

2. Poderá o propósito de Deus ser a fonte do sentido da vida?

Thaddeus Metz

Introdução: o estatuto da teoria do propósito

Neste ensaio, exploro a teoria tradicional centrada em Deus sobre o que pode dar sentido a uma vida humana. Tomo a questão de saber o que pode dar sentido à vida como a questão de saber o que há nas nossas vidas (além da mera sobrevivência) que possa ser digno de grande estima.¹ Uma teoria centrada em Deus, tal como a interpreto aqui, responde que a vida de alguém é digna de grande estima unicamente na medida em que essa pessoa tiver uma relação adequada com um ser espiritual que fundamenta o universo natural. E a perspectiva tradicional centrada em Deus sustenta que pelo menos uma relação adequada a ter com Deus é cumprir o Seu propósito. Chame-se a esta perspectiva «teoria do propósito».²

A teoria do propósito é uma explicação à partida atraente do que poderia dar sentido à vida. Explicita o que significaria «ter uma razão para existir» ou «ter um objectivo na vida». Acomoda-se ao facto de «propósito» ser um dos sinóni-

¹ nenhuns argumentos neste ensaio dependem desta caracterização algo controversa da questão do sentido da vida. Defendo esta caracterização em «The Concept of a Meaningful Life», artigo a publicar em breve que constitui o primeiro capítulo de um livro em que estou a trabalhar, *Meaningful Lives and Politics*. Este ensaio constitui o núcleo do segundo capítulo desta monografia.

² Defensores explícitos da teoria do propósito incluem Paul Althaus, «The Meaning and Purpose of History in the Christian View», *Universitas: A German Review of the Arts and Sciences*, 7 (1965), pp. 197–204; os ensaios monoteístas em R. C. Chalmers e John Irving (orgs.) *The Meaning of Life in Five Great Religions* (Filadélfia, PA: Westminster Press, 1965), caps. 4–6; Delwin Brown, «Process Philosophy and the Question of Life's Meaning», *Religious Studies*, 7 (1971), pp. 13–29; Michael Levine, «What Does Death Have to do With the Meaning of Life?», *Religious Studies*, 23 (1987), pp. 475–465; Lois Hope Walker, «Religion and the Meaning of Life and Death», in Louis Pojman (org.), *Philosophy: The Quest for Truth* (Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company, 1989), cap. 16; Philip Quinn, «How Christianity Secures Life's Meanings», in Joseph Runzo e Nancy Martin (orgs.) *The Meaning of Life in the World Religions* (Oxford: Oneworld Publications, 2000), cap. 3.

mos de «sentido». Explica a intuição de que o que confere sentido à vida de alguém é uma questão objectiva, isto é, que o sentido não é meramente uma função de satisfazer quaisquer desejos que uma pessoa por acaso tenha. Fornece um candidato plausível para o que poderá conferir importância às nossas vidas, nomeadamente um ser sagrado. Finalmente, adequa-se ao juízo de que a maior parte das pessoas (se não todas) são capazes de viver uma vida com sentido, mas que nem todas vivem de facto uma vida com sentido.

Apesar destas vantagens, vários teorizadores defenderam que realizar o plano de Deus não poderia dar sentido às nossas vidas. De facto, muitos defendem que a teoria do propósito, quando combinada com teses muito plausíveis, implica contradições lógicas. Há argumentos importantes na bibliografia que pretendem mostrar que a teoria do propósito implica os absurdos de que Deus não é sumamente bom, que não é onnipotente e que não é eterno.

Neste ensaio, argumentarei que há versões da teoria do propósito que não implicam estes absurdos. Mostrar-se-á que os três argumentos principais por *reductio* contra a teoria do propósito são improcedentes. Contudo, a discussão crítica destes argumentos irá levar-nos a uma objecção mais eficaz à teoria do propósito. Argumentarei também que a reflexão sobre a razão pela qual Deus poderá ser a chave para uma vida com sentido indica que a teoria do propósito tem de ser falsa. A explicação mais promissora da razão pela qual uma relação com Deus poderia ser a única fonte de importância sugere que o que constitui tal fonte terá de ser algo que não o alcançar de uma finalidade atribuída por Deus. Em suma, a melhor razão de ser para uma teoria centrada em Deus em geral é incompatível com a versão particular da teoria centrada em Deus que dominou o pensamento religioso sobre o sentido da vida. Não tenho a certeza de que esta nova objecção seja sólida; avanço-a como algo a que é preciso dar resposta para que a crença na teoria do propósito seja plausível.

Começarei por explicar a teoria do propósito com algum pormenor, diferenciando o que é meramente compatível com a perspectiva do que lhe é essencial. Ao fazê-lo, responderei também a objecções que se baseiam em incompreensões da teoria do propósito, limpando o terreno para uma discussão de críticas mais substanciais. Nas três secções seguintes refutarei as acusações de que a teoria do propósito implica estranhamente que Deus nos trataria imoralmente, não seria onnipotente nem eterno. Depois, levanto um problema novo à teoria do propósito: que não se acomoda à melhor explicação da teoria centrada em Deus.

Depois de rejeitar várias explicações da razão pela qual uma relação com Deus poderá ser necessária para a vida ter sentido, apresentarei o que me parece a melhor explicação — explicação essa que mostrarei que contradiz a teoria do propósito. Assim, concluirei a título de hipótese que a realização do propósito de Deus não pode ser o que faz a relação com Deus dar sentido às nossas vidas. Terminarei o ensaio apontando tanto para maneiras de responder a esta objecção que os defensores da teoria do propósito poderão explorar, como para vias de investigação disponíveis a pensadores religiosos que ponham em causa a teoria do propósito.

