

1. O sentido da vida

Kurt Baier

Tolstoi, na sua obra autobiográfica, *Confissão*, conta como, quando tinha cinquenta anos e estava no auge do seu sucesso literário, ficou obcecado pelo medo de a vida ser destituída de sentido:

«Primeiro vivi momentos de perplexidade e inquietação vital, como se não soubesse o que fazer ou como viver; e senti-me perdido e fiquei abatido. Mas isto passou, e continuei a viver como antes. Depois estes momentos de perplexidade começaram a ser cada vez mais recorrentes, e sempre da mesma forma. Eram sempre expressos pelas questões: Para que é isto? A que conduz? Primeiro parecia-me que estas eram questões irrelevantes e sem qualquer finalidade. Pensava que tudo era perfeitamente conhecido e que se eu alguma vez quisesse lidar com a solução não me seria muito difícil; acontecia apenas que no momento não tinha tempo para isso, mas quando quisesse seria capaz de encontrar a resposta. Contudo, as questões começaram a repetir-se com frequência, e a exigir respostas cada vez mais insistentemente; e como gotas de tinta sempre a cair num lugar, correram todas para uma mancha negra.»¹

Um cristão que vivesse na idade média não teria tido dúvidas sérias quanto às questões de Tolstoi. Para ele, teria parecido perfeitamente certo que a vida tinha um sentido e seria muito claro que sentido era esse. A imagem cristã medieval do mundo atribuía ao homem um papel muitíssimo significativo, central, na verdade, na grandiosa ordem das coisas. O universo fora feito expressamente com o propósito de fornecer um palco no qual se desenrolaria o drama com o Homem no papel principal.

Para ser preciso, o mundo fora criado por Deus no ano de 4004 a.C. O Homem era a última das suas criações, e o seu coroar, feito à semelhança de

¹ Conde Leão Tolstoi, «Confissão», reimpresso em *A Confession: The Gospel in Brief, and What I Believe*, N.º 229, The World's Classics (Londres: Geoffrey Cumberlege, 1940).

Publicado originalmente em *The Meaning of Life*, org. por E. D. Klemke (Oxford: Oxford University Press, 2000). A conferência foi originalmente proferida numa Lição Inaugural na University College de Camberra, Austrália, em 1957.

Deus, colocado no Jardim do Éden na Terra, o centro fixo do universo, em torno do qual orbitavam os nove céus do Sol, da Lua, dos planetas e das estrelas fixas, produzindo a harmonia celeste das esferas à medida que percorriam as suas órbitas. E este universo gigantesco fora criado para usufruto do homem, que foi originalmente posto em posição de controlo. A dor e a morte eram desconhecidas no paraíso. Mas este estado de bem-aventurança não iria continuar. Adão e Eva comeram da árvore proibida do conhecimento, e a vida nesta terra tornou-se uma marcha de morte num vale de lágrimas. Então, com o nascimento de Jesus, chegou ao mundo uma nova esperança. Depois de ele morrer na cruz, tornou-se pelo menos possível lavar com a água purificadora do baptismo alguns dos efeitos do Pecado Original e atingir a salvação. Isto é, sob a condição de obediência à lei de Deus, o homem podia agora entrar no Céu e ganhar de novo o estado de bem-aventurança perpétua e imortal, da qual tinha sido excluído por causa do pecado de Adão e Eva.

Para o cristão medieval o sentido da vida humana era portanto perfeitamente claro. O trecho em que estamos na Terra é apenas um curto interlúdio, um encarceramento temporário da alma na prisão do corpo, uma prova e teste breves, destinada a acabar na morte, a libertação da dor e do sofrimento. O que realmente importa é a vida depois da morte do corpo. A nossa existência adquire sentido não ao obter o que esta vida pode oferecer mas salvando a nossa alma imortal da morte e da tortura eterna, obtendo a vida eterna e a bem-aventurança perpétua.

A imagem científica do mundo, que tem tido cada vez mais aceitação geral desde o início da era moderna, está em conflito profundo com tudo isto. Primeiro, descobriu-se que a concepção cristã do mundo estava errada em vários pormenores importantes. A teoria coperniciana mostrou que a Terra era apenas um entre vários planetas orbitando o Sol, e mais tarde viu-se que o próprio Sol era apenas uma das muitas estrelas fixas, cada uma das quais é em si o núcleo de um sistema solar similar ao nosso. Verificou-se que o homem, em vez de ocupar o centro da criação, era meramente o habitante de um corpo celeste que não era diferente de milhões de outros. Além disso, as investigações geológicas revelaram que o universo não foi criado há poucos milhares de anos, tendo ao invés provavelmente milhões de anos.

Os desacordos quanto aos pormenores da imagem do mundo, contudo, são apenas aspectos superficiais de um conflito muito mais profundo. O que está

em causa é saber se a perspectiva cristã é, no seu todo, apropriada. Para o cristianismo, o mundo tem de ser encarado como a «criação» de uma espécie de Superhomem, uma pessoa que tem todas as excelências humanas num grau infinito e nenhuma das fraquezas humanas. Que fez o homem à Sua imagem — uma cópia débil, mortal e tola de Si. Ao criar o universo, Deus actua como uma espécie de dramaturgo-legislador-juiz-executor. Na sua capacidade de dramaturgo, cria o processo mundial histórico, incluindo o homem. Ergue o palco e escreve, sob a forma de esboço, a trama. Cria as *dramatis personae* e toma conta delas com o olhar em parte de um pai, e em parte da lei. Enquanto estão no palco, os actores têm a liberdade de improvisar, mas se infringirem os mandamentos divinos, terão mais tarde de enfrentar o seu criador no Seu papel de juiz e executor.

Num tal quadro de referência, as atitudes cristãs em relação ao mundo são naturais e acertadas: é natural e acertado pensar que tudo está planeado da melhor maneira, mesmo que as aparências enganem; que o melhor é resignarmos alegremente à nossa sorte, ficar cheio de temor e veneração com respeito a seja o que for que acontece, e ficar de joelhos venerando e louvando o Senhor. Estas são atitudes totalmente adequadas no quadro de referência da mundividência que acabámos de esboçar. E esta mundividência deve ter parecido completamente sólida e aceitável porque oferecia a melhor explicação na altura disponível de todos os fenómenos observados da natureza.

À medida que as ciências da natureza se desenvolveram, contudo, mais e mais coisas no universo acabaram por ser explicadas sem o pressuposto de um criador sobrenatural. Além disso, a ciência podia explicá-las melhor, isto é, de modo mais preciso e fidedigno. A hipótese cristã de um criador sobrenatural, fossem quais fossem as outras necessidades que podia satisfazer, já não era em qualquer caso indispensável para o propósito de explicar a existência ou ocorrência de seja o que for. De facto, as explicações científicas não parecem deixar qualquer espaço para esta hipótese. A abordagem científica exige que procuremos uma explicação natural de tudo e mais alguma coisa. A maneira científica de observar e explicar as coisas teve como resultado uma compreensão e controlo muitíssimo maiores do universo do que qualquer outra maneira. E quando olhamos para o mundo desta maneira científica, não parece haver espaço para uma relação pessoal entre os seres humanos e um ser perfeito sobrenatural que rege e guia os homens. Daí que muitos cientistas e homens instruídos acabassem por sentir que as atitudes cristãs perante o mundo e a existência humana são inapropriadas.

Convenceram-se de que o universo e a existência humana que há nele não têm propósito e são por isso destituídas de sentido.²

1. A explicação do universo

Tais crenças são desanimadoras e implausíveis. É natural procurar incessantemente o erro que terá de se ter insinuado nos nossos argumentos. E caso um erro se tenha insinuado, então é muitíssimo provável que se tenha insinuado com a ciência. Pois antes da ascensão da ciência as pessoas não tinham tais crenças melancólicas, ao passo que a imagem científica do mundo parece obrigar-nos literalmente a aceitá-las.

Há um argumento que parece oferecer a desejada saída. É mais ou menos como se segue. A ciência e a religião não estão realmente em conflito. São, pelo contrário, mutuamente complementares, cada uma desempenhando um papel inteiramente diferente. A ciência fornece explicações provisórias, ainda que precisas, de pequenas partes do universo, e a religião fornece explicações finais e abrangentes, ainda que comparativamente vagas, do universo como um todo. A conclusão objectável — que a existência humana é destituída de sentido — segue-se apenas se usarmos explicações científicas onde estas não se aplicam, nomeadamente, quando estão em causa explicações totais do universo como um todo.³

Afinal, continua o argumento, a imagem científica do mundo é o resultado inevitável de uma adesão rígida ao método e explicação científicos, mas as explicações científicas, isto é, causais, são incapazes, dada a sua própria natureza, de ser realmente iluminantes. Podem na melhor das hipóteses dizer-nos *como* as coisas são, ou como vieram a ser, mas nunca *porquê*. São incapazes de tornar o universo inteligível, compreensível, significativo para nós. Representam o universo como destituído de sentido não por *ser* destituído de sentido, mas porque as explicações científicas não foram concebidas para facultar respostas a investigações sobre o porquê e a razão de ser, sobre o sentido, propósito ou objectivo das coisas. As explicações científicas (continua o argumento) começam, de modo bas-

² Veja-se, por exemplo, Edwyn Bevan, *Christianity*, pp. 211-227. Veja-se também H. J. Paton, *The Modern Predicament* (Londres: George Allen and Unwin Ltd., 1955), pp. 103-116, 374.

³ Veja-se, por exemplo, L. E. Elliott-Binns, *The Development of English Theology in the Later Nineteenth Century* (Londres: Longmans, Green & Co., 1952).

tante inócuo, como explicações parciais e provisórias do movimento dos corpos materiais, em particular os planetas, no interior do quadro de referência geral da imagem medieval do mundo. Newton concebia o universo como um relógio feito, originalmente posto a trabalhar e ocasionalmente acertado por Deus. As suas leis do movimento mais não faziam do que revelar as maneiras de funcionar da maquinaria celeste. Explicar o movimento dos planetas recorrendo a estas leis era análogo a explicar a maquinaria de um relógio. Tais explicações mostravam *como* as coisas funcionavam, mas não *para que serviam* ou *por que* existiam. Tal como a explicação de como um relógio trabalha pode ajudar a nossa compreensão do relógio apenas se, além disso, pressupusermos que há um relojoeiro que o concebeu com um propósito em vista, o fez e o pôs a trabalhar, também a explicação newtoniana do sistema solar nos ajuda a compreendê-lo apenas sob o pressuposto análogo de que há um artífice divino que concebeu e fez este relógio celeste com algum propósito em vista, o pôs a trabalhar e talvez ocasionalmente o acerte, quando se avaria.

Sócrates clamou no *Fédon* que só as explicações de uma coisa que mostrassem o bem ou propósito em função da qual essa coisa existia poderiam oferecer uma *verdadeira* explicação da coisa. Rejeitou o tipo de explicação a que agora chamamos «causal» como algo que mais não faz do que mencionar «aquilo sem o qual uma causa não poderia ser uma causa», isto é, meramente como uma condição necessária, mas não a *verdadeira* causa, a verdadeira explicação.⁴ Por outras palavras, Sócrates defendia que *todas* as coisas podem ser explicadas de duas maneiras diferentes: ou mencionando apenas uma condição necessária, ou apresentando uma *verdadeira* causa. A primeira não é uma elucidação do *explicandum*, não ajuda verdadeiramente a compreendê-la, a apreender o seu «porquê» e a sua «razão de ser».

Esta perspectiva socrática, contudo, está errada. Não há dois tipos de explicação para tudo, uma parcial, preliminar e que não é realmente clarificadora, e a outra total, final e iluminante. A verdade é que estes dois tipos de explicação são igualmente explicativos, igualmente iluminantes e igualmente totais e finais, mas são apropriados para tipos diferentes de *explicanda*.

Quando estamos numa floresta inabitada e encontramos o que parecem casas, ruas pavimentadas, templos, utensílios e coisas semelhantes, não é um

⁴ Veja-se *Fédon* (*Five Dialogues by Plato*, Everyman's Library N.º 456), § 99, p. 189.

grande risco dizer que estas coisas são as ruínas de uma cidade abandonada, ou seja, de algo feito pelo homem. Nesse caso, a explicação apropriada é teleológica, isto é, em termos dos propósitos dos construtores dessa cidade. Por outro lado, quando um cometa se aproxima da Terra, é analogamente uma aposta segura que, ao contrário da cidade na floresta, não foi manufacturado por criaturas inteligentes e que, portanto, uma explicação teleológica seria deslocada, ao passo que uma explicação causal é adequada.

É fácil ver que as explicações causais são apropriadas em alguns casos e as explicações teleológicas noutros. Um pequeno satélite orbitando a Terra pode ter sido ou não feito pelo homem. Podemos nunca saber qual é a explicação verdadeira, mas qualquer hipótese é igualmente explicativa. Seria errado dizer que só uma explicação teleológica pode *verdadeiramente* explicá-lo. Qualquer das explicações forneceria completa claridade apesar de, é claro, só uma delas poder ser verdadeira. A explicação teleológica é apenas uma de várias possíveis.

