão subjetiva (1991, p. 22, 23) e que para conseguir dar cabo de uma interpretação definitiva do termo, que para dar uma resposta funcional e objetiva a essa questão é fundamental definir quais e o que são os “valores” que alimentam a ética.

Feita a digressão histórica a autora passará para uma incursão no campo da biologia, analisando a constituição dos organismos vivos – incluindo o homem – postulando ao final que o “valor supremo” é aquele objetivo final para o qual todos os objetivos menores são meios e que esse “valor supremo” estabelece o critério pelo qual todos os objetivos menores são valorados. Assim, para um organismo a “vida” é seu padrão de valor e que aquilo que promove sua vida é o “bem” e aquilo que a ameaça, o “mal”.

Vemos então que para a “ética objetivista” de Rand o conceito de “valor” é indissociável do conceito de “vida”, sendo “vida” o objetivo último do homem, enquanto organismo vivo e também pensante: “Sem um objetivo último ou fim, não pode haver objetivos ou meios menores, conseqüentemente uma série de meios que avançam em progressão infinita na direção de um fim inexistente é uma impossibilidade metafísica e epistemológica” (1991, p. 24).

Para Rand, tendo esse objetivo final - “manter a vida” - como meta, o homem irá então descobrir o “valor”, enquanto fatores “bons” ou “maus” (que lhe promovam ou não a sobrevivência), da forma mais simples: através do “prazer” e da “dor”.

Assim, para a autora (1991, p. 25), “como as sensações são o primeiro passo no desenvolvimento de uma consciência humana no terreno da cognição, assim também o são no terreno da valoração”. Ainda,

O mecanismo prazer-dor no corpo de um homem (...) serve como um guardião automático da vida do organismo. A sensação física de prazer é então o sinal indicando que o organismo está perseguindo o curso certo de ação. A sensação física de dor o aviso de perigo, indicando que o organismo está no curso errado, que algo está errado e deve ser corrigido (RAND, 1991, p. 25).

Mas o que Frank Cotton acharia disso?

Rand continua, dizendo que esse tipo de percepção, dor/mau/prazer/bom, está associada e somente é possível graças à “consciência”, que variará em forma de acordo com o tipo de organismo, sendo o homem, claro, o corolário, o topo do refinamento cognitivo - Frank, onde se encontra hoje, provavelmente não daria muita atenção a esse tipo de discussão, mas podemos pensar que, em todo seu refinamento bizarro, concordaria, considerando que junto com o homem, poucos são os organismos que possuem a opção/privilégio/fuga do suicídio e todos os que possuem gozam de consideração diferenciada no imaginário humano.

Mas além dessa faculdade de percepção/consciência, que o homem dispõe juntamente com outros seres vivos, a “razão” é seu diferencial e sua exclusividade como ferramenta de sobrevivência (RAND, 1991, p.30) e é ela quem define quais os objetos corretos que deve perseguir e quais os valores dos quais sua sobrevivência depende.

Assim, Rand fundamenta que a razão do homem é que pauta seu código de valores, sua ética. Para autora não há nenhuma necessidade de fundamentação da “ética” - enquanto prática racional - com qualquer teoria mística, para ela a ética é uma necessidade objetiva e metafísica do homem (sendo metafísica aquilo que diz respeito à realidade, à natureza das coisas, à existência) (RAND, 1991, p. 21, p. 32).

Partindo desse enaltecimento da razão, Rand dirá que tudo o que o homem necessita para criar o ambiente necessário para sua sobrevivência e desenvolvimento vem do seu “pensamento” e do “seu trabalho” refletidamente desempenhado.

Nesse momento o artigo assume todo o caráter capitalista e liberal em que surgira e que estava declaradamente disposto a legitimar, afirmando em seguida de que a sobrevivência dos homens que optaram por não pensar e seguir cegamente as convenções – os parasitas - é graças à ação dos que efetivamente escolheram pensar, exercer sua razão e trabalhar pelo desenvolvimento da sociedade, ainda que sob perseguições e acusações – esses seriam os empreendedores, tomados por “egoístas” (RAND, 1991, p. 33).

Partindo para o sentido político da proposta, Rand dirá que o princípio básico da “ética objetivista” é de que nenhum homem pode iniciar o uso de força física contra os outros e o único propósito moral adequado de um governo é o de proteger os direitos do homem - o que significa protegê-lo da violência física, garantir sua liberdade, sua propriedade e sua busca pela felicidade (RAND, 1991, p. 44).