Uma análise da teoria do propósito

Nesta secção, o meu objectivo é esclarecer a teoria do propósito. Apresentarei as diferentes versões básicas desta perspectiva e clarificarei concepções erradas comuns.

A teoria do propósito é a perspectiva de que uma vida tem sentido na medida em que se cumpre um propósito atribuído por Deus. Note-se que a teoria do propósito nada implica quanto a Deus ter realmente um propósito nem quanto à existência de Deus. É claro que muitos crentes sustentam a teoria do propósito, mas seria possível que, digamos, ateus existencialistas a sustentassem igualmente. Podemos portanto afastar uma objecção à teoria do propósito, nomeadamente, a acusação de que a existência do mal mostra que não existe um deus com um propósito.³ O mal não é um problema para a teoria do propósito dado que não afirma que existe um deus que nos atribuiu um propósito. Por outras palavras, a teoria do propósito nada implica sobre se as nossas vidas têm de facto sentido. A teoria do propósito é uma tese sobre o que pode conferir sentido às nossas vidas. Se o ateísmo for verdadeiro, então a teoria do propósito implicará o niilismo, a perspectiva de que as nossas vidas são destituídas de sentido.

É instrutivo contrastar a teoria do propósito com teorias religiosas afins do que poderá dar sentido a uma vida. Primeiro, a teoria do propósito é logicamente distinta da «teoria da justiça», que afirma que a vida tem sentido, digamos, por-

³ Para esta objecção veja-se Kurt Baier, «O Sentido da Vida», p. 34 *et seq.* deste volume. Norman Dahl, «Morality and the Meaning of Life: Some First Thoughts», *Canadian Journal of Philosophy*, 17 (1987), pp. 11–12 n.; e Oswald Hanfling, *The Quest for Meaning* (Nova Iorque, NY: Basil Blackwell Inc., 1987), p. 50.

que as regras de Deus são a fonte de justiça neste mundo, ou porque Deus dá às pessoas as suas recompensas justas no outro mundo. Quem defende a teoria do propósito pode sustentar que os propósitos de Deus são a fonte da moralidade, mas não tem de o fazer; pode sustentar que há factos morais independentemente da vontade de Deus, mas que não há sentido sem Deus. O defensor da teoria do propósito pode também sustentar que a vida teria sentido mesmo que não houvesse justiça última; poderia sustentar que cumprir as exigências de Deus neste mundo imperfeito é suficiente para ter uma vida significativa.

Segundo, a teoria do propósito difere conceptualmente de formas canónicas da «teoria da perfeição», a perspectiva de que uma vida tem sentido na medida em que se orienta em direcção a uma natureza superior. As versões típicas da teoria da perfeição sustentam que a nossa vida tem sentido em virtude de honrar o nosso eu mais elevado como uma entidade espiritual e indestrutível enquanto estamos na Terra, ou em virtude de atingir o estágio em que a nossa vontade irá comungar com um ser perfeito ao deixar a Terra. A teoria do propósito difere destas formas da teoria da perfeição porque pode sustentar que a vida pode ter sentido na ausência de uma alma que sobreviverá à morte do corpo. A mera realização do fim de Deus, sem a prospectiva de uma vida depois da morte, pode ser encarada como suficiente para o sentido.⁴

Os defensores da teoria do propósito discordam quanto à questão de saber se a sua explicação deve ser combinada com qualquer das perspectivas acima e, em caso afirmativo, quais. Outras diferenças entre os defensores da teoria do propósito resultam das suas concepções a) de Deus, b) do propósito de Deus, c) do modo como Deus nos atribui tal propósito e d) quanto ao modo como iremos cumpri-lo. Examinemos brevemente algumas interpretações concorrentes destes elementos.

Neste ensaio considerarei que Deus é pelo menos um ser espiritual que é todo-poderoso, onisciente e sumamente bom e que é o fundamento do mundo físico (a). Apesar de a maior parte dos teorizadores do propósito serem teístas que defendem que Deus é um ser transcendente e pessoal, vale a pena notar que também são possíveis versões panteístas e deístas da teoria do propósito. E Deus

⁴ Para versões da teoria do propósito explicitamente deste mundo, veja-se Brown, «Process Philosophy and the Question of Life's Meaning», especialmente pp. 24-25; e Levine, «What Does Death Have to do with the Meaning of Life?».

pode também ser necessário, infinito, atemporal, imutável e simples, mas irei quase sempre deixar tais possibilidades de lado (até à penúltima secção).

Muitos defensores da teoria do propósito sustentam que qualquer propósito que Deus atribua a um indivíduo será parte de um plano maior e único para o universo (b). Pensa-se que se Deus criou o mundo natural, fê-lo tendo em mente o mais elevado dos fins, sendo todos os outros fins suas componentes necessárias ou instrumentos para a sua realização. Contudo, não é claro que esta seja a única explicação possível ou plausível dos propósitos de Deus. Deus poderia ter dado origem ao universo com vários fins dos mais elevados em vista, pelo menos desde que tais fins não entrassem em conflito. Por exemplo, é defensável que Deus poderia ter feito o mundo para ser generoso com as criaturas que o habitam, maximizando valores temporais, glorificando-se a si mesmo e reforçando o sentido da Sua própria existência. Talvez o propósito que Deus nos atribui seja necessário para alcançar um de múltiplos fins de ordem elevada (ou vários).