Pode na realidade ser estritamente correcto dizer que a questão «*Por que há um satélite a orbitar a Terra?*» só pode responder-se com uma explicação teleológica. Pode ser verdade que as perguntas «*Porquê?*» só podem realmente ser apropriadamente usadas para extrair as *razões de alguém para fazer algo*. Se isto for assim, explicaria a nossa insatisfação com respostas causais a perguntas «*Porquê?*». Mas mesmo que isto seja assim, não mostra que *tem de se responder com uma explicação teleológica* à pergunta «*Por que está o satélite ali?*». Mostra apenas que ou tem de se responder desse modo ou não se pode perguntar. A pergunta «*Por que deixaste de bater na tua mulher?*» só pode ser respondida com uma explicação teleológica mas, se nunca lhe batemos, é uma pergunta imprópria. Do mesmo modo, se o satélite não é feito pelo homem, «*Por que há um satélite?*» é imprópria dado que indica uma origem que não teve. A ciência natural só pode realmente dizer-nos *como* as coisas na natureza surgiram e não *porquê*, mas isto não é assim porque outra coisa pode dizer-nos o *porquê* e a *razão de ser*, mas antes porque nenhuma há.

Contudo, há outro aspecto que ainda não foi respondido. A objecção que acabámos de apresentar era que as explicações causais não se propunham sequer responder à pergunta crucial. Fazemos a pergunta «*Porquê?*» mas a ciência devolve-nos uma resposta à pergunta «*Como?*». Pode-se conceder agora que isto não é razão para protestar, mas talvez se diga em vez disso que as explicações causais não dão respostas completas ou totais nem mesmo à segunda pergunta.

Nas explicações causais, objectar-se-á, a existência de uma coisa é explicada por referência à sua causa, mas isto envolve perguntar pela causa dessa causa, e assim por diante, *ad infinitum*. Não há um patamar que não precise tanto de explicação quanto o que se acabou de explicar. Nada é alguma vez total e completamente explicado por este tipo de explicação.

Leibniz sublinhou este aspecto muito persuasivamente:

«Suponhamos que um livro dos Elementos de Geometria era eterno, fazendo-se sempre uma cópia de uma anterior; é evidente que, apesar de se poder dar uma razão para o livro actual com base no anterior, contudo, dado um qualquer número de livros, tomados por ordem, e recuando sempre, nunca chegaremos a uma razão *completa*; apesar de podermos muito bem perguntarmo-nos por que haveria de haver tais livros desde sempre — por que há livros de todo em todo, e por que foram escritos desta maneira. O que se aplica aos livros aplica-se aos diferentes estados do mundo; pois o que se segue é de algum modo copiado do que o precede [...] E portanto, por mais que se recue, nunca se encontra nesses estados *uma razão completa* da existência de um mundo em vez de nenhum, e por que haverá de ser como é.»⁵

Contudo, basta um momento de reflexão para se ver que se há um tipo de explicação meramente preliminar e provisória, é a teleológica, pois pressupõe um pano de fundo que carece, ele próprio, de explicação. Se eu explicar a existência do satélite feito pelo homem dizendo que foi feito por alguns cientistas com um certo propósito, então tal explicação só pode clarificar a existência do satélite se eu pressupuser que havia materiais, com base nos quais se fez o satélite, e cientistas, que o fizeram com um propósito. Logo, não importa que tipo de explicação damos, seja causal ou teleológica: uma ou outra, ou qualquer tipo de explicação, indicará a existência de algo com referência ao qual o *explicandum* pode ser explicado. E isto por sua vez tem de ser explicado de algum modo, e assim por diante para sempre.

Mas não é Deus um ser necessário? Não evitamos a regressão infinita mal chegamos a Deus? Sustenta-se muitas vezes que, ao contrário de seres inteligentes comuns, Deus é eterno e necessário; logo, a sua existência, ao contrário da deles, não precisa de explicação. Pois o que gera a regressão viciosa que acabámos

⁵ «Da Origem Última das Coisas» (*The Philosophical Writings of Leibniz*, Everyman's Library N.º 905), p. 32.

de mencionar? O que a gera é que, se aceitarmos o princípio da razão suficiente (que tem de haver uma explicação para a existência de seja o que for e de tudo o que não for logicamente necessário mas meramente contingente⁶), a própria existência das coisas referidas em qualquer explicação tem de ser explicada. Contudo, se Deus é um ser logicamente necessário, então a Sua existência não requer explicação. Logo, a regressão viciosa chega ao fim com Deus.

Ora, não é preciso negar que Deus é um ser necessário num qualquer sentido dessa expressão. Num desses sentidos, eu, por exemplo, sou um ser necessário: é impossível que eu não exista porque é auto-refutante dizer «Não existo». O mesmo se aplica à língua portuguesa e ao universo. É auto-refutante dizer «A língua portuguesa não existe» porque esta frase está em português, ou «O universo não existe» porque seja o que for que exista, isso é o universo. É impossível que estas coisas não existam de facto porque é impossível que estejamos enganados ao pensar que existem. Pois que ocorrência possível poderia sequer levantar dúvidas quanto a termos razão quanto a isso, para não falar em mostrar que estamos enganados? Eu, a língua portuguesa e o universo, somos seres necessários simplesmente no sentido em que é necessariamente verdade tudo o que se *provou* que é verdade. A ocorrência de elocuições como «Eu existo», «A língua portuguesa existe» e «O universo existe» é em si prova suficiente da sua verdade. Estes comentários são portanto necessariamente verdadeiros, e assim as coisas que se afirma existir são seres necessários.

Mas este tipo de necessidade não irá satisfazer o princípio da razão suficiente, porque se trata apenas de necessidade hipotética ou consequencial⁷. *Dado* que alguém diga «Eu existo», então é logicamente impossível que *ela* não exista. Dados os indícios que temos, a língua portuguesa e o universo existem de certeza. Mas não há qualquer necessidade com respeito aos indícios. Segundo o princípio da razão suficiente, temos de explicar a existência dos indícios, pois a sua existência não é logicamente necessária.

Por outras palavras, o único sentido de «ser necessário» capaz de acabar com a regressão infinita é «ser logicamente necessário», mas já não se duvida

⁶ Veja-se «Monadologia» (*The Philosophical Writtings of Leibniz, Everyman's Library N.º 905*), §§ 32–38, pp. 8–10.

⁷ Para usar um termo útil introduzido pelo Professor D. A. T. Gaskin da Universidade de Melbourne.

seriamente que a noção de um ser logicamente necessário é autocontraditória.⁸ Seja o que for que se pode conceber como existindo pode igualmente conceber-se como não existindo.

Contudo, mesmo que houvesse algo como um ser logicamente necessário, ainda que *per impossibile*, continuaríamos sem conseguir defender a superioridade da explicação teleológica relativamente à causal. Não se pode explicar a existência do universo recorrendo ao modelo bem conhecido de manufactura por um artesão. Pois esse modelo pressupõe a existência de materiais com base nos quais se faz o produto. Deus, por outro lado, tem também de criar os materiais. Além disso, apesar de termos um modelo simples de «criação a partir do nada», pois os compositores compõem melodias a partir do nada, há contudo uma grande diferença entre criar *algo para se cantar* e fazer os sons que constituem um cantar, ou produzir o piano em que podemos tocar. Afastemos, contudo, todas estas objecções e admitamos, por amor à discussão, que a criação a partir do nada é concebível. Certamente que, mesmo nesse caso, ninguém pode afirmar que isto é o tipo de explicação que proporciona a compreensão mais clara e completa. Certamente que encerrar as explicações científicas da origem do universo com a criação a partir do nada nada acrescenta à nossa *compreensão*. Poderá haver algum tipo de mérito nesta maneira de falar mas, seja ele qual for, não é a maior clareza nem o maior poder explicativo.⁹

Que significa tudo isto, então? Significa que as explicações científicas não são piores do que quaisquer outras. Tudo o que se mostrou foi que todas as explicações sofrem do mesmo defeito: todas envolvem uma regressão viciosa infinita. Por outras palavras, nenhum tipo de explicação humana pode ajudar-nos a deslindar o mistério último e irrespondível. Os modos cristãos de ver as coisas podem ser incapazes de tornar o mundo mais lúcido do que a ciência, mas pelo menos não fingem que não há mistérios impenetráveis. Pelo contrário, sublinham

⁸ Veja-se, por exemplo, J. J. C. Smart, «The Existence of God», reimpresso em *New Essays in Philosophical Theology*, org. por A. Flew e A. MacIntyre (Londres: S. C. M. Press, 1957), pp. 35–39.

⁹ Que a criação a partir do nada não é uma noção clarificadora torna-se óbvio quando vemos que «no sentido filosófico» não implica que a criação tenha ocorrido num momento particular. O universo poderia ser considerado uma criação a partir do nada mesmo que não tivesse começo. Veja-se, por exemplo, E. Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas* (Londres: Victor Gollancz Lda. 1957), pp. 147–155 e E. L. Mascall, *Via Media* (Londres: Longman, Green & Co., 1956), pp. 28 *et seq.*

sem cessar que as afirmações da ciência de que consegue elucidar tudo são vazias. Não nos deixam esquecer que a ciência não só se limita à exploração de um minúsculo canto do universo como, por mais longe a que os instrumentos possam chegar, nunca podemos sequer aproximar-nos das respostas às perguntas últimas: «Por que há um mundo em vez de nada?» e «Por que é o mundo como é e não diferente?». Aqui o nosso intelecto humano finito bate nas suas próprias paredes limítrofes.

Será verdade que as explicações científicas envolvem uma regressão infinita viciosa? Serão realmente as explicações científicas apenas provisórias e incompletas? O aspecto crucial será este: será que *todas* as verdades contingentes exigem explicação? É o princípio da razão suficiente sólido? Podem as explicações científicas nunca chegar a um fim definitivo? Veremos que com uma compreensão clara da natureza e propósito da explicação podemos responder a estas perguntas.¹⁰

Explicar algo a alguém é fazer essa pessoa compreender esse algo. Isto envolve tornar presente à sua mente duas coisas: um modelo que é previamente aceite como simples e claro, e o que há para explicar, o *explicandum*, que não o é. Compreender o *explicandum* é ver que pertence a um domínio de coisas que seriam legitimamente de esperar por qualquer pessoa que tivesse familiaridade com o modelo e com certos factos.

Há, contudo, duas posições fundamentalmente diferentes em que uma pessoa se pode encontrar relativamente a um *explicandum*. Pode não conhecer qualquer modelo capaz que a levar a esperar o fenómeno a explicar. A maior parte de nós, por exemplo, encontra-se nessa posição em relação aos fenómenos que ocorrem numa boa sessão espírita. Com respeito a outras coisas as pessoas diferem. Alguém que sabe jogar xadrez já compreende o xadrez, já tem um tal modelo. Alguém que nunca viu um jogo de xadrez não o tem. Vê as jogadas no tabuleiro mas não pode compreender, não pode seguir, não pode dar sentido ao que está a acontecer. Explicar-lhe o jogo é dar-lhe uma explicação, é fazê-lo compreender. Essa pessoa só pode compreender ou seguir as jogadas do xadrez se as puder ver

¹⁰ No que se segue apoiei-me fortemente no trabalho de Ryle e Toulmin. Veja-se, por exemplo, G. Ryle, *The Concept of Mind* (Londres: Hutshinson's University Library, 1949), pp. 56-60 etc. e o seu artigo «If, So, and Because», in *Philosophical Analysis*, org. por Max Black, e S. E. Toulmin, *Introduction to the Philosophy of Science* (Londres: Hutchinson's University Library, 1953).

como coisas que obedecem a um modelo de jogo de xadrez. Para adquirir tal modelo, precisará, é claro, de saber as regras constitutivas do xadrez, ou seja, as jogadas permitidas. Mas não basta isso. Tem de saber que um jogo normal de xadrez é uma competição (nem todos os jogos o são) entre duas pessoas, cada uma delas tentando ganhar, e tem de saber o que é ganhar no xadrez: manobrar o rei do oponente de maneira a ficar em posição de xeque-mate. Finalmente, tem de adquirir algum conhecimento do que conduz e do que não conduz à vitória: as regras táticas ou cânones do jogo.

Uma pessoa a quem se deu tal explicação e que a dominou — o que pode demorar muito tempo — chegou agora à compreensão, no sentido da competência para seguir cada jogada. Uma pessoa não pode nesse sentido compreender apenas uma jogada de xadrez e mais nenhuma. Se não compreende quaisquer outras jogadas, temos de dizer que ainda não dominou a explicação, que também não compreende realmente a jogada única. Se dominou a explicação, compreende todas aquelas jogadas que ele pode ver que estão de acordo com o modelo do jogo que lhe foi inculcado durante a explicação.

Contudo, apesar de uma pessoa que tenha dominado tal explicação compreender muitas das jogadas, talvez a maior parte, de qualquer jogo de xadrez a que queira assistir, não compreenderá necessariamente todas, pois algumas jogadas de um jogador poderão não estar de acordo com o seu modelo do jogo. As brancas, digamos, na sua décima quinta jogada, dão a rainha para troca ao cavalo negro. Apesar de estar de acordo com as regras constitutivas do jogo, esta jogada levanta contudo perplexidades e exige uma explicação, pois não conduz ao que tem de se pressupor que é o objectivo das brancas: ganhar o jogo. A rainha é uma peça muito mais valiosa do que o cavalo com o qual se está a fazer a troca.