Nesse momento do texto da filósofa podemos perceber que a questão “moralidade” já há muito ficou em segundo plano. Retomando a questão metodológica, “valor” seria então “aquilo” pelo qual agimos para ganhar e/ou manter a “vida”.

Surge agora nesse “processo de ganho e manutenção” ético objetivista outro conceito: “virtude”, que se preocuparia com o “meio” pelo qual ganhamos e/ou mantemos a vida (p. 35).

Rand (1991) então elenca os três valores fundamentais da “ética objetivista” que juntos seriam o caminho para a realização do “valor supremo”, “vida”. São eles: Razão, Propósito e Autoestima, e suas três virtudes correspondentes: Racionalidade, Produtividade e Orgulho.

Finalmente, para Rand (1991), quando postos em prática valorosamente pelos *super-homens capitalistas* - inspirados no implacável John Galt - os fundamentos da ética objetivista, razão, focada em um propósito, motivada pela autoestima, desenvolver-se-iam virtuosamente na racionalidade e na produtividade orgulhosa que salvaria a humanidade (ocidental) de si mesmo e de sua - palavras nossas - hipocrisia niilista.

Nesse momento acreditamos que o fundamental da “ética objetivista” já foi exposto, podemos partir para a conclusão da análise de seu artigo atentando para suas palavras finais

onde a autora considera que sua ética virtuosamente egoísta é a proposta de uma moralidade enaltecida da vida ao contrário das teorias éticas vigentes: a “mística” – que se baseia no além-túmulo, no sobrenatural; a “social” – que simplesmente substitui “divindade” por “sociedade” (exemplifica com a Alemanha Nazista e a Rússia Soviética); e a “subjetiva” – que negaria a realidade, tomando o “capricho” como legitimador comportamental (relaciona com a realidade cultural americana da época). Esses três modelos éticos equivocados (relacionados com o liberalismo de Bentham e Mill, que critica) seriam os responsáveis pela “moralidade da morte” vigente (RAND, 1991, p. 46).

Rand (RAND, 1991, p. 46, p. 47) conclui seu raciocínio com as seguintes palavras: “não é a imoralidade dos homens que é responsável pelo colapso que agora ameaça destruir o mundo civilizado, mas o tipo de moralidade que os homens tem sido incitados a praticar.”

Após essa análise do universo de Barker e o Rand, que tipos de relações podemos estabelecer entre Frank Cotton, John Galt, e nossa tradição, nossa realidade?

Ambos propõem possibilidades morais: e ambas soam radicais.

Nesse sentido devemos considerar que ontologicamente a maior parte da humanidade considera como fator preponderante para orientação de sua existência, além da preocupação com a manutenção de sua vida, a manutenção de sua alma, que é tomada como imortal. Assim, considerando o fator religioso (enquanto condição ontológica) o critério e o escalonamento de valores do universo apresentado por Barker soam absurdos e o proposto pela ética de Rand, ainda que não nos aprofundemos aqui, de certa forma, também.

Também, esse estranhamento, além do caráter “religioso”, consiste no “axiológico” quando a possibilidade de Barker entra em choque com nossa tradição “ética padrão” pensando que esta consiste basicamente na máxima de “agir de forma que nossa conduta possa ser tomada como regra”.

Como seria o mundo se pautado pela moralidade masoquista? Suicida? Se Frank fosse um cidadão padrão (ainda que existam muitos Franks por aí) leitor das *Críticas*, dos *Prolegômenos* e das *Fundamentações* kantianas, mas escritas pelo *Pinhead*?

No sentido místico, contrapor diretamente com a máxima cristã talvez ajude na suposição dessas relações: se eu não amo nada, talvez seja fácil amar a divindade sobre todas as coisas; se eu não me amo, talvez seja fácil amar ao próximo como a mim mesmo – e, conseqüentemente, perigoso para ele também. Nesse sentido interessante considerar o que Freud diz sobre as máximas cristãs: impossíveis - garantia de neurose: amo meus inimigos, mas adoraria vê-los enforcados na árvore do meu quintal.

As possibilidades de relação são várias, como as possibilidades de proposta que suscitam também.

Uma delas então, quando consideramos as moralidades extremas existentes nos dois textos acima, principalmente no do universo de Barker, seria a possibilidade da criação de um novo termo, que suprimisse “ética” e “moral”, ou, que postulássemos definitivamente o caráter pessoal de “moral”, e o social de “ética”, assim, ética seria um manual objetivamente pragmático e racional a ser seguido – obrigatoriamente - nada além, e a moral seria uma concepção subjetiva a ser considerada como opção individual na esfera privada, nada além também.