Os defensores da teoria do propósito discordam entre si quanto ao conteúdo preciso do propósito de Deus, e quanto ao modo como poderemos vir a conhecê-lo. Estas são questões que têm a má fama de ser difíceis de responder. Contudo, é um erro pensar, como alguns críticos,⁵ que a teoria do propósito é inaceitável se não especificar o fim que nos foi atribuído. A ideia por detrás da objecção é que uma teoria do sentido da vida deve fornecer alguma orientação prática. Ora, o defensor da teoria do propósito pode sustentar que temos uma intuição razoável sobre qual poderá ser o propósito de Deus. Afinal, a questão de saber a razão pela qual Deus haveria de criar algo em vez de nada, ou por que haveria de nos criar a nós em particular, é susceptível de resposta inteligente. Mas mesmo que o defensor da teoria do propósito não possa fornecer qualquer indicação quanto ao conteúdo do propósito que Deus nos atribui, não penso que a sua perspectiva ficará por isso desqualificada. O utilitarismo tem sido largamente encarado como um bom candidato a uma teoria moral, apesar da enorme dificuldade de saber que curso de acção produziria realmente os melhores resultados. Analogamente, a teoria do propósito poderia ser uma teoria aceitável do sentido ainda que não saibamos como cumprir o propósito de Deus.

⁵ Baier, «O Sentido da Vida», p. 33; e Joseph Ellin, *Morality and the Meaning of Life* (Fort Worth, TX: Harcourt Brace, 1995), p. 322.

Há mais diferenças entre as versões da teoria do propósito quanto ao modo como Deus poderia atribuir-nos um propósito (c). Por exemplo, será que Deus nos ordena que realizemos o Seu fim? Poderá Deus punir-nos com a danação eterna se não realizarmos o fim que nos atribuiu?

Por fim, os defensores da teoria do propósito discordam sobre como devemos cumprir o propósito de Deus (d). A maior parte defenderá que nos é possível não realizar o propósito de Deus, isto é, que não estamos predestinados a fazer o que Deus gostaria. Os defensores típicos da teoria do propósito sustentam que temos de escolher livremente cumprir o fim que Deus nos atribuiu. Daí que seja incorrecto dizer que a teoria do propósito implica que a vida das pessoas teria sentido meramente porque Deus nos atribuiu um fim⁶ ou porque não poderíamos evitar realizá-lo.⁷ A teoria do propósito sustenta que temos de cumprir o fim e não ter apenas um fim que nos foi atribuído, e a maior parte dos seus defensores sustentam que temos de o cumprir por meio de uma escolha livre. Levantase a questão complementar de saber como cumprir livremente o propósito de Deus. Por exemplo, tem a nossa vida (mais) sentido se tivermos prazer ao atingir o objectivo que Deus nos atribuiu, ou se o atingirmos pela razão básica de ser o objectivo de Deus?

São obviamente possíveis muitas versões diferentes da teoria do propósito. Nas três secções seguintes a minha tarefa será encontrar versões que não impliquem os absurdos lógicos que se tem atribuído à teoria do propósito.

Propósito de Deus e moralidade de Deus

Uma crítica proeminente da teoria do propósito é que seria imoral Deus atribuir um propósito a outros agentes. A teoria do propósito nasceu no contexto de uma concepção teleológica da natureza humana, na qual a normatividade é entendida em termos de uma causa final. As concepções modernas da normatividade rejeitam, como é sabido, a ideia que as pessoas devem realizar um qualquer

⁶ Baier afirma incorrectamente que a teoria do propósito implica o seguinte: «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 significativa» (Baier, «O Sentido da Vida», p. 33; ver também pp. 33, 44).

⁷ A. J. Ayer tende a pressupor que não poderíamos evitar realizar o plano de Deus. Veja-se o seu «The Claims of Philosophy», in Maurice Natanson (org.), *Philosophy of the Social Sciences* (Nova Iorque, NY: Random House, 1963), pp. 475-477.

fim pré-definido; tendem ao invés a defender que devemos viver de acordo com normas autolegisgadas. Ora, parece que ter um fim que nos foi atribuído entra em conflito com o *dictum* de que os agentes racionais devem viver de acordo com a sua própria escolha. Daí que Sartre tenha dito da sua teoria subjectivista que «só ela é compatível com a dignidade do homem; é a única que não faz do homem um objecto».⁸

É difícil isolar exactamente em que sentido um deus que nos tenha atribuído um propósito poderá degradar a nossa dignidade. Para o trazer à superfície, irei apelar a algumas ideias kantianas sobre a moralidade. De um modo caracteristicamente moderno, o ponto de visto kantiano presume que somos essencialmente agentes que fazem escolhas autónomas e defende que a norma moral fundamental é o respeito pela capacidade das pessoas para tomar decisões por si. Passo a examinar o «argumento do desrespeito», cujas principais afirmações são que é imoral tratar a nossa capacidade para a autodeterminação unicamente como um meio para um fim e que ao atribuir-nos um fim Deus faria precisamente isso. Conjuntamente, estas afirmações implicam que se Deus nos atribuiu um fim, é imoral, o que é uma contradição lógica dado que Deus é por definição moralmente exemplar.