Um observador que tenha dominado o xadrez pode não compreender esta jogada, ficar perplexo e desejar uma explicação. Claro que pode não ficar perplexo pois, se for um jogador muito inexperiente, pode não *ver* a desvantagem da jogada. Mas é preciso uma explicação, quer alguém o veja quer não. A jogada *exige* uma explicação porque a qualquer pessoa que conheça o jogo tem de parecer incompatível com o modelo que aprendemos na explicação do jogo, e com referência ao qual todos explicamos e compreendemos os jogos normais.

Contudo, a explicação exigida da décima quinta jogada das brancas é de um tipo muito diferente. O que é agora preciso não é uma aquisição de um modelo explicativo, mas a eliminação da incompatibilidade real ou aparente

entre a jogada do jogador e o modelo de explicação que adquirimos. Em tal caso, a perplexidade só pode ser eliminada sob a suposição de que a incompatibilidade entre o modelo e o jogo é meramente aparente. Como o nosso modelo inclui um objectivo que presumimos comum aos dois jogadores, temos as seguintes três possibilidades:

- a) O jogador das brancas enganou-se: não viu a ameaça à sua rainha. Nesse caso, a explicação é que o jogador pensou que a sua jogada conduzia ao seu fim, mas não conduzia.
- b) O jogador das pretas enganou-se: o jogador das brancas preparou-lhe uma armadilha. Nesse caso, a explicação é que o jogador das pretas pensou que a jogada das brancas não conduzia aos fins das brancas, mas conduzia.
- c) O jogador das brancas não tem por fim o que se presume que todo o jogador de xadrez tem por fim; não está a tentar ganhar o jogo. Nesse caso, a explicação é que o jogador das brancas jogou de uma maneira que ele mesmo sabe que não conduz ao fim de ganhar o jogo porque, digamos, quer agradar ao jogador das pretas porque é o seu chefe.

Estabeleçamos agora as diferenças e semelhanças entre os dois tipos de compreensão envolvidos nestes dois tipos de explicação. Chamarei ao primeiro tipo «compreensão-modelo» e «explicação-modelo», respectivamente, porque ambos envolvem o uso de um modelo por referência ao qual se obtém a compreensão e a explicação. Ao segundo tipo chamarei «desvexante» porque só precisamos deste tipo de explicação e compreensão quando surge uma perplexidade perante a incompatibilidade entre o modelo e os factos que queremos explicar.

O primeiro aspecto é que desvexar pressupõe a compreensão-modelo, mas não vice-versa. Uma pessoa pode não ter nem escapar-lhe a compreensão desvexante da décima quinta jogada das brancas se não tiver já uma compreensão-modelo do xadrez. Obviamente, se não sei jogar xadrez, escapar-me-á uma compreensão-modelo da décima quinta jogada das brancas. Mas pode nem me escapar nem eu poder ter, é claro, uma compreensão desvexante da jogada, pois não posso ficar perplexo com a jogada. Apenas me escapa uma compreensão-modelo desta jogada como, na verdade, de qualquer outra jogada. Por outro lado, posso muito bem ter uma compreensão-modelo do xadrez sem ter uma compreensão desvexante de todas as jogadas. Quer dizer, posso muito bem saber jogar xadrez sem compreender a décima quinta jogada das brancas. Uma compreensão desve-

xante da jogada não pode escapar a alguém a menos que essa pessoa fique vexada ou perplexa com a jogada, logo não pode sequer escapar-lhe uma compreensão desvexante a não ser que já tenha uma compreensão-modelo. Não é verdade que ou se compreende ou nos escapa a compreensão. Em certas ocasiões, nem se compreende nem nos escapa a compreensão.

O segundo aspecto é que há certas coisas que não podem exigir explicações desvexantes. Não se pode, por exemplo, exigir uma compreensão desvexante da primeira jogada das brancas, que é peão para rei quatro. Pois ninguém pode ficar perplexo ou vexado com esta jogada. Ou bem que uma pessoa sabe jogar xadrez ou bem que não sabe. Se sabe, então tem de compreender esta jogada, pois se não a compreender, ainda não dominou o jogo. E se não sabe jogar xadrez, então não pode ainda ter, ou escapar-lhe, uma compreensão desvexante, não pode portanto precisar de uma explicação desvexante. Os problemas intelectuais não surgem da ignorância, mas do conhecimento insuficiente. Um ignorante sente-se perplexo com pouquíssimas coisas. Quando um estudante vê problemas, já está lançado no objecto de estudo.

O terceiro aspecto é que a compreensão-modelo implica ser capaz, sem mais pensamento, de ter uma compreensão-modelo de muitíssimas coisas, ao passo que a compreensão desvexante não o implica. Uma pessoa que sabe xadrez e que portanto tem uma compreensão-modelo do xadrez, tem de compreender muitíssimas jogadas de xadrez, na verdade todas excepto as que exigem explicações desvexantes. Se essa pessoa afirma ser capaz de compreender a primeira jogada das brancas, mas nenhuma outra, então ou está a mentir ou a autoenganar-se ou não compreende realmente qualquer jogada. Por outro lado, uma pessoa que, depois de uma explicação desvexante, compreende a décima quinta jogada das brancas não tem de ser capaz, sem qualquer explicação ulterior, de compreender as jogadas das pretas ou quaisquer outras jogadas que exijam uma explicação desvexante.

O que se aplica à explicação de comportamentos humanos deliberados e muitíssimo estilizados, como jogar xadrez, aplica-se também à explicação dos fenómenos naturais. Pois o que é característico dos fenómenos naturais, que se repetem essencialmente da mesma maneira, que são, digamos, repetíveis, aplica-se também aos jogos de xadrez, mas não aos jogos de ténis ou críquete. Há apenas uma diferença importante: foi o próprio homem que inventou e estabeleceu as regras do xadrez, mas não inventou nem estabeleceu as «regras ou leis que

regem o comportamento das coisas». Esta diferença entre o xadrez e os fenómenos é importante, pois acrescenta outra maneira, além das três já mencionadas,¹¹ de eliminar uma perplexidade recorrendo a uma explicação desvexante, nomeadamente, abandonando o modelo explicativo original. Isto, é claro, não é possível no caso de jogos de xadrez, porque o modelo do xadrez não é uma «construção» com base nos fenómenos previamente existentes do xadrez, mas uma invenção. A pessoa que primeiro concebeu o modelo do xadrez não poderia enganar-se. A pessoa que primeiro concebeu um modelo para explicar um fenómeno pode ter-se enganado.

Considere-se um exemplo. Podemos pensar que os fenómenos seguintes pertencem à mesma categoria:

- O horizonte parece afastar-se por mais que caminhemos na sua direcção;
- Parece que conseguimos ver tanto mais longe quanto mais alta for a montanha a que subimos;
- O Sol e a Lua parecem todos os dias cair no mar num lado mas regressam por detrás das montanhas do outro lado sem que com isso tenham sofrido qualquer dano.

Podemos explicar estes fenómenos por meio de dois modelos alternativos:

- a) Que a Terra é um disco enorme;
- b) Que é uma esfera enorme.

Contudo, levanta-se a seguinte perplexidade a quem defender a primeira teoria: como pode ser que, quando viajamos o suficiente em direcção ao horizonte numa direcção qualquer, acabamos por regressar ao ponto de partida sem alguma vez chegar à orla da Terra? Podemos começar por tentar «salvar» o modelo dizendo que a contradição é apenas aparente. Podemos dizer ou que o modelo não exige que cheguemos a uma orla, pois pode só ser possível caminhar em círculos na superfície plana. Ou podemos dizer que a pessoa terá de ter caminhado para lá da orla sem reparar, ou talvez que todos os viajantes mentem. Alternativamente, o facto de o nosso modelo ser «construído» e não inventado ou estabelecido, permite-nos dizer, o que não poderíamos fazer no caso do xadrez, que o

¹¹ Veja-se acima, p. 15, pontos a-c.

modelo é inadequado ou inapropriado. Podemos escolher outro modelo que se coadune a todos os factos, por exemplo, que a Terra é redonda. É claro que então teremos de dar uma explicação desvexante da razão pela qual *parece* plana, mas consegue-se fazer isso.

Podemos agora regressar à nossa questão original: «São as explicações científicas genuínas e completas, ou envolvem uma regressão infinita, sendo sempre incompletas?»

A nossa distinção entre explicações-modelo e explicações desvexantes dá-nos uma ajuda. É óbvio que só as coisas que levantam perplexidades *exigem* explicações desvexantes, e só elas *podem* ser explicadas desse modo. Já vimos que ao livrar-nos de uma perplexidade não levantamos necessariamente outra. Pelo contrário, as explicações desvexantes explicam genuína e completamente o que se propõem explicar, nomeadamente, como é possível algo que, no nosso modelo explicativo, parecia impossível. Logo, pode não haver aqui qualquer regressão infinita. As explicações desvexantes são explicações genuínas e completas.

Poderá haver uma regressão infinita, então, no caso de explicações-modelo? Tomemos o seguinte exemplo: as crianças europeias ficam perplexas pelo facto de as suas contrapartes dos antípodas não caírem no espaço vazio. Esta perplexidade pode ser eliminada substituindo o seu modelo explicativo por outro. As crianças europeias imaginam que ao longo de todo o espaço há uma força omnipresente que opera na mesma direcção da força que as puxa para o chão. No nosso modelo revisto, temos de substituir esta força por outra que actua em todo o lado na direcção do centro da Terra. Tendo assim eliminado a sua perplexidade ao dar-lhes um modelo adequado, podemos, contudo, insistir em perguntar *por que* há-de haver tal força, a força da gravidade, por que hão-de os corpos, na ausência de forças que actuem neles, comportar-se «naturalmente» do modo como as leis de Newton determinam. E podemos conseguir explicá-lo. Podemos, por exemplo, construir um modelo do espaço que exhiba como algo que deriva de si o que na teoria de Newton são «factos brutos». Temos aqui um caso em que os factos brutos de uma teoria são explicados no quadro de referência de outra teoria, mais geral. E continuar a procurar teorias cada vez mais gerais é um princípio metodológico sólido.

Note-se dois aspectos, contudo. O primeiro é que temos de distinguir, como vimos, entre *a possibilidade* e *a necessidade* de dar uma explicação. Pode-se explicar ocorrências particulares apresentando-as como casos de regularidades, e

as regularidades podem ser explicadas apresentando-as como casos de regularidades mais gerais. Tais explicações tornam as coisas mais claras. Organizam o que temos perante nós. Introduzem ordem onde previamente havia desordem. Mas a ausência deste género de explicação (explicação-modelo) não nos deixa com um enigma ou uma perplexidade, com uma inquietação ou agitação intelectual. As coisas inexplicadas não são ininteligíveis, incompreensíveis ou irracionais. Algumas coisas, por outro lado, exigem, requerem, solicitam uma explicação. Enquanto não temos tal explicação, estamos perplexos, atónitos, intelectualmente perturbados. Precisamos de uma explicação desvexante.

Ora bem, é necessário admitir que podemos conseguir construir uma teoria mais geral da qual, digamos, a teoria de Newton possa derivar-se. Isto, clarificaria ainda mais os fenómenos do movimento e seria intelectualmente satisfatória. Mas se isso nos escapar não ficamos com uma agitação intelectual. Os factos apresentados na teoria de Newton não exigem explicações desvexantes nem precisam delas. Só poderiam exigir ou precisar de tal coisa se já tivéssemos outra teoria ou modelo com a qual a teoria de Newton fosse incompatível. Não poderiam fazê-lo, por si mesmas, antes de se ter estabelecido esse outro modelo.

O segundo aspecto é que há um limite objectivo para o qual tendem tais explicações, e para lá do qual são despropositadas. Há uma razão muito boa para desejar explicar uma teoria menos geral recorrendo a uma mais geral. Habitualmente, tal unificação anda de mãos dadas com a maior precisão na medição dos fenómenos explicados pelas duas teorias. Além disso, a teoria mais geral, por causa da sua maior generalidade, pode explicar um domínio mais vasto de fenómenos, incluindo não apenas os fenómenos já explicados por outras teorias mas também novos fenómenos recentemente descobertos, que a teoria menos geral não pode explicar. Ora bem, o limite ideal para o qual essas expansões das teorias tendem é uma teoria que tudo abrange e que unifica todas as teorias e explica todos os fenómenos. Claro que tal limite nunca pode ser alcançado, dado que se descobre constantemente fenómenos novos. Contudo, as teorias podem tender para esse limite. Recorde-se que a crítica feita às teorias científicas era que não há tal limite porque envolvem uma regressão infinita. Desse ponto de vista, que rejeito, não há um ponto concebível no qual se poderia dizer que as teorias científicas explicaram todo o universo. Da perspectiva que defendo há tal limite, e é o limite para o qual as teorias científicas tendem efectivamente. Defendo que quanto mais perto chegarmos deste limite, mais perto estamos de uma explicação total

e completa de tudo. Pois se chegássemos a tal limite então, apesar de podermos, é claro, ficar com um modelo que em si não é explicado e que poderia ainda ser explicado derivando-o de outro modelo, não haveria necessidade de tal explicação complementar, e seria despropositada. Não haveria necessidade porque qualquer modelo claramente definido que nos permita esperar que ocorram os fenômenos que o modelo foi concebido para explicar oferece explicações totais e completas destes fenômenos, por mais reduzido que seja o seu âmbito. E enquanto nos níveis menores de generalidade há uma boa razão para fornecer mais modelos gerais, dado que simplificam, sistematizam e organizam mais os fenômenos, isto, que é a única razão para construir teorias mais gerais, deixa de se aplicar quando chegamos ao limite ideal de uma explicação que abranja tudo.