Nesse sentido, a contribuição de Galt, de Rand, está em seu auxílio para a releitura racionalmente objetiva da relação e simbiose entre esses conceitos, “moral” e “ética”, “ética” e “moral”, quem vem primeiro? Quem alimenta quem? Pois mesmo que Rand não coloque nessas palavras, sua “ética objetivista” permite pensar na possibilidade de uma ética extrema, soando “quase” “amoral”, enquanto desconsidere friamente tudo que seja dispensável para a manutenção da, também friamente apresentada, vida.

Finalmente, depois dessas considerações, quando tomamos a proposta de Barker como uma absurda e chocante contraposição a nossa tradição e formação cultural - tradição essa que também se mostra muitas vezes absurda e chocante -, sentimos Rand - mais próxima a nossa realidade ordinária -, como uma possibilidade de resposta, como uma possibilidade “ética” reguladora de individualidades extremas, mas também uma possibilidade que tem o poder de manter e garantir nosso caráter extraordinário de sermos nós mesmos e de nos realizarmos de forma verdadeiramente autêntica e liberal enquanto racional e socialmente comprometidos.

Entretanto, considerando o outro lado da moeda, o que realmente causa assombro é que quando voltamos de nosso passeio no mundo de Galt - onde supostamente estamos livres de nossa miséria - e temos, em nossa realidade empírica e cruel, a oportunidade de ver o “egoísmo racional” de Rand posto em prática como regra de fé e conduta, o que assistimos, diferentemente dos absurdos do universo de Barker (onde seres monstruosos fictícios como *Pinhead* vem ao nosso mundo para destruir com a violência física exclusivamente a carne de quem o invoca), é que a possibilidade ética de Rand faz surgir seres monstruosos reais como Alan Grennsplan, por exemplo, seu fiel leitor (e mentor da política econômica neo-liberal americana que esta no mundo, sem ser chamada, destruindo com violência administrativa a vida de muita gente).

Concluimos enfim dizendo que o ponto mais próximo e pessoal do que queríamos em nosso imaginário sugerir nessa reflexão deve ser colocado, humildemente, de forma poética:

A possibilidade de se pensar em uma “ética amoral” - A “licença poética” talvez nos exima da fundamentação objetiva e racional necessária.

Referências

A Revolta de Atlas II. Direção: Duke Sandefur, baseado na novela de: Ayn Rand. Produção: John Aglialoro, Los Angeles, Atlas 2 Productions, Cinema Vehicle Services, 2012. 111 min. Título original: *Atlas Shrugged II: The Strike*.

ANDRÉ, B. Susto que convence. **Veja**, n1127, 1990.

BARKER, C. *Hellraiser: renascido do inferno*. Rio de Janeiro: Darkside, 2015.

_____. *The Hellbound Heart*. Nova York: HarperCollins e-books, 2001.

Hellraiser: renascido do inferno. Direção: Clive Barker. Produção: Mark Armstrong, Londres, Cinemarque Entertainment BV, Film Futures, Rivdel Films, 1987. 94 min. Título original: *Hellraiser*.



RAND, A. *A Revolta de Atlas*. Disponível em: <<http://www.portalconservador.com/livros/Ayn-Rand-A-revolta-de-Atlas.pdf>>. Acesso em: 20 jun. 2016.

_____. *A Virtude do Egoísmo*. São Paulo: Ortiz, 1991.

Ricardo Mendes Machado

Mestre em Filosofia pela Faculdade de São Bento e graduado em Filosofia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie . Professor de Filosofia na Universidade Metropolitana de Santos - UNIMES.

Vanice Ribeiro da Silva

Doutorado em andamento em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP, mestre em Filosofia pela Universidade de São Paulo - USP e graduada em Filosofia (Licenciatura Plena) pela Universidade Católica de Santos . Docente nos cursos de graduação em Filosofia e Pedagogia da Universidade Católica de Santos e do curso EaD de graduação em Filosofia da Universidade Metropolitana de Santos.

Para citar este trabalho:

MACHADO, Ricardo Mendes; SILVA, Vanice Ribeiro da . O IMPERATIVO SUICIDA: CLIVE BARKER, AYN RAND E A POSSIBILIDADE DE UMA ÉTICA EXTREMA. Revista Paidéi@. Unimes Virtual. OUTUBRO.2016. Disponível em:

<http://periodicosunimes.unimesvirtual.com.br/index.php?journal=paideia&page=index>