Claro que o teorizador do propósito pode sempre responder negando que uma ética kantiana nos seja aplicável, favorecendo talvez o utilitarismo em seu lugar. Ou poderia conceder que o kantismo se aplica a nós, mas negar que se aplique a Deus.⁹ Em vez tentar saber como o kantiano poderia responder a estas duas afirmações, gostaria de me limitar a deixá-las de lado. Para efeitos de discussão, suponhamos que tanto as vontades humanas como a divina estão moralmente obrigadas a não tratar os seres racionais de modo desrespeitoso. Seria interessante se se pudesse mostrar que a teoria do propósito é consistente com esta tese kantiana forte. Vou explorar de seguida quatro maneiras segundo as quais, ao atribuir-nos um fim, poderá parecer que Deus está a tratar desrespeitosamente a nossa capacidade para escolher livremente. Mostrarei que Deus nada faz de inerentemente desrespeitoso ao atribuir-nos um propósito e assim que a teoria do propósito não tem de implicar absurdamente que Deus é imoral.

⁸ Jean-Paul Sartre, *Existencialism and Humanism*, trad. Philip Mairet (Londres: Methuen & Co., 1948), p. 45.

⁹ Para um exemplo deste argumento, veja-se Hanfling, *The Quest for Meaning*, pp. 45-46.

Coerção

Porquê sustentar que ao atribuir-nos um fim Deus estaria a ser desrespeitador? Primeiro, restringir a escolha de uma pessoa fazendo ameaças é uma forma de desrespeito por excelência, e parece que Deus estaria a ameaçar-nos ao tornar a danação eterna a consequência de não realizarmos o Seu fim.¹⁰

Para começar, note-se que uma ameaça não é necessariamente desrespeitadora; depende da razão pela qual foi feita a ameaça. Especificamente, no contexto de um sistema penal retributivo uma ameaça não é desrespeitosa. Para clarificar as coisas, suponha-se que uma sociedade humana instituiu um sistema penal para castigar merecidamente quem viola leis justas. Apesar de com este sistema penal não se ter em vista a dissuasão do crime, a sociedade estaria mesmo assim a ameaçar quem violasse as leis justas. Independentemente do seu propósito, a mera existência de um sistema penal ameaça os cidadãos ao dizer «Se violar a lei, será intencionalmente prejudicado». Não parece que tais ameaças seriam desrespeitadoras, sob o pressuposto plausível de que a pena retributiva é respeitadora.

Logo, se não seria desrespeitador que um estado fizesse ameaças no contexto de um sistema penal retributivo, não seria desrespeitador que Deus fizesse ameaças ao fazer o mesmo. Se o propósito de Deus fosse que fôssemos morais, então não cumprir tal propósito justificaria o castigo, e quaisquer ameaças que Deus fizesse ao impor tal castigo seriam respeitadoras.

Infelizmente, não podemos ficar satisfeitos com esta resposta, pois parece não ser possível que um ser humano mereça a danação *eterna*. Nenhuma acção finita pode merecer uma reacção infinita. Se isto for assim, então mesmo monstrosidades como Hitler ou Estaline não merecem ficar no inferno para sempre. Daí que eu acredite que o teorizador do propósito tenha de rejeitar a ideia de que Deus iria impor a danação eterna a quem não cumprisse o propósito que Ele lhes atribuiu. O defensor da teoria do propósito pode aceitar que temos almas que vivem para sempre. Pode também sustentar que Deus iria impor um castigo finito às almas que tiverem rejeitado o Seu fim (moral). Contudo, para evitar a acusação de que ao atribuir-nos um propósito Deus estaria a ser desrespeitadoramente coercivo, suspeito que o defensor da teoria do propósito terá de rejeitar o postu-

¹⁰ Baier, «O Sentido da Vida», p. 34; e Paul Kurtz, «The Meaning of Life», em *The Fullness of Life* (Nova Iorque, NY: Horizon Press, 1974), p. 86.

lado de que Deus enviaria os recalcitrantes para o inferno para sempre. Se eu estiver enganado quanto a isto, tanto melhor para o defensor da teoria do propósito que for entusiástico quanto à perspectiva da danação eterna para os perversos. O ponto importante é que a teoria do propósito pode evitar a acusação de que implica que Deus seria imoralmente coercivo ao atribuir-nos um propósito.

Exploração

Mesmo que o defensor da teoria do propósito rejeite a noção de danação eterna, podem mesmo assim surgir acusações de desrespeito. De facto, a oferta do Céu, da parte de Deus, por realizar o Seu fim pode parecer desrespeitador. Poder-se-á ver isto como uma «oferta coerciva» ou, em termos que me parecem mais aplicáveis, uma forma de exploração. Parece uma exploração, e consequentemente desrespeitador, oferecer comida a um faminto em troca de ele fazer o que quisermos. Que escolha teria ele se não conformar-se à nossa vontade? Por analogia, o crítico pode sustentar que seria explorador da parte de Deus oferecer a criaturas finitas uma eternidade de bem-aventurança em troca do cumprimento dos seus pedidos. O Padrinho estaria a fazer uma oferta que não poderíamos recusar.

É claro que uma opção para o defensor da teoria do propósito seria rejeitar a recompensa do Céu eterno, do mesmo modo que, como argumentei, terá de rejeitar o castigo do inferno eterno. O defensor poderia sustentar que Deus não forneceria recompensa por realizarmos o Seu fim, ou que forneceria uma recompensa moderada.