Poderia dizer-se que há outra razão para usar modelos diferentes: que estes poderiam permitir-nos descobrir novos fenômenos. As teorias não são apenas instrumentos de explicação, mas também de descoberta. Concordo com isto, mas é irrelevante para o ponto principal que defendo: que *as necessidades de explicação* não exigem que continuemos para sempre a derivar um modelo explicativo de outro.

Tem de se admitir, então, que no caso das explicações-modelo há uma regressão, mas não é viciosa nem infinita. Não é viciosa porque, para explicar um grupo de *explicanda*, uma explicação-modelo *não* precisa, ela mesma, de ser derivada de outra mais geral; fornece por si uma explicação perfeitamente completa e consistente. E a regressão não é infinita, pois há um limite natural, um modelo que tudo abrange, que pode explicar todos os fenômenos, para lá do qual seria despropositado derivar explicações-modelo de outras ainda.

E quanto à nossa pergunta mais séria? «Por que há algo de todo em todo?» Por vezes, quando pensamos como uma coisa se desenvolveu de outra, e essa de uma terceira, e assim sempre, recuando por todo o tempo, somos levados a fazer a mesma pergunta sobre o universo como um todo. Queremos somar todas as coisas e referi-las pelo nome «o mundo», e queremos saber por que razão existe o mundo e por que razão não há nada em seu lugar. Em tais momentos, o mundo parece-nos uma espécie de bolha que flutua num oceano de nada. Por que razão haverá tal destroço de estar a flutuar no espaço vazio? Certamente que a sua emergência das vagas hialinas do nada é mais misteriosa até do que a emergência de Afrodite do mar. Wittgenstein expressou nestas palavras a mistificação que todos sentimos: «Não é *como* é o mundo que é o místico, mas *que* é. A contem-

plação do mundo *sub specie aeterni* é a contemplação dele como um todo limitado. Sentir o mundo como um todo limitado é o sentimento místico.»¹²

O professor J. J. C. Smart expressa a sua própria mistificação nestas palavras tocantes:

«Que algo exista de todo em todo parece-me uma questão do mais profundo pasmo. Mas se as outras pessoas sentem este tipo de pasmo, ou se elas ou eu devemos senti-lo, é outra questão. Penso que devemos senti-lo. Se for assim, levanta-se a questão: se «Por que haverá de existir algo de todo em todo?» não pode ser interpretada à maneira do argumento cosmológico, isto é, como um pedido absurdo para se aceitar o postulado destituído de sentido de um ser logicamente necessário, que género de pergunta é esta? Que género de pergunta é a pergunta «Por que haverá de existir algo de todo em todo?»? Tudo o que posso dizer é que ainda não sei.»¹³

É inegável que a magnitude, e talvez a própria existência do universo, inspira o pasmo. É provavelmente verdade que dá a muitas pessoas «o sentimento místico». Também é inegável que o nosso pasmo, o nosso sentimento místico, que surge da nossa contemplação da vastidão do mundo, é justificado, no mesmo sentido em que o nosso medo quando sentimos que estamos em perigo é justificado. Não há objecto mais apropriado para o nosso pasmo ou para o sentimento místico do que a magnitude e talvez a existência do universo, tal como não há objecto mais apropriado para o nosso medo do que uma situação de perigo pessoal. Contudo, não se segue daqui que é bom cultivar o medo, ou entregarmo-nos a ele, na presença do perigo.

Em qualquer caso, devamos ou não ter ou estejamos ou não justificados em ter um sentimento místico ou um sentimento de pasmo quando contemplamos o universo, ter tal sentimento não é o mesmo do que fazer uma pergunta com sentido, apesar de a posse de tal sentimento poder *inclinarnos* a proferir certas formas de palavras. A nossa pergunta «Por que há algo de todo em todo?» pode não ser mais do que a expressão do nosso sentimento de pasmo ou de mistificação, e não uma pergunta realmente com sentido. Tal como o sentimento de

¹² L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (Londres: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1992), Sec. 6.44-6.45.

¹³ *Op. Cit.*, p. 46. Veja-se também Rudolf Otto, *The Idea of the Holy* (Londres: Geoffrey Cumberlege, 1952), esp. pp. 9-29.

medo pode natural mas ilegítimamente dar origem à pergunta «Que pecado cometi?», também o sentimento de pasmo ou de mistificação pode natural mas ilegítimamente conduzir à questão «Por que há algo de todo em todo?» O que temos então de descobrir é se esta pergunta tem sentido ou se é destituída de sentido.

Claro que sim, dir-se-á, tem perfeito sentido. Há um facto inegável e exige uma explicação. O facto é que o universo existe. À luz da nossa experiência, não pode haver dúvida possível de que uma coisa qualquer existe, e a afirmação de que o universo existe não nos compromete com mais do que isso. E certamente que isto exige explicação, porque o universo terá de se ter originado de algum modo. Tudo tem uma origem e o universo não é excepção. Dado que o universo é a totalidade das coisas, terá de ter origem no nada. Caso tivesse origem em algo, mesmo algo tão pequeno como um único átomo de hidrogénio, o que se originou daí não pode ser todo o universo, mas apenas o universo menos o átomo. E então o próprio átomo exigiria explicação, pois também ele teve de ter uma origem, e tem de ser *uma origem a partir de nada*. E como pode algo ter origem em nada? Certamente que isto exige uma explicação.

Contudo, clarifiquemos bem o que há a explicar. Há aqui dois factos e não um. O primeiro é que o universo existe, o que é inegável. O segundo é que o universo teve de se originar do nada, e isso não é inegável. É verdade que, *se o universo realmente teve uma origem*, então teve de se originar do nada, caso contrário não seria o universo que se originou. Mas tem o universo de se ter originado? Não poderia ter existido sempre?¹⁴ Poderia argumentar-se que nada existe sem-

¹⁴ Os teólogos contemporâneos admitiriam que não se pode provar que o universo tem de ter tido um começo. Admitiriam que o sabemos apenas através da revelação (veja-se a nota 9). Tomo mais ou menos como garantido que a prova que Kant tentou da Tese na sua Primeira Antinomia da Razão (*Crítica da Razão Pura*, de Immanuel Kant, trad. Norman Kemp Smith (Londres: Macmillan and Co. Ltd., 1950), pp. 396–402) é inválida. Depende de uma premissa falsa: que completar a série infinita de estados sucessivos, que terá de preceder o estado presente se o mundo não teve começo, é logicamente impossível. Podemos persuadir-nos a pensar que esta série infinita é logicamente impossível se insistirmos que é uma série que tem, literalmente, de ser *completada*. Pois o verbo «completar», tal como normalmente o usamos, implica uma actividade que, por sua vez, implica um agente que terá de ter *começado* a actividade num dado momento. Se uma série infinita é um todo que tem de ser *completado*, então, de facto, o mundo terá de ter tido um começo. Mas isso é precisamente o que está em causa. Se dissermos, como Kant começa por dizer, «que passou uma eternidade», não sentimos a mesma impossibilidade. Só quando levamos a sério as palavras «síntese» e «completar», e porque ambas sugerem ou implicam «trabalho» ou «actividade» e conseqüentemente «começo», é que parece necessário que uma infinidade de esta-

pre, que tudo se originou de qualquer outra coisa. Isto pode muito bem ser verdade, mas é perfeitamente compatível com o facto de o universo ser perpétuo. Podemos muito bem conseguir fazer recuar a origem de qualquer coisa ao tempo em que, por uma qualquer transformação, se desenvolveu de qualquer outra coisa, e contudo pode ser que nenhuma coisa tenha a sua origem em nada, e pode ser que o universo tenha existido desde sempre. Pois mesmo que toda a *coisa* tenha um princípio e um fim, a massa e energia totais podem muito bem permanecer constantes.

Além disso, a hipótese de que o universo se originou de nada é, falando empiricamente, completamente vácuca. Suponha-se, por amor à discussão, que a aniquilação de um objecto sem restar coisa alguma é concebível. Mesmo assim não seria possível a qualquer observador hipotético determinar se o espaço era vazio ou não. Suponhamos que *no âmbito da observação do nosso observador* um objecto a seguir ao outro é aniquilado sem restar coisa alguma e que só fica um. O nosso observador não poderia então dizer se em partes remotas do universo, para lá do âmbito da sua observação, há objectos a aparecer ou a desaparecer. Além disso, o que dizer do próprio observador? Será de considerar que não conta? Não temos também de postular que ele não está presente para que o universo possa surgir do nada?

Ignoremos, contudo, todas estas dificuldades e assumamos que o universo surgiu realmente de nada. Mesmo isto não prova que o universo não existiu desde sempre. Se é concebível que o universo se desenvolva de nada, então é concebível que desapareça sem deixar coisa alguma. E pode surgir outra vez do nada e deslizar para o nada uma vez mais, e assim por diante *ad infinitum*. Claro que «outra vez» e «uma vez mais» não são realmente as melhores palavras. O conceito de tempo dificilmente se aplica a tais universos. Não faz sentido perguntar se um deles é anterior ou posterior, ou talvez simultâneo, relativamente a outro porque não podemos perguntar se ocupam o mesmo espaço ou diferentes espaços. Estando separados uns dos outros por «nada», não estão separados entre si por «coisa alguma». Não podemos portanto fazer quaisquer afirmações sobre as suas relações espaço-temporais mútuas. É impossível distinguir entre um universo contínuo longo e dois universos separados por nada. Como podemos, por exem-

dos sucessivos não pode ter decorrido. (Veja-se também R. Crawshay-Williams, *Methods and Criteria of Reasoning* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1957), Ap. iv.)

plo, saber se o universo que nos inclui não é frequentemente aniquilado e reconstituído «outra vez» tal como era?

Afastemos também estas dificuldades. Suponhamos por um momento que compreendemos o que se quer dizer ao afirmar que o universo se originou de nada e que isto só aconteceu uma vez. Aceitemos isto como um facto. Será que isto exige explicação?

Não exige uma explicação desvexante. Exigir-se-ia tal coisa apenas se houvesse uma perplexidade devida à incompatibilidade entre um dado facto e um modelo aceite. No nosso caso, o facto a ser explicado é a origem do universo a partir de nada, logo não pode haver tal perplexidade, pois não precisamos de usar um modelo incompatível com isto. Se tivéssemos um modelo incompatível com o nosso «facto», então seria o modelo errado e teríamos simplesmente de o substituir por outro. O modelo que empregamos para explicar a origem do universo a partir de nada não poderia basear-se na origem análoga de outras coisas pois é claro que nada mais há que tenha uma origem análoga.

Em todo o caso, parece muito surpreendente que algo tenha surgido do nada. É contrário ao princípio de que toda a coisa tem uma origem, isto é, se desenvolveu de outra coisa qualquer. Tem de se admitir que esta incompatibilidade existe. Contudo, não surge porque um modelo bem estabelecido não se encaixa num facto inegável; surge porque um modelo bem estabelecido não se encaixa com *um pressuposto* a que é até difícil de dar sentido e a favor do qual não há de modo algum qualquer indício. Na verdade, a única razão que temos para pensar em tal pressuposto é uma asneira lógica simples: que porque toda a coisa tem uma origem, o universo tem de ter também uma origem — com a diferença que, sendo o universo, teve de se originar de nada. Isto é uma asneira porque concebe o universo como uma coisa grande, quando de facto é a totalidade das coisas, isto é, não é uma coisa. Que toda a coisa tem uma origem não implica que a totalidade das coisas tem uma origem. Pelo contrário, sugere fortemente que não tem. Pois dizer que todas as coisas têm uma origem implica que qualquer coisa dada teve de se desenvolver de outra coisa qualquer, e assim por diante. Se pressupomos que toda a coisa tem uma origem, não precisamos de pressupor, e é difícil ver como poderíamos pressupor, que a totalidade das coisas também tem uma origem. Logo, não há qualquer perplexidade, pois não precisamos e não devemos pressupor que o universo surgiu de nada.

Contudo, apesar de tudo o que dissemos, se alguém desejar ainda pressupor, contrariamente a toda a razão, que o universo teve origem em nada, não haveria simplesmente qualquer perplexidade, pois então teria simplesmente de abandonar o princípio incompatível com este pressuposto, nomeadamente, que nenhuma coisa pode ter origem em nada. Afinal, este princípio *poderia* permitir algumas excepções. Não temos prova de que não as admita. Uma vez mais, não há qualquer perplexidade porque não há qualquer incompatibilidade entre o nosso pressuposto e um princípio inescapável.

Mas, poder-se-ia perguntar, não precisamos nós de uma explicação-modelo do nosso suposto facto? A resposta é que não. Não precisamos de tal explicação pois não poderia possivelmente haver um modelo para esta origem além desta própria origem. Não podemos dizer que a origem a partir de nada é com o nascimento, ou a emergência, ou a evolução, ou qualquer outra coisa conhecida pois não é como coisa alguma conhecida. Em todos estes casos há *algo* do qual a nova coisa se origina.

Resumindo. A pergunta «Por que há algo de todo em todo?» parece uma pergunta perfeitamente sensata, que segue o modelo de «Por que existe *isto*?» ou «Como se originou *isto*?» Parece uma pergunta sobre a origem de uma coisa. Contudo, não é uma tal pergunta, pois o universo não é uma coisa, mas a totalidade das coisas. Não há portanto razão para pressupor que o universo tem uma origem. O próprio pressuposto de que tem está pejada de contradições e absurdos. Mesmo assim, se fosse verdade que o universo se originou do nada, então isto não exigiria uma explicação desvexante nem uma explicação-modelo. Não exigiria a segunda porque não poderia haver qualquer modelo disso retirado de outra parte da nossa experiência, dado que na nossa experiência nada há de análogo à origem a partir de nada. Não exigiria a primeira porque não pode haver perplexidade devida a uma incompatibilidade entre um modelo bem estabelecido e um facto inegável, dado não haver um facto inegável e um modelo bem estabelecido. Por outro lado, como é mais provável, se o universo não teve qualquer origem, mas é eterno, então a questão de como ou por que se originou pura e simplesmente não se levanta. Não pode então haver uma questão sobre por que existe algo de todo em todo, pois não pode ser uma questão sobre como ou por que o universo se originou dado que, por hipótese, não tem origem. E que outra questão poderá ser?

Finalmente, temos de ter em mente que a hipótese de que o universo foi feito por Deus a partir de nada só nos reconduz à questão de quem fez Deus ou como se originou Deus. E se não nos repugna dizer que Deus é eterno, não pode repugnar-nos dizer que o universo é eterno. A única diferença é que sabemos sem dúvidas que o universo existe, ao passo que temos a maior dificuldade até a dar sentido à afirmação de que Deus existe.

Resumindo. De acordo com o argumento examinado, temos de rejeitar a imagem científica do mundo porque é o resultado de tipos científicos de explicação que não explicam real e completamente o mundo que nos rodeia, mas apenas nos dizem *como* as coisas se originaram, e não *porquê*, e não podem responder à questão última de saber por que há algo em vez de nada. Contra isto, argumentei que as explicações científicas são reais e completas, tal como as explicações da vida quotidiana e das religiões tradicionais. Diferem destas últimas unicamente por serem mais precisas e mais facilmente refutadas pela observação dos factos.

Os meus comentários principais lidaram com a questão de saber por que se pensa que as explicações científicas são meramente provisórias e parciais. A primeira razão principal é uma compreensão errada da diferença entre explicações teleológicas e causais. Defende-se primeiro, e correctamente, que as explicações teleológicas são respostas a perguntas «Porquê?», ao passo que as explicações causais são respostas a perguntas «Como?». Sustenta-se também, erradamente, que para obter explicações reais e completas de algo, tem de se responder tanto a perguntas «Porquê» como a perguntas «Como?». Por outras palavras, pensa-se que todas as questões podem e têm de ser explicadas por ambos os tipos de explicação, a teleológica e a causal. Pensa-se que as explicações causais são meramente provisórias e parciais, aguardando que sejam completadas por explicações teleológicas. Até se dar uma explicação teleológica, continua a história, não compreendemos *realmente* o *explicandum*. Contudo, mostrei que os dois tipos de explicações são igualmente genuínos e completos. A diferença entre eles é apenas o facto de serem apropriados para diferentes tipos de *explicanda*.

Deve-se contudo ter em mente que as explicações teleológicas não são, em qualquer sentido, acientíficas. São correctamente rejeitadas nas ciências da natureza mas não, contudo, por serem acientíficas, mas porque nenhuma inteligência ou propósitos se encontram envolvidos nesses domínios. Por outro lado, as explicações teleológicas têm pleno lugar na psicologia, pois encontramos inteligência e propósito envolvidos em grande parte do comportamento humano. Não

só não é acientífico dar explicações teleológicas de comportamento humano deliberado, como seria perfeitamente acientífico excluí-las.

A segunda razão pela qual se pensa que as explicações científicas são meramente provisórias e parciais é que se pensa que envolvem uma regressão viciosa infinita. Há duas concepções erradas que conduzem a este importante erro. A primeira é a compreensão errada geral da natureza da explicação, e em particular não se distinguir entre os dois tipos a que chamei explicações-modelo e desvexantes, respectivamente. Se não se traçar esta distinção, é natural concluir que as explicações científicas conduzem a uma regressão viciosa infinita. Pois apesar de ser verdade com respeito às questões que levantam perplexidades que são elucidadas por explicações desvexantes incompreensíveis e que exigem explicação, não é verdade que depois de se dar uma explicação desvexante ela mesma pode ser outra vez explicada usando uma explicação do mesmo tipo, para não falar em precisar de tal coisa. Conversamente, apesar de ser verdade que as próprias explicações-modelo das regularidades podem voltar a ser explicadas por explicações-modelo mais gerais, não é verdade que, na ausência de tais explicações mais gerais, as menos gerais são incompletas, flutuando no ar, por assim dizer, deixando o *explicandum* incompreensível e exigindo explicação. A distinção entre dois tipos de explicação mostra-nos que ou um *explicandum* gera perplexidade e é incompreensível, caso em que a sua explicação é *necessária* para efeitos de clarificação e, uma vez dada, *completa*, ou é uma regularidade que pode ser subsumida num modelo, caso em que mais uma explicação é *possível* e muitas vezes proveitosa, mas não é *necessária* para efeitos de clarificação.

A segunda concepção errada responsável pela crença numa regressão infinita viciosa é a representação errada da explicação científica *como essencialmente causal*. Sustentou-se geralmente que, numa explicação científica, o *explicandum* é o efeito de um acontecimento, a causa, temporalmente anterior ao *explicandum*. Combinando com o princípio da razão suficiente (o princípio de que tudo o que poderia concebivelmente ter sido diferente do que é precisa de explicação), este erro gera o pesadelo do determinismo. Dado que qualquer acontecimento poderia ter sido diferente do que foi, a aceitação deste princípio tem como consequência de que *todo* o acontecimento tem de ter uma razão ou explicação. Mas se a razão é em si um acontecimento *anterior no tempo*, então toda a razão tem de ter uma razão que a precede, e assim a regressão infinita da explicação está necessariamente conectada à escala de tempo que se prolonga infinitamente em direcção

ao passado sem fim. Contudo, dada a nossa explicação, é óbvio que a ciência não trata primariamente de forjar tais cadeias causais. O objecto primário das ciências da natureza não é de modo algum histórico. As ciências da natureza afirmam revelar a realidade subjacente das coisas e não o começo das coisas. Não exuma o passado, revela a natureza das coisas que existem aqui e agora. Alguns cientistas permitem-se especular, e algo precariamente, sobre as origens. Mas o seu trabalho árduo é feito sobre a estrutura do que existe agora. Em particular, aquelas explicações que são elas próprias explicadas outra vez não são explicações que ligam acontecimento a acontecimento numa cadeia sem hiatos que chega até ao dia da criação, mas generalizações de teorias que tendem para uma teoria unificada.

2. O propósito da existência do homem

A nossa conclusão na secção anterior foi que a ciência é em princípio capaz de fornecer explicações completas e genuínas de todas as ocorrências e de todas as coisas no universo. Isto tem dois corolários importantes:

1. A aceitação da imagem científica do mundo não pode ser *a nossa razão para* a crença de que o universo é ininteligível e conseqüentemente destituído de sentido, apesar de a sua aceitação, depois de nos terem transmitido a imagem cristã do mundo, poder muito bem ter sido, no caso de muitos indivíduos, *a única causa ou a causa principal* da sua crença de que o universo e a existência humana são destituídos de sentido.
2. Não está de acordo com a razão a rejeição desta crença pessimista com base na ideia de que as explicações científicas são apenas provisórias e incompletas e têm de ser complementadas pelas religiosas.

De facto, poder-se-á argumentar que quanto mais claramente compreendemos as explicações dadas pela ciência, mais somos conduzidos à conclusão de que a vida humana não tem qualquer propósito e conseqüentemente nenhum sentido. A ciência da astronomia diz-nos que a nossa Terra não foi criada especialmente há cerca de seis mil anos, mas antes que evoluiu de nebulosas quentes que anteriormente tinham rodopiado sem qualquer fim pelo espaço durante eras incontáveis. Há medida que arrefeceram, o Sol e os planetas formaram-se. Num desses planetas, a um dado momento, as circunstâncias foram propícias e a vida

desenvolveu-se. Mas as condições não continuarão a ser favoráveis à vida. Quando o nosso sistema solar envelhecer, o Sol irá arrefecer, o nosso planeta ficará coberto de gelo e todas as criaturas vivas acabarão por perecer. Outra teoria é que o Sol explodirá e que o calor que isso irá gerar será tão grande que toda a vida orgânica na Terra será destruída. Esta é a história e o futuro comparativamente curto da vida da Terra. No seu todo, acaba por ser pouquíssimo quando comparada com a história sem fim do universo inanimado.

A biologia diz-nos que a espécie humana não foi criada especialmente, sendo antes o último elo de uma longa série de mudanças evolutivas de formas de vida, que não foi feita à semelhança de Deus mas de nada menos do que um símio. O resto do universo, seja animado seja inanimado, em vez de servir os fins do homem, é-lhe indiferente na melhor das hipóteses, e na pior selvaticamente hostil. A evolução, a cuja operação se deve a emergência do homem, é uma batalha sem fim entre membros de espécies diferentes, devorando-se entre si, sobrevivendo apenas os mais aptos. Longe de ser a espécie mais dócil e a mais profundamente moral, o homem é simplesmente a criatura mais bem adaptada para sobreviver, o carrasco mais eficiente, se não o mais rapace e insaciável. E este homem mundano que não foi planeado e é fortuito, monstruoso e selvagem tenta loucamente roubar uns momentos breves de alegria nos curtos intervalos em que não está sujeito à dor, doença, perseguição, guerra ou fome, até que por fim a sua vida é cortada cerce pela morte. A ciência ajudou-nos a saber e compreender este mundo, mas que propósito ou sentido poderá encontrar nele?

Queixas como estas não querem dizer exactamente o mesmo para toda a gente, mas penso que há uma coisa que querem dizer para maior parte das pessoas: a ciência mostra que a vida é destituída de sentido, porque a vida não tem propósito. A imagem medieval do mundo dava um propósito à vida, daí que os cristãos medievais pudessem acreditar que a vida tinha um sentido. A explicação científica do mundo elimina da vida o propósito, e com este o sentido da vida.

Contudo, há duas acepções muito diferentes de «propósito». Qual delas está em causa? Terá a ciência despojado a vida humana de propósito nas duas acepções? E se não, é numa acepção inócua que se roubou o propósito da existência humana? Poderá a existência humana ainda ter sentido se não tiver um propósito nessa acepção?

Que acepções são essas? Na primeira acepção, básica, o propósito só é normalmente atribuído a pessoas e ao seu comportamento como em «Para que

deixaste o carro a trabalhar?». No segundo sentido, o propósito só se atribui normalmente às coisas, como em «Para que serve aquela engenhoca que instalaste na garagem?». As duas acepções estão intimamente relacionadas. Não podemos atribuir um propósito a uma coisa sem sugerir que alguém fez algo de tal modo que, ao fazê-lo, essa pessoa tinha um propósito, nomeadamente, dar origem à coisa com esse propósito. Claro, o propósito *dessa pessoa* não é a mesma coisa que o propósito da coisa. Ao contratar trabalhadores e engenheiros e ao comprar materiais e um terreno para uma fábrica, o propósito do empresário é, digamos, fazer carros, mas o propósito dos carros é servirem como meio de transporte.

Há muitas coisas que um homem pode fazer, como comprar e vender, contratar trabalhadores, lavrar a terra, derrubar árvores, etc., que será tolo, despropositado, tonto e talvez louco fazer se não tivermos qualquer propósito em vista ao fazê-las. Um homem que faz estas coisas sem qualquer propósito estará a entregar-se a tarefas inanes e fúteis. Vidas preenchidas com tais actividades sem propósito são despropositadas, fúteis e sem valor. Tais vidas podem realmente ser rechaçadas por não terem sentido. Mas devia também ser perfeitamente claro que a aceitação da imagem científica do mundo não nos obriga a encarar as nossas vidas como destituídas de sentido nesta acepção. A ciência não só não nos despojou de qualquer propósito que tínhamos antes como nos proporcionou um poder muitíssimo maior para alcançar estes propósitos. Em vez de rezar para chover ou para ter uma boa colheita ou filhos, usamos hoje rega, adubo ou inseminação artificial.