Contudo, penso que o teorizador do propósito pode plausivelmente sustentar que Deus poderia recompensar-nos com a bem-aventurança eterna por agir de acordo com a Sua vontade. A acusação de «exploração» emerge mais naturalmente quando o propósito da pessoa que faz a oferta envolve a degradação ou prejuízo do outro. As pessoas não hesitariam, na sua maior parte, em chamar «exploração» à oferta de comida a um faminto em troca de sexo ou de um rim. Contudo, não é claro que seja uma exploração oferecer comida a tal pessoa em troca da manutenção do seu agir racional ou de trabalho em tempo parcial numa cozinha de alimentação de pobres. Se isto não seria uma exploração, então também não seria também uma exploração Deus oferecer-nos o Céu para sempre em troca do cumprimento do Seu fim de que ajamos moralmente.

Condescendência

Há uma terceira versão do Argumento do Desrespeito, nomeadamente, de Kurt Baier. A sua versão é interessante porque não depende de Deus impor qualquer esquema de punição ou recompensa. Dado que as observações de Baier são importantes e influentes, cito completamente a passagem relevante:

«Não depreciamos um cão quando dizemos que não tem qualquer propósito, não é um cão pastor nem um cão polícia [...] 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 teoria do propósito] 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.»¹¹

A afirmação de Baier não é que o propósito de Deus seria «egoísta», isto é, que seria do seu interesse mas não do nosso. Logo, não é suficiente observar que o propósito de Deus seria do nosso interesse objectivo.¹² A apreensão de Baier quanto à atribuição por parte de Deus de um propósito aos seres humanos é que isso nos *degradaria*, e não que nos *prejudicaria*. Baier objecta que quando nos é atribuído um propósito a nossa capacidade de escolha racional é tratada como um mero instrumento a ser usado para a realização de um propósito que não partilhamos. É irrelevante que realizar o propósito seja bom para nós; isso apenas acrescenta um aspecto paternalista à degradação.

¹¹ Baier, «O Sentido da Vida», p. 30. Para influências de Baier, veja-se W. D. Joske, «Philosophy and the Meaning of Life», em Klemke, *The Meaning of Life*, p. 259; e Irvin Singer, *Meaning in Life*, vol. 1: *The Creation of Value* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1996), p. 29.

¹² Para esta resposta a Baier veja-se Levine «What Does Death Have to do with the Meaning of Life?», p. 461 n.

Vale também a pena observar que a afirmação de Baier não é que é sempre desrespeitador ver alguém como útil. Daí que não se possa responder a Baier apresentando casos nos quais não é desrespeitador atribuir valor de uso a pessoas. Quando perguntamos a um estranho qual é a sua profissão, estamos de facto a perguntar como contribui ele para a sociedade, e nada há de desrespeitador nisso.¹³ Um caso deste género não é contrário a Baier, pois perguntar pela profissão de alguém não tem de envolver tratar a pessoa *meramente* como um meio, que é a apreensão de Baier.

Para que Deus nos atribuísse um propósito, teria claramente de nos encarar como um meio, isto é, como úteis para a realização do seu fim. A questão é saber se Deus tem por isso de nos encarar *unicamente* como um meio, e isso não é assim tão claro. Se Deus não coagiu, explorou ou enganou os seres humanos para que cumprissem um propósito, então não usou essa forma central de tratar uma pessoa *meramente* como um meio que é a manipulação. Contudo, o exemplo de Baier não envolve o uso da força ou de fraude para obrigar um agente a fazer algo. No caso de Baier, o agente é *insultado*, e não *manipulado*. Ao perguntar a uma pessoa para que serve ela, exprime-se ofensivamente o juízo de que uma pessoa não existe para si mesma. Terá Deus analogamente de nos insultar na medida em que nos atribui um propósito? Poderá parecer que sim. Se Deus tem um propósito que quer que cumpramos, parece que nos teria de dizer que propósito é esse. Assim, se Deus nos atribuiu um propósito, teria de algum modo de dizer a cada um de nós «Há algo que gostaria que fizesses com a tua vida, e esta é a razão da tua existência». Posta assim, esta afirmação parece realmente um pouco condescendente.

Contudo, se reflectirmos mais sobre o que poderá ser o propósito de Deus e como Deus poderá procurar promovê-lo, a afirmação pode fazer parte de uma elocução respeitosa. Por exemplo, suponha-se que o fim que Deus nos atribui é o exercício do nosso livre-arbítrio de um modo moral. Informar-nos de um fim deste género não tem de ser condescendente. Suponha-se que completamos a afirmação de Deus do seguinte modo: «Há algo que gostaria que fizesses com a tua vida, e esta é a razão da tua existência. Especificamente, gostaria que fosses uma pessoa moral. O teu livre-arbítrio não me permite adular-te para que uses o livre-

¹³ Brown responde deste modo a Baier em «Process Philosophy and the Question of Life's Meaning», p. 20.

arbitrio moralmente, e a tua escolha moral só será valiosa se for livre. Logo, tenho de te pedir que te entregues ao fim fundamental de te entregares a fins morais.» Podemos até imaginar que poderia incluir-se um «por favor».

Em suma, atribuir-nos um propósito poderá ser uma questão de pedido divino em vez de mandamento divino. Se atribuir-nos um fim pode ser uma questão de nos ser pedido que adoptemos o fim voluntariamente, então nada tem de haver de insultuoso ao ser-nos atribuído um fim. Podemos muito bem imaginar um pai ou uma mãe a dizer à sua filha adulta que a criou para que houvesse outra pessoa boa no planeta, um fim que ele espera que ela decida livremente partilhar com ele. Não tem de haver aqui condescendência.

Criação mal motivada

A invocação de Frankenstein da parte de Baier sugere uma quarta maneira de a teoria do propósito poder implicar que Deus é desrespeitador. Pensamos muitas vezes que é possível que os pais sejam imorais se criarem os seus descendentes pelas razões erradas, e o mesmo se poderia dizer da nossa criação por parte de Deus.

Para ilustrar, suponha-se que um casal decide ter uma criança fundamentalmente porque gostariam de ter um músico na família. Ora bem, deixemos de lado os outros elementos de desrespeito já considerados; admitamos que o casal nem manipula a criança para se tornar um músico nem lhe ordena que se torne um músico. Suponhamos ao invés meramente que o propósito básico para engravidar é para ficar com um familiar perito em música, um propósito que os pais não promovem de qualquer modo censurável (ou seja, obedecem a «restrições laterais» na realização do seu fim). Agir meramente segundo a máxima de criar uma criança para ter um músico poderá ser desrespeitador, ainda que a criança não seja de modo algum manipulada para ser um músico nem «reduzida» à sua aptidão musical. O mesmo se aplica aparentemente à criação de uma criança com o objectivo de ter um trabalhador na quinta ou um irmão para brincar com outro filho. Em contraste, não pareceria desrespeitador fazer um bebé para promover um ser que estabelecerá os seus próprios fins. Baier poderia portanto sugerir este princípio para reger a criação de seres racionais: é desrespeitador criar um ser

racional para qualquer propósito que não o de este ser realizar os seus próprios propósitos.¹⁴

Ora, o propósito de Deus para nós envolveria presumivelmente viver moralmente, e portanto parece que Deus nos criaria para um propósito que não o de estabelecer os nossos próprios fins. Pelo princípio acima, então, Deus estaria a agir desrespeitosamente ao criar-nos para estabelecermos fins morais.

É óbvio que o teorizador do propósito tem de questionar o princípio que atribuí a Baier. Em particular, o teorizador do propósito tem de sustentar que o princípio é demasiado lato, isto é, que pode ser respeitador criar uma pessoa para um dado propósito além do propósito de adoptar os seus próprios propósitos. É claro que alguém que criou uma pessoa para ter outro agente moral na Terra estaria a tratar essa pessoa como um meio, mas não é óbvio que a estaria a tratar *meramente* como um meio. Se, como admitimos, tal criador não coagiu a criatura a ser moral, e não lhe disse condescendentemente para ser moral, então ao criá-la para ser moral não seria uma afronta à sua autonomia. De novo, se o criador se limitou a procurar o seu fim de a criatura ser moral argumentando e pedindo, então o facto de ter feito a criatura para ser moral não parece um caso em que as capacidades da criatura para escolher livremente tenham sido tratadas meramente como um meio para o seu fim.

Concluo que apesar de algumas versões da teoria do propósito, particularmente as que envolvem a danação eterna, são vulneráveis ao Argumento do Desrespeito, a teoria do propósito como tal não o é. Se podemos imaginar um Deus cujo fim para nós inclua a acção moral, que não nos ameaça com uma eternidade no inferno para fazer valer a Sua vontade, que não nos faz ofertas que não podemos recusar, e que não se dirige a nós de modo condescendente, então podemos imaginar uma teoria do propósito que não implica o absurdo de Deus ser imoral.

Em defesa da teoria do propósito, tenho muitas vezes pensado que o fim de Deus exigiria a acção moral da nossa parte. Note-se que isto não significa que o teorizador do propósito tenha de sustentar a teoria dos mandamentos divinos (ou qualquer outra ética religiosa). O teorizador do propósito pode coerentemente sustentar que o propósito que Deus tem para nós seria agir de acordo com

¹⁴ Compare-se o comentário de Singer: «Se a humanidade, ou a vida em geral, foi criada para servir um propósito para lá de si mesma, o nosso ser seria análogo ao de um artefacto manufacturado» (Singer, *Meaning in Life*, 29).

padrões morais que se verificam independentemente da vontade de Deus. A teoria do propósito poderá ser mais elegante ou mais simples se for combinada com a teoria dos mandamentos divinos. Contudo, a teoria dos mandamentos divinos tem problemas infames que não devemos querer que a teoria do propósito herde necessariamente, e vale a pena considerar que problemas se poderá pensar que se levantam à teoria do propósito quando esta é considerada separadamente da teoria dos mandamentos divinos.