Em contraste, ter um propósito ou não, na outra acepção, é neutro quanto ao valor. Não prezamos mais ou menos uma coisa por ter ou não um propósito. «Ter um propósito», nesta acepção, não confere qualquer prestígio, e «não ter um propósito» não acarreta qualquer estigma. Uma fila de árvores perto de uma quinta pode ter ou não um propósito: pode servir ou não para cortar o vento, as árvores podem ter sido ou não plantadas naquele local ou ali deixadas propositadamente para evitar que os ventos assolassem os campos. De modo algum depreciamos as árvores se dissermos que não têm qualquer propósito, tendo-se limitado a crescer assim. São tão belas, feitas de madeira tão boa e são tão valiosas como se tivessem um propósito. E, claro, cortam o vento igualmente bem. O mesmo acontece com as criaturas vivas. Não depreciamos um cão quando dizemos que não tem qualquer propósito, não é um cão pastor nem um cão polícia

nem um cão para caçar coelhos, mas apenas um cão que anda pela casa e que nós alimentamos.

Contudo, o homem pertence a uma categoria completamente diferente. Atribuir a um ser humano um propósito nesta acepção não é neutro, nem sequer lisonjeiro: é ofensivo. É degradante para um homem ser encarado meramente como algo que serve um propósito. Se, numa festa, eu perguntar a um empregado «Qual é o seu propósito?», estarei a insultá-lo. Poderia igualmente ter-lhe perguntado «Para que serve você?». Tais questões reduzem-no ao nível de uma geringonça, um animal doméstico, ou talvez um escravo. Estaria a sugerir que nós lhe atribuímos as tarefas, os objectivos, os fins que *ele* deve procurar alcançar; que as *suas* aspirações e desejos e propósitos pouco ou nada contam. Estaríamos a tratá-lo, na expressão de Kant, meramente como um meio para os nossos fins, e não como um fim em si.

A mundividência cristã difere realmente da científica a este respeito, a um nível fundamental. A última despoja o homem de um propósito nesta acepção. Vê o homem como um ser sem qualquer propósito que lhe tenha sido atribuído por seja quem for excepto ele mesmo. Despoja o homem de qualquer objectivo, propósito ou destino que lhe tenha sido atribuído por qualquer força exterior. A mundividência cristã, por outro lado, encara o homem como uma criatura, um artefacto divino, algo a meio caminho entre um robô (manufacturado) e um animal (vivo), um homúnculo, ou talvez um Frankenstein, feito no laboratório divino, com um propósito, ou tarefa, que lhe foi atribuído pelo seu Criador.

Contudo, a falta de propósito, nesta acepção, não impede de modo algum que a vida tenha sentido. Suspeito que muitas das pessoas que rejeitam a mundividência científica por esta implicar que a vida perca um propósito, e portanto sentido, estão a confundir as duas acepções de «propósito» acima. Pensam confusamente que se a mundividência científica for verdadeira, então as suas vidas têm de ser fúteis porque essa mundividência implica que o homem não tem qualquer propósito que lhe tenha sido dado a partir do exterior. Mas isto é uma confusão, pois, como mostrei, a ausência de sentido só decorre da falta de propósito na outra acepção, que a mundividência científica não implica de maneira alguma. Estas pessoas concluem erradamente que não pode haver qualquer propósito *na* vida porque não há propósito *da* vida; que os *homens* não podem adoptar e alcan-

çar por si propósitos porque o *homem*, ao contrário de um robô ou de um cão de guarda, não é uma criatura com um propósito.¹⁵

Contudo, nem todas as pessoas que assumem esta perspectiva são culpadas da confusão acima. Algumas anseiam realmente por um propósito da vida nessa acepção. Para algumas pessoas, a maior atracção da imagem medieval do mundo é a crença num Pai onnipotente, onnisciente e sumamente bom, a imagem de si mesmas como filhos que O veneram, a imagem de submissão, humildade e resignação à Sua vontade perante o que lhes sucede e o que muitas vezes se descreve como o «sentimento de serem criaturas».¹⁶ São atitudes e sentimentos apropriados a um ser que tem com outro um género qualquer de relação, apesar de num plano mais elevado, é claro, como uma criança indefesa relativamente ao seu progenitor. Muitas pessoas encaram a imagem científica do mundo como fria, insensível, desaconchegante, assustadora, porque não fornece qualquer objecto adequado a esta atitude de se ser criatura. Não há algo ou alguém no mundo tal como a ciência o descreve no qual possamos ter fé ou confiança, em cuja orientação possamos apoiar-nos, para quem nos possamos voltar para sermos consolados, que possamos venerar ou a quem nos possamos submeter — excepto outros seres humanos. Pode-se sentir que isto é um desapontamento intenso porque mostra que o sentido da vida não pode consistir na submissão à Sua vontade, na aceitação de seja o que for que acontecer e na veneração. Mas não sugere que a vida não pode ter *qualquer* sentido. Sugere apenas que tem de ter um sentido diferente do que se pensava que tinha. Tal como é um grande choque quando uma criança descobre que tem de fazer por si, que os seus pais já não cuidam dela, também uma pessoa que perdeu a sua fé em Deus tem de se reconciliar com a ideia que tem de fazer por si, sozinha no mundo à excepção dos amigos que possa conseguir fazer.

Mas não será isto uma incompreensão dos ensinamentos cristãos? Certamente que o cristianismo pode dizer-nos qual é o sentido da vida porque nos diz qual é o fim grandioso e nobre em função do qual Deus criou o universo e o

¹⁵ Veja-se, por exemplo, «Is Life Worth Living?», Comunicação da BBC pelo Reverendo John Sutherland Bonnell in *Asking Them Questions*, terceira série, org. por R. S. Wright (Londres: Geoffrey Cumberlege, 1950).

¹⁶ Veja-se, por exemplo, Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, pp. 9–11. Veja-se também C. A. Campbell, *On Selfhood and Godhood* (Londres: George Allen & Unwin Ltd., 1957), p. 246, e H. J. Paton, *The Modern Predicament*, pp. 69–71.

homem. Nenhuma vida humana, por mais que pareça despropositada, é destituída de sentido porque ao fazer parte do plano de Deus, toda a vida é asseguradamente importante.

Este aspecto tem toda a relevância. Clarifica uma distinção que tem alguma importância: dizemos que a vida de uma pessoa tem sentido não apenas se vale a pena, mas também se ajudou a realizar um qualquer plano ou propósito que transcenda as suas próprias preocupações. Uma pessoa que sabe que terá de morrer em breve de uma morte dolorosa pode dar sentido ao que resta da sua vida condenada permitindo, digamos, que se realizem nele certas experiências científicas que serão úteis na luta contra o cancro. Analogamente, mas num plano muito mais elevado, todo o homem, por mais humilde ou atormentado pelo sofrimento, tem a garantia de ser importante por saber que está a participar no propósito de Deus.

Qual é então, do ponto de vista cristão, o fim grandioso e nobre para o qual Deus criou o mundo e homem nele? Podemos afastar imediatamente a opinião ainda hoje popular que a pequenez do nosso intelecto não nos permite exprimir o pleno significado do desígnio de Deus em toda a sua grandiosidade imponente.¹⁷ Esta perspectiva não pode de modo algum ser uma resposta satisfatória à nossa pergunta sobre o propósito da vida. Ao invés, é a confissão da impossibilidade de lhe responder. Se alguém pensa que esta «resposta» pode remover a inquietação da impressão de ausência de sentido e importância das nossas vidas, é porque não sente grande inquietação.

¹⁷ Para uma discussão deste tema, veja-se a controvérsia setecentista entre deístas e teístas, por exemplo, em Sir Leslie Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century* (Londres: Smith, Elder & Co., 1902), pp. 112-119 e pp. 134-163. Veja-se também os ataques de Toland e Tindal ao «misterioso» em *Christianity not Mysterious* e *Christianity as Old as the Creation, or the Gospel: A Republication of the Religion of Nature*, respectivamente, partes dos quais foram reimpressos em Henry Bettenson, *Doctrines of the Christian Church*, pp. 426-431. Para perspectivas modernas que defendem que o mistério é um elemento essencial da religião, veja-se Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, especialmente pp. 25-40, e mais recentemente M. B. Foster, *Mystery and Philosophy* (Londres: S. C. M. Press, 1957), especialmente os capítulos IV e VI. Para a perspectiva de que as afirmações acerca de Deus têm de ser destituídas de sentido ou absurdas, veja-se, por exemplo, H. J. Paton, *op. cit.*, pp. 119-120, 367-369. Veja-se também «Theology and Falsification» em *New Essays in Philosophical Theology*, org. por A. Flew e A. MacIntyre (Londres: S. C. M. Press, 1955), pp. 96-131; e também N. McPherson, «Religion as the Inexpressible», *ibid.*, especialmente pp. 137-143.

Se nos voltarmos então para quem está disposto a formular o propósito de Deus literalmente, encontramos duas dificuldades insuperáveis. A primeira é encontrar um propósito grandioso e nobre que seja suficiente para explicar e justificar a grande quantidade de sofrimento imerecido neste mundo. Ficamos imediatamente com uma sensação de ridículo quando se lêem afirmações como estas:

«[...] a história é o cenário de um propósito divino, na qual se inclui toda a história, e Jesus da Nazaré é o centro de tal propósito, tanto enquanto revelação como realização, enquanto cumprimento de tudo o que foi passado, e promessa de tudo o que será. [...] Se Deus é Deus, e se Ele fez todas estas coisas, por que o fez? [...] Deus criou um universo, limitado pelas categorias do tempo, espaço, matéria e causalidade porque desejava desfrutar para sempre da sociedade de uma irmandade de espíritos finitos e redimidos que ao Seu amor responderam com o amor e o serviço livres e voluntários.»¹⁸

Isto não pode estar certo. Poderia um Deus ser tido como onisciente, onipotente e sumamente bom se, para satisfazer o seu desejo de ser amado e servido, impõe (ou tem de impor) às suas criaturas a quantidade de sofrimento imerecido que encontramos no mundo?

Contudo, há uma dificuldade ainda mais grave: o propósito de Deus em fazer o universo tem de ser formulado em termos de uma história dramática em que muitos dos incidentes cruciais simbolizam concepções e práticas religiosas que já não nos parecem moralmente aceitáveis: a imposição de um tabu no que respeita aos frutos de uma determinada árvore, o pecado e a culpa em que Adão e Eva incorreram ao violar o tabu, a ira de Deus,¹⁹ a maldição imposta a Adão e Eva e a todos os seus descendentes, a expulsão do paraíso, a Expição pelo sacrifício sangrento de Cristo na cruz que disponibiliza por via dos sacramentos a Graça de Deus unicamente através da qual os homens podem ser salvos (estabelecendo desse modo, a propósito, o valioso poder dos sacerdotes para perdoar pecados,

¹⁸ Stephen Neill, *Christian Faith To-day* (Londres: Penguin Books, 1955), pp. 240-241.

¹⁹ É difícil sentir a magnitude deste primeiro pecado caso não se leve a sério as palavras «Olhai, o homem comeu do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, e tornou-se como um de nós; e agora não poderá ele estender a sua mão e tirar também da árvore da vida, e comer, e viver para sempre?» Génesis iii, 22.

sendo assim a única possibilidade que um homem tem de entrar no Céu²⁰), o Dia do Juízo Final, no qual os cordeiros serão separados dos chibos e os últimos condenados ao tormento eterno no fogo do inferno.

É obviamente muito mais difícil formular um propósito para criar o universo e o homem que justifique a imensa quantidade de sofrimento imerecido que encontramos à nossa volta, para que tal história encaixe. Pois agora temos de explicar não apenas por que razão um Deus onnipotente, onnisciente e sumamente bom haveria de criar tal universo e tal homem, mas também por que razão, prevendo cada gesto da criatura débil, sem força de vontade, ignorante e avara por Si criada, haveria mesmo assim de a criar e, tendo-o feito, por que razão haveria de ficar encolerizado e ultrajado pelos pecados do homem, e por que razão haveria de achar necessário sacrificar o seu próprio filho na cruz para expiar tal pecado que foi apenas, no final de contas, uma desobediência a um dos seus mandamentos, e por que razão esta expiação e subsequente redenção não poderia ter sido seguida pelo regresso do homem ao Paraíso — em especial as crianças inocentes que ainda não pecaram — e por que razão, no Dia do Juízo Final, este deus misericordioso irá condenar algumas pessoas ao tormento eterno.²¹ Não é surpreendente que perante estas e outras dificuldades encontremos, uma vez e outra, um regresso à primeira perspectiva: que o propósito supremo de Deus não pode ser formulado de modo a fazer sentido.

Objectar-se-á talvez que nenhum cristão hoje acredita na história dramática do mundo tal como a apresentei. Mas isto não é verdade. É a doutrina oficial da Igreja Católica Romana, da Igreja Ortodoxa Grega e de uma grande parte da Igreja Anglicana.²² Nem o protestantismo muda substancialmente esta imagem. De facto, ao insistir na «Justificação Unicamente pela Fé» e ao rejeitar o carácter ritualista e mágico da interpretação católica medieval de certos elementos da

²⁰ Veja-se a propósito disto a carta pastoral de 2 de Fevereiro de 1905 de Johannes Katschaler, bispo-príncipe de Salzburgo, a respeito das honrarias devidas aos sacerdotes, que se encontra em *Quellen zur Geschichte des Papsttums*, de Mirbt, pp. 497–499, traduzido e reimpresso em *The Protestant Tradition*, por J. S. Whale (Cambridge: Cambridge University Press, 1955), pp. 259–262.