Propósito de Deus e onipotência de Deus

A próxima objecção à teoria do propósito é que implica que Deus não é onipotente, o que é uma contradição. Se nos fosse possível não cumprir o fim que nos foi atribuído, e se o fim que nos foi atribuído fosse necessário para realizar o plano de Deus, então Deus precisaria da nossa ajuda. Mas se Deus precisasse da nossa ajuda, não seria onipotente. Logo, a teoria do propósito implica o absurdo de que Deus não seria onipotente.¹⁵

Poder-se-ia responder que a teoria do propósito como tal não implica que poderíamos evitar executar o plano de Deus. Especificamente, pode-se sustentar uma perspectiva determinista fraca da liberdade, e defender que Deus estruturaria as leis causais de modo que necessariamente escolhêssemos livremente realizar o fim que Deus nos atribuiu. Contudo, dizer que nós «necessariamente escolhemos livremente» realizar um fim particular é, para muitos pensadores, afirmar uma contradição. Além disso, com esta resposta a teoria do propósito iria perder a capacidade para dizer que algumas vidas humanas são mais significativas que outras, pois toda a gente estaria então determinada a cumprir as disposições de Deus. (É claro que Deus poderia fazer algumas pessoas escolher realizar os fins que lhes foram atribuídos, e fazer outras escolher não o fazer; nesse caso, não seria verdade que as vidas de todas as pessoas seriam significativas. Contudo, esta jogada introduziria uma arbitrariedade e iniquidade no plano de Deus que presumivelmente arruinaria a sua capacidade para conferir realmente sentido.)

Logo, o defensor da teoria do propósito deve sustentar que temos um livre-arbítrio libertista e portanto conceder que podemos evitar realizar o fim que

¹⁵ Para discussões que me levaram a considerar esta objecção, veja-se Karl Britton, *Philosophy and the Meaning of Life* (Nova Iorque, NY: Cambridge University Press, 1969), pp. 31, 34–35; e Hanfling, *The Quest for Meaning*, p. 48.

Deus nos atribui. Deve também conceder que realizar o fim que Deus nos atribui seria necessário para cumprir o fim (ou fins) de ordem superior de Deus; admitindo que Deus é a fonte do universo, temos de presumir que a nossa existência é uma parte integral das razões pelas quais foi criado. Isso significa que o teorizador do propósito tem de admitir que há uma aceção em que «Deus precisaria da nossa ajuda»: a realização do fim (ou fins) de ordem superior de Deus depende de nós realizarmos o fim que Ele nos atribui, algo que podemos escolher livremente não fazer. Logo, o teorizador do propósito tem de responder à objecção refutando a ideia de que o facto de Deus precisar de ajuda implica uma ausência de onipotência.

Ora, entre os teólogos aceita-se quase unanimemente que não temos de conceber a onipotência de Deus como se implicasse que Deus poderia fazer o que é logicamente impossível. Sustenta-se também comumente que seria logicamente impossível que Deus gerasse pelo Seu próprio poder o valor superior de uma pessoa escolher livremente agir moralmente. Logo, se um dos fins de ordem superior de Deus exige que ajamos moralmente com base na escolha livre, teremos de ter uma aceção de Deus «precisar da nossa ajuda» que não impugne a onipotência de Deus. Deus poderia precisar da nossa ajuda na aceção em que Deus logicamente não poderia por si mesmo cumprir um dos Seus propósitos valiosos de ordem superior.

Contudo, esta resposta poderá dar origem a outra preocupação. Mesmo que a onipotência de Deus não seja posta em questão pelo facto de Deus ser logicamente incapaz de gerar um dos seus fins de ordem superior, podemos achar que tal Deus é irracional. Parece impossível acreditar que Deus fosse criar um universo por causa de um fim que poderia não se realizar. Como poderia ser racional dar-se ao trabalho de fazer um mundo para cumprir um fim cujo cumprimento depende da escolha contingente da nossa espécie leviana?

Há duas respostas fortes a esta nova preocupação. Primeiro, recorde-se que podemos conceber que Deus fez o universo por causa de vários fins de ordem superior. Certamente que pareceria racional criar a natureza sabendo que, digamos, dois fins de ordem superior seriam necessariamente realizados mas que outro só provavelmente seria realizado. Segundo, poderá mesmo assim ser racional originar um mundo por causa de um só objectivo de ordem máxima que Deus não possa assegurar que será alcançado. Pelo menos se o valor da escolha moral livre for suficientemente elevado, então a utilidade prevista de criar um mundo

por causa da escolha livre, que poderá materializar-se ou não, poderia ser maior do que criar um mundo sem seres humanos livres mas que necessariamente atinge um objectivo menos valioso.

Concluo que o facto de Deus precisar da nossa ajuda para atingir o Seu objectivo (ou objectivos) de ordem superior nem põe em causa a onnipotência de Deus nem a sua racionalidade.

Voltemo-nos agora para a terceira *reductio* contra a teoria do propósito.

Propósito de Deus e eternidade de Deus

A última acusação de incoerência à teoria do propósito afirma que há uma tensão entre afirmar que Deus está para lá do espaço e do tempo, por um lado, e afirmar que Deus estabelece um fim para nós, por outro. No único livro dedicado ao sentido da vida publicado na década de noventa do séc. XX, Irving Singer exprime claramente a preocupação quanto à conversa sobre o «propósito de Deus»:

[...] falar deste modo é presumir que se pode referir uma intencionalidade *fora* do tempo e do espaço comparável ao que ocorre no tempo e no espaço. Essa é a deficiência básica na analogia [...]. Não é uma questão de determinar se podemos apreender o plano cósmico, ou provar que há um arquitecto cósmico, ou conseguir cumprir o seu programa intencional. É uma questão de saber se a nossa mente consegue formular estas noções com algum grau de clareza.¹⁶

Singer considera a preocupação tradicional sobre a compatibilidade entre a eternidade e a pessoalidade suficiente para desqualificar a teoria do propósito.