²¹ Quão impossível é dar sentido a esta história foi demonstrado para lá de qualquer dúvida por Tolstoi na sua famosa «Conclusão de Uma Crítica da Teologia Dogmática», reimpressa em *A Confession: The Gospel in Brief, and What I Believe*.

²² Veja-se «The Nicene Creed», «The Tridentine Profession of Faith», «The Syllabus of Errors», reimpresso em *Documents of the Christian Church*, pp. 34, 373 e 380, respectivamente.

religião cristã, como as indulgências, os sacramentos e a oração, ao mesmo tempo que insiste na necessidade da graça, o protestantismo tirou a sustentação do elemento moral do cristianismo medieval expresso pela ênfase dos católicos no mérito pessoal.²³ O protestantismo, ao repisar S. Agostinho, que tinha perfeita consciência da incompatibilidade entre a graça e o mérito pessoal,²⁴ abriu caminho à doutrina da Predestinação de Calvino (doutrina que pertence à família intelectual dessa forma de determinismo rígido de que habitualmente se culpa a ciência) e à Salvação ou Condenação desde toda a eternidade.²⁵ Dado que os católicos romanos, os luteranos, os calvinistas, os presbiterianos e os baptistas subcrevem oficialmente as perspectivas esboçadas, pode-se justificadamente afirmar que a esmagadora maioria de cristãos professos as sustentam ou deviam sustentar.

Poderá ainda objectar-se que as perspectivas melhores e mais modernas são totalmente diferentes. Não tenho o conhecimento necessário para me pronunciar sobre quão fidedigna é tal afirmação. Pode muito bem ser verdade que as perspectivas melhores e mais modernas são como as do Professor Braithwaite, que sustenta que o cristianismo é, grosso modo, «moralidade mais histórias», em que as histórias não têm outra intenção que não tornar os ensinamentos morais estritos tanto mais fáceis de compreender como mais digeríveis.²⁶ Ou pode ser que uma ou outra das perspectivas modernas quanto à natureza e importância da história dramática contada nas Escrituras Sagradas seja a melhor. A minha resposta é que mesmo que tal seja verdade não prova o que quero refutar: que podemos extrair uma resposta sensata à nossa pergunta «Qual é o sentido da vida?» do tipo de história subscrita pela maioria esmagadora dos cristãos que, além do mais, rejeitariam tais interpretações modernistas com pelo menos tanta indignação como rejeitam as explicações científicas. Acresce que apesar de tais

²³ Veja-se, por exemplo, J. S. Whale, *The Protestant Tradition*, Cap. IV, especialmente pp. 48–56.

²⁴ Veja-se *ibid.*, pp. 61 *et seq.*

²⁵ Veja-se «The Confession of Augsburg», especialmente os artigos II, IV, XVIII, XIX, XX; «*Christianae Religionis Institutio*», «The Westminster Confession of Faith», especialmente os artigos III, VI, IX, X, XI, XVI, XVII; «The Baptist Confession of Faith», especialmente os artigos III, XXI, XXIII, reimpressos em *Documents of the Christian Church*, pp. 294 *et seq.*, 298 *et seq.*, 344 *et seq.*, 349 *et seq.*

²⁶ Veja-se, por exemplo, o seu *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief* (Edington Memorial Lecture).

perspectivas poderem talvez evitar alguns dos piores absurdos da história tradicional, dificilmente estão em melhor posição para formular o propósito com que Deus criou o universo e o homem, pois não podem ultrapassar a dificuldade de encontrar um propósito suficientemente grandioso e nobre para justificar a enorme quantidade de sofrimento imerecido no mundo.

Por amor à discussão, contudo, afastemos todas estas objecções. Resta um óbice fundamental que nenhuma forma de cristianismo pode ultrapassar: o facto de exigir do homem uma atitude moralmente repugnante relativamente ao universo. Sustenta-se hoje quase unanimemente²⁷ que o elemento básico da religião cristã é uma atitude de veneração em relação a um ser supremamente merecedor de ser venerado e que são os sentimentos e experiências religiosas que fazem quem os tem ficar ciente de tal ser e que lhe inspiram o conhecimento ou sentimento de completa dependência, temor, veneração, mistério e auto-humilhação. Há, por outras palavras, uma bipolaridade (a famosa «relação Eu-Tu») em que o objecto, «o totalmente outro», é exaltado, enquanto o sujeito é humilhado até ao limite. Rudolf Otto chamou a isto o «sentimento de ser criatura»²⁸ e cita, como expressão disso, as palavras de Abraão quando se atreveu a defender os homens de Sodoma: «Vede, decidi-me a falar na presença do Senhor, eu que nada sou senão pó e cinzas» (Génesis XVIII.27). Assim, o cristianismo exige do homem uma atitude inconsistente com um dos pressupostos da moralidade: que o homem não esteja totalmente dependente de outra coisa, que tenha livre-arbítrio, que o homem possa em princípio ser responsável. Vimos que o conceito de graça é a tentativa cristã de reconciliar a afirmação de total dependência com a afirmação da responsabilidade individual (independência parcial), e é óbvio que tais tentativas não podem ser bem-sucedidas. Podemos afastar como extravagâncias periféricas certas doutrinas, como a do pecado original ou a do fogo eterno do inferno ou a de que não pode haver salvação fora da Igreja, mas não podemos rejeitar a doutrina da dependência total sem rejeitar a atitude caracteristicamente cristã enquanto tal.

²⁷ Veja-se, por exemplo, as duas séries de Palestras Gifford de publicação mais recente: *The Modern Predicament*, de H. J. Paton (Londres: George Allen & Unwin Ltd., 1955), pp. 69 *et seq.*, e *On Selfhood and Godhood*, de C. A. Campbell (Londres: George Allen & Unwin Ltd., 1957), pp. 231-250.

²⁸ Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, p. 9.

3. O sentido da vida

Talvez alguns de vocês tenham sentido que tenho fugido ao verdadeiro problema. Para muitas pessoas, o ponto capital da questão é aparentemente o seguinte: Como pode haver qualquer sentido na nossa vida se acaba na morte? Que sentido pode haver nela que a nossa morte inevitável não destrua? Como pode a nossa existência ser significativa se não há uma vida depois da morte no qual a justiça perfeita seja alcançada? Como pode a vida ter qualquer sentido se tudo o que nos dá é alguns prazeres terrenos miseráveis e mesmo estes só raramente desfrutados e por um período de tempo deploravelmente curto?

Penso que este é o aspecto que absorve a maior parte das pessoas mais profundamente. No romance *Os Possessos*, de Dostoievski, mesmo antes de se suicidar, Kirilov afirma que mal nos damos conta de que não há Deus não podemos mais viver, temos de pôr fim às nossas vidas. Uma das razões que Kirilov dá é que quando descobrimos que não há paraíso, nada temos para que viver:

«[...] houve um dia na Terra e no meio da Terra havia três cruces. Um dos que estavam nas cruces tinha tal fé que disse ao outro: «Hoje ainda entrarás comigo no paraíso». O dia chegou ao fim, morreram os dois, e foram-se, mas não encontraram o paraíso nem a ressurreição. O que afirmou não se tornou verdade. Ouve: esse homem era o maior de todos os homens na Terra. [...] Nunca houve outra pessoa como ele, nem antes nem depois, e nunca haverá. [...] E se isso é assim, se as leis da natureza nem a *Ele* o pouparam, se até a ele o fizeram viver no meio de mentiras e morrer por uma mentira, então todo o planeta é uma mentira e baseia-se numa mentira e numa zombaria estúpida. Assim, as próprias leis do planeta são uma mentira e uma farsa do diabo. O que há então, pelo que viver?»²⁹

Também Tolstoi foi quase conduzido ao suicídio quando acabou por duvidar da existência de Deus e da vida depois da morte.³⁰ E isto é verdade com respeito a muitas pessoas.

O que nos leva então a pensar que para a vida ter sentido terá de haver uma vida além da morte? É isto: a mundividência cristã do mundo contém as seguintes três proposições:

²⁹ Fiodor Dostoievski, *The Devils* (Londres: The Penguin Classics, 1953), pp. 613–614.

³⁰ Leo Tolstoy, *A Confession, The Gospel in Brief, and What I Believe*, The World's Classics, p. 24.

1. A primeira é que desde a Queda, a maldição de Adão e Eva por parte de Deus e a expulsão do Paraíso, a vida na Terra não tem valido a pena para a humanidade, tem sido antes um vale de lágrimas, uma longa sequência de miséria, sofrimento, infelicidade e injustiça.
2. A segunda é que nos espera uma além-vida perfeita depois da morte do corpo.
3. A terceira é que só podemos entrar nessa vida perfeita obedecendo a certas condições, entre as quais está também a condição de suportar a nossa existência terrena até ao seu amargo fim. Deste modo, a nossa existência terrena que, em si, não valeria a pena viver (pelo menos para muitas pessoas), ganha sentido e importância: só se a suportarmos poderemos ganhar admissão no reino dos abençoados.

Poderá duvidar-se que esta perspectiva seja hoje em dia ainda sustentada. Contudo, não pode haver dúvida que mesmo hoje todos absorvemos boa parte desta perspectiva na nossa educação mais precoce. Nos sermões, salienta-se frequentemente o contraste entre a vida perfeita dos abençoados e a nossa vida de sofrimento e labuta, e ouvimos vezes sem conta que o cristianismo tem uma mensagem de esperança e consolo para todas as pessoas «que estão abatidas e oprimidas».³¹

Não é pois surpreendente que fiquemos amargamente desapontados quando começamos a interiorizar as implicações da imagem científica do mundo e a ter dúvidas quanto à existência de Deus e da outra vida. Pois se não há uma vida depois da morte, então resta-nos apenas a vida terrena que nos habituámos a encarar como um mal necessário, a dolorosa taxa de admissão na terra da bem-aventurança eterna. Mas se a bem-aventurança eterna não virá e se este inferno na Terra é tudo o que há, porquê continuar até ao fim horrível?

O nosso desapontamento surge portanto destas duas proposições: que a vida na terra não vale a pena, e que há outra vida perfeita de felicidade e júbilo eternos na qual podemos entrar se satisfizermos certas condições. Podemos ver as nossas vidas como dotadas de sentido se acreditarmos em ambas. Não podemos encará-las como dotadas de sentido se nos limitarmos a acreditar na primeira mas não na segunda. Parece-me inevitável que quem aprende algo da história

³¹ Veja-se, por exemplo, J. S. Whale, *Christian Doctrine*, pp. 171, 176–178, etc. Veja-se também Stephen Neill, *Christian Faith To-day*, p. 241.

da ciência terá sérias dúvidas quanto à segunda. Se não conseguir ultrapassá-las, como acontecerá a muitas pessoas, então essa pessoa terá ou de aceitar a triste perspectiva de que a sua vida é destituída de sentido, ou terá de abandonar a primeira proposição: que esta vida terrena não vale a pena. Terá de encontrar o sentido da sua vida nesta existência terrena. Mas será isso possível?

Basta um momento de reflexão para mostrar que a avaliação cristã da nossa vida terrena como algo destituído de valor, que aceitamos nos nossos momentos de pessimismo e insatisfação, não é a que aceitamos normalmente. Considere-se apenas a questão do homicídio e do suicídio. Da perspectiva cristã, sendo tudo o resto igual, a coisa mais bondosa a fazer seria cada um de nós matar todos os nossos amigos e entes queridos que ainda têm o infortúnio de estar vivos, cometendo depois suicídio sem demora, pois cada momento passado nesta vida é um desperdício. Do ponto de vista cristão, Deus não nos facilitou as coisas de modo algum. Proibiu-nos de apressar a nossa passagem para a outra vida, ou a dos outros. Os nossos corpos são sua propriedade privada e temos de permitir que se gastem do modo como Ele decidiu, por mais doloroso e horrível que isso possa ser. É como se estivéssemos a conduzir um carro a arder. Só há uma saída, que é saltar e deixá-lo precipitar-se e destruir-se. Mas o dono do carro proibiu-nos de o fazer, sob pena de torturas eternas piores do que morrer queimado. E assim é melhor morrer queimado dentro do carro.

Desta perspectiva, o homicídio é um mal menos sério do que o suicídio. Pois podemos confessar-nos e arrependêr-nos do homicídio, que assim pode ser perdoado, ao passo que não podemos fazer o mesmo relativamente ao suicídio — a menos que nos permitamos a saída engenhosa escolhida pela heroína da peça de Graham Greene, *The Living Room*, que bebe um veneno de acção lenta mas mortal e, enquanto espera que faça efeito, arrepende-se de o ter bebido. O homicídio, por outro lado, não é tão sério porque, para começar, nada tem de roubar à vítima excepto a última volta da sua marcha pelo vale de lágrimas e, em segundo lugar, pode sempre ser perdoado. Hamlet, não devemos esquecer, abstém-se de matar o seu tio enquanto este reza porque, como verdadeiro cristão, pensa que matar o seu tio naquele momento, depois de este ter purificado a sua alma ao arrependêr-se, só lhe traria vantagens, pois o homicídio nesse momento limitar-se-ia a enviá-lo para uma imerecida felicidade eterna.

Estas perspectivas parecem-nos estranhas, no mínimo. São a consequência lógica da avaliação medieval oficial desta nossa existência terrena. Se esta vida

não vale a pena, então tirá-la não é roubar grande coisa à pessoa em causa. A única coisa errada no homicídio é prejudicar a propriedade de Deus, que é o mesmo tanto no caso do homicídio como no caso do suicídio. Não partilhamos de modo algum esta perspectiva. A nossa perspectiva, pelo contrário, é que o homicídio é o mal mais sério porque consiste em tirar de alguém e contra a sua vontade a sua possessão mais preciosa: a sua vida. Por esta razão, quando uma pessoa que sofre de uma doença incurável pede para ser morta, matá-la misericordiosamente é encarado como um crime muitíssimo menos sério do que o homicídio porque, em tal caso, quem mata não está a roubar à outra um bem contra a sua vontade. O suicídio não é encarado de modo algum como um verdadeiro crime, pois da nossa perspectiva uma pessoa pode fazer o que quiser com as suas possessões.

Contudo, do facto de estas serem as nossas opiniões normais, nada podemos inferir quanto à sua verdade. Afinal, podemos facilmente estar enganados. É um juízo de valor determinar se a vida vale a pena ou não. Talvez tudo isto seja apenas uma questão de opinião ou gosto. Talvez não se possa dar qualquer resposta objectiva. Felizmente, não temos de entrar profundamente nestas questões difíceis e controversas. É muito fácil mostrar que a avaliação medieval da vida terrena se baseia num procedimento insensato.

Recordemos por momentos como fazemos os nossos juízos de valor. Quando determinamos os méritos de estudantes, refeições, tenistas, touros ou *misses* praia, fazemo-lo com base em alguns critérios e algum padrão ou norma. Os critérios e padrões variam manifestamente de área para área e até de caso para caso. Mas isso não significa que não temos *qualquer* ideia sobre quais são os critérios ou padrões apropriados a usar. Não seria adequado aplicar os critérios para ajuizar touros ao ajuizar estudantes ou *misses* praia. Estes são pontuados relativamente a aspectos muito diferentes. E mesmo quando os mesmos critérios são adequados, como ao ajuizar estudantes de escolas e universidades diferentes, os padrões irão variar entre instituições. Os estudantes que seriam apenas aprovados numa seriam bem classificados noutra. Quanto mais alto for o padrão que se aplica, mais baixas serão as classificações, isto é, o mérito atribuído ao candidato.

Aplica-se o mesmo procedimento na avaliação de uma vida. Examinamo-la com base em certos critérios e padrões. A perspectiva cristã medieval usa os critérios do homem comum: ajuíza-se uma vida pelo que a pessoa em causa pode ganhar com ela; pela medida relativa entre a felicidade e a infelicidade, o prazer e a dor, a bem-aventurança e o sofrimento. Ajuíza-se que a nossa vida terrestre não

vale a pena porque contém muita infelicidade, dor e sofrimento, pouca felicidade, prazer e bem-aventurança. Ajuíza-se que a vida seguinte vale a pena porque proporciona bem-aventurança eterna e nenhum sofrimento.

Armados destes critérios, podemos comparar a vida de diferentes homens, e ajuizar qual vale mais a pena, qual tem comparativamente mais bem-aventurança relativamente ao sofrimento. Mas os critérios, só por si, permitem-nos apenas fazer juízos comparativos de valor, e não juízos absolutos. Podemos dizer qual vale mais e qual vale menos a pena, mas não podemos dizer qual vale e qual não vale a pena. Para o determinar, temos de introduzir um padrão. Mas que padrão devemos escolher?

Comummente, o padrão que usamos é a média da categoria em causa. Dizemos que um homem e uma árvore são altos se ultrapassam bastante a média da sua categoria. Não dizemos que Jones é um homem baixo por ser mais baixo do que uma árvore. Não ajuizamos um rapaz como mau estudante por a sua resposta a uma pergunta num exame da escola primária ser muito pior do que a resposta à mesma pergunta dada por um jovem nos exames finais da faculdade.

Os mesmos princípios têm de se aplicar quando ajuizamos vidas. Quando perguntamos se uma dada vida vale ou não a pena, temos de ter em consideração o domínio de coisas que valem a pena que as vidas comuns normalmente abrangem. Os extremos da nossa escala têm de ser a vida melhor e a vida pior possível que podemos encontrar. Uma vida boa e que vale a pena é a que está bem acima da média. Uma má está muito abaixo.

A avaliação cristã das vidas terrenas é insensata porque adopta um padrão injustificadamente alto. O cristianismo destaca as maiores imperfeições da nossa existência terrena: não há suficiente felicidade; há demasiado sofrimento; os aspectos bons e maus estão distribuídos de modo muitíssimo desigual e injusto; os desprivilegiados e desfavorecidos não têm compensações adequadas; dura pouco tempo. Descreve depois muito bem a vida perfeita ou ideal: uma vida sem qualquer uma destas imperfeições. O seu próximo passo é prometer ao crente que mais tarde poderá usufruir desta vida perfeita. E depois adopta como padrão de juízo a vida perfeita, desqualificando como inadequado seja o que for que não esteja à sua altura. Tendo desqualificado a vida terrena por ser miserável, torna-a ainda pior ao caracterizar a maior parte dos prazeres que a existência terrena permite como bestiais, ordinários, vis e pecaminosos, ou alternativamente como não sendo realmente agradáveis.

Este procedimento é tão ilegítimo como se eu me recusasse a chamar «alto» a seja o que for a menos que fosse infinitamente alto, ou «belo» a seja o que for a menos que fosse perfeitamente imaculado, ou «forte» a seja quem for a menos que fosse onnipotente. Mesmo que fosse verdade que temos à nossa disposição uma imaculada e perfeita vida depois da morte, não seria legítimo ajuizar as vidas terrenas por este padrão. Não reprovamos todo o candidato que não seja um Einstein. E se não acreditamos numa vida depois da morte, temos, é claro, de usar padrões terrenos comuns.

Até agora falei apenas do que vale a pena, do que uma pessoa pode ganhar da vida. Há outros tipos de avaliação. Avaliamos claramente as vidas das pessoas não apenas do ponto de vista do que essas vidas proporcionam às pessoas que as vivem, mas também do ponto de vista de outros homens que essas vidas afectaram. Ajuizamos uma vida como mais significativa se a pessoa contribuiu para a felicidade dos outros, seja directamente pelo que fez a outros, seja pelos planos, descobertas, invenções e trabalho que fez. Muitas vidas que pouco têm em termos de prazer ou felicidade para quem a viveu são muitíssimo significativas e valiosas, merecem admiração e respeito devido às suas contribuições.

É agora completamente claro que a morte é simplesmente irrelevante. Se a vida pode realmente valer a pena, então pode valer a pena mesmo que seja curta. E se não vale de modo algum a pena, então uma eternidade disso é pura e simplesmente um pesadelo. Pode ser triste que tenhamos de deixar este belo mundo, mas só o é se for belo e porque é belo. E não é menos belo por chegar ao fim. Suspeito pelo contrário que uma eternidade dele poderia fazer-nos apreciá-lo menos, e no fim seria um tédio.

Objectar-se-á talvez neste momento que não demonstrei realmente que a vida tem um sentido, mas apenas que pode valer a pena ou ter valor. Tem de se admitir que há uma interpretação perfeitamente natural da pergunta «Qual é o sentido da vida?» segundo o qual a minha perspectiva prova efectivamente que a vida não tem sentido. Refiro-me à interpretação discutida na Secção 2 desta prelecção, na qual tentei mostrar que, se aceitarmos as explicações das ciências da natureza, não podemos acreditar que os organismos vivos apareceram na Terra de acordo com o plano deliberado de um ser inteligente. Por isso, segundo esta perspectiva, não se pode dizer que a vida tem um propósito, na acepção em que as coisas feitas pelo homem têm um propósito. Por isso não se pode dizer que tem um sentido ou importância nessa acepção.

Contudo, esta conclusão é inócua. As pessoas só ficam desconcertadas pelo pensamento de que a *vida* não tem sentido nessa acepção porque pensam muito naturalmente que isso implica que nenhuma vida individual pode igualmente ter sentido. Presumem naturalmente que *esta* ou *aquela* vida só pode ter sentido se a *vida como tal* tem sentido. Mas já deveria ser claro que a sua vida e a minha pode ter sentido ou não (numa acepção) mesmo que a vida como tal não tenha sentido (na outra acepção). É claro que se segue disto que a sua vida pode ter sentido enquanto a minha não. A perspectiva cristã garante um sentido (numa acepção) a todas as vidas, a perspectiva científica não (em qualquer acepção). Ao relacionar a questão do sentido da vida com as circunstâncias particulares da existência de um indivíduo, a perspectiva científica deixa em aberto a questão de saber se a vida de um indivíduo tem sentido ou não. Contudo, é claro que esta última é a acepção importante de «ter um sentido». Também os cristãos têm de sentir que a sua vida foi um desperdício e é destituída de sentido se não alcançarem a salvação. Saber que mesmo tais vidas perdidas têm um sentido noutra acepção não é um consolo para eles: o que conta não é que a vida tenha um sentido garantido, independentemente do que acontecer aqui ou no além, mas que, por sorte (Graça) ou por ter o temperamento e atitude certos (Fé) ou uma vida judiciosa (Obras) uma pessoa aproveite ao máximo a sua vida.

«Mas é aqui que está o *busílis*», poderá dizer-se. «Certamente que faz toda a diferença haver ou não uma vida depois da morte. É aqui que entra a moralidade.» Seria um erro pensar tal coisa. A moralidade não é a distribuição de castigos e recompensas. Ser moral é abster-se de fazer aos outros o que, se eles seguissem a razão, não fariam a si mesmos, e fazer aos outros o que, se eles seguissem a razão, quereriam fazer. É, grosso modo, reconhecer que também os outros têm direito a uma vida que valha a pena. Ser moral não faz a nossa própria vida valer a pena; ajuda os outros a fazer a vida deles valer a pena.

4. Conclusão

Tentei estabelecer três pontos principais:

1. Que as explicações científicas tornam as suas *explicanda* tão inteligíveis quanto as explicações pré-científicas; diferem das últimas apenas porque, tendo

- implicações testáveis, e sendo mais precisamente formuladas, a sua verdade ou falsidade pode ser determinada com um elevado grau de probabilidade;
2. Que a ciência não rouba o propósito da vida humana na única acepção que interessa mas que, pelo contrário, torna muitos mais dos nossos propósitos susceptíveis de serem realizados;
 3. Que o senso comum, a mundividência cristã e a abordagem científica concordam quanto aos critérios mas diferem quanto ao padrão a usar na avaliação das vidas humanas; ajuizar as vidas humanas pelo padrão da perfeição, como os cristãos, não tem justificação; se abandonarmos este padrão excessivamente elevado e o substituímos por um quotidiano, já não teremos qualquer razão para desqualificar a existência terrena por não valer a pena.

Com base nestes três pontos principais tentei explicar por que tantas pessoas chegam à conclusão de que a existência humana é destituída de sentido e mostrar que esta conclusão é falsa. Na minha opinião, este pessimismo baseia-se numa combinação de duas crenças, ambas parcialmente verdadeiras e parcialmente falsas: a crença de que o sentido da vida depende da satisfação de pelo menos três condições, e a crença de que este universo nenhuma satisfaz. As condições são, primeiro, que o universo é inteligível, segundo, que a vida tem um propósito, e terceira, que todas as esperanças e desejos dos homens podem em última análise ser satisfeitos. Parecia aos cristãos medievais e parece a muitos cristãos hoje que o cristianismo oferece uma imagem do mundo que pode responder a estas condições. Tanto a muitos cristãos como a muitos que não são cristãos parece que a imagem científica do mundo é incompatível com a do cristianismo, e conseqüentemente com a perspectiva de que a vida tem um sentido. Daí que se sintam confrontados pelo dilema de aceitar uma imagem do mundo incompatível com as descobertas da ciência ou aceitar a perspectiva de que a vida é destituída de sentido.

Tentei mostrar que o dilema é irreal porque a vida pode ter sentido mesmo que nem todas estas condições sejam satisfeitas. A minha conclusão principal, conseqüentemente, é que a aceitação da imagem científica do mundo não fornece qualquer razão para dizer que a vida é destituída de sentido, fornecendo pelo contrário todas as razões para dizer que há muitas vidas que têm sentido e importância. A minha conclusão subsidiária é que uma das razões que frequentemente se apresenta para manter a imagem cristã do mundo, nomeadamente, que a sua aceitação nos dá uma garantia de um sentido para a existência humana, não é

sólida. É visível que as nossas vidas podem ter um sentido mesmo que a abandonemos e adoptemos em seu lugar a imagem científica do mundo. Além disso, mencionei várias razões para rejeitar a imagem cristã do mundo:

1. As explicações bíblicas dos pormenores do nosso universo são muitas vezes simplesmente falsas;
2. As chamadas explicações da totalidade do universo são incompreensíveis ou absurdas;
3. A baixa valoração cristã da existência humana (que é a causa principal da crença no sem sentido da vida) baseia-se no uso de um padrão de juízo injustificadamente elevado.