A resposta mais directa, é claro, é negar que a eternidade tenha de ser interpretada em termos atemporais. Parece possível ao defensor da teoria do propósito sustentar que Deus existe sempre no tempo ao invés de nunca existir no tempo.

Respondendo em nome de Singer, pode-se fazer notar que conceber Deus como sempiterno provoca, noutros aspectos do teísmo, dificuldades aparentes bem conhecidas, por exemplo, não é claro que um Deus sempiterno possa ser a fonte do espaço e do tempo. Ora, quero evitar este debate. Prefiro minimizar as

¹⁶ Singer, *Meaning in Life*, pp. 31, 32. Para o mesmo aspecto veja-se R. W. Hepburn, «Questions About the Meaning of Life», em Klemke, *The Meaning of Life*, pp. 9–19.

questões quanto à coerência do nosso conceito de Deus, para concentrar a atenção no tópico muito mais negligenciado da plausibilidade da teoria do propósito.

Logo, sugiro que uma resposta mais atraente é dizer que um Deus meramente sempiterno não seria suficientemente especial para ser uma fonte única de significado. Se um ser temporal não poderia ter o tipo adequado de estatuto para ser a única fonte do sentido da vida, e se não se pode conceber que um ser atemporal tenha um propósito, então o teorizador do propósito cairia numa armadilha. Em síntese, o defensor da teoria do propósito enfrenta potencialmente um dilema: ou 1) Deus é atemporal e pode ser a única fonte de sentido, mas não pode ter um propósito, ou 2) Deus seria temporal e poderia ter um propósito, mas não poderia ser a única fonte de sentido.

Penso que esta é a objecção mais importante que a teoria do propósito enfrenta, objecção que desenvolverei na próxima secção. Para dar substância a este dilema, temos de investigar os fundamentos da teoria centrada em Deus.

Propósito de Deus e teoria centrada em Deus

As objecções das três secções anteriores sustentavam que a teoria do propósito implica absurdos lógicos. Argumentei que há versões da teoria do propósito que podem evitar estas implicações. Contudo, argumentarei agora que a teoria do propósito enfrenta um problema que nenhuma versão pode evitar. Especificamente, sustentarei que a teoria do propósito como tal é incompatível com afirmações centrais para uma perspectiva centrada em Deus.

A objecção que desenvolverei pode ser entendida em termos das respostas que podemos dar a duas perguntas. Primeiro, porquê pensar que o significado das nossas vidas *depende essencialmente de uma relação com Deus*? Segundo, porquê pensar que uma relação relevante com Deus é uma questão de *realizar o Seu propósito*? Argumentarei que a resposta mais promissora à primeira pergunta implica que não há qualquer resposta satisfatória à segunda. Especificamente, argumentarei que a melhor razão para defender uma teoria centrada em Deus é Deus ter qualidades como a atemporalidade, imutabilidade, simplicidade e infinitude, qualidades que parecem incompatíveis com a ideia de que Deus tem propósitos.

Antes de apresentar a objecção, quero responder a uma preocupação quanto à sua forma. Uma pessoa poderia sentir-se inclinada a dizer o seguinte: «Qual é o problema de a teoria do propósito não poder ser a versão correcta de

uma teoria centrada em Deus? Alguém pensa que uma teoria centrada em Deus é a maneira adequada de articular a perspectiva de um pensador religioso sobre o sentido da vida?» Uma teoria centrada em Deus, tal como a interpreto, não sustenta apenas que a nossa vida tem tanto mais significado quanto melhor for a nossa relação com Deus; sustenta também que a existência de Deus é necessária para que a nossa vida tenha realmente significado. Uma teoria do sentido centrada em Deus implica que, se o mundo físico não tivesse surgido de Deus, então não haveria qualquer maneira de adquirir sentido no mundo. A questão é: porquê pensar que tal teoria é atraente para os teólogos? Por que não sustentar em vez disso que, apesar de *algum* sentido ser possível se Deus não existir, a existência de Deus faz potencialmente as vidas das pessoas ter mais significado? Se os académicos ocidentais negarem a perspectiva de que a existência de Deus é necessária para uma vida significativa, ou se tal perspectiva for *prima facie* implausível, então não desacredita substancialmente a teoria do propósito mostrar que é incompatível com esta perspectiva.

Tenho três razões para pensar que a teoria centrada em Deus é um padrão relevante para avaliar a teoria do propósito, pelo menos dado um contexto ocidental. Primeiro, as posições mais influentes sobre o sentido da vida na tradição religiosa ocidental são casos claros da teoria centrada em Deus. Considere-se a *Confissão*,¹⁷ de Tolstoi, de longe a mais lida discussão religiosa sobre o sentido da vida. Nesta obra, Tolstoi exprime com perspicácia a preocupação de que a vida seria destituída de sentido sem Deus. Outro caso são os escritos de Kierkegaard sobre Deus. Também Kierkegaard exprime o juízo de que a vida não teria significado se Deus não existisse.¹⁸

Além da proeminência histórica, há fortes razões teóricas para usar a teoria centrada em Deus como uma base a partir da qual se avalia a teoria do propósito. Ser significativo é um conceito de valor, e é de esperar que uma teoria religiosa do sentido se harmonize com outras teorias religiosas do valor. Considere-se, então, que na teoria moral uma perspectiva religiosa é canonicamente entendida como algo que sustenta que as regras morais são idênticas aos mandamentos divinos e conseqüentemente que «se Deus não existe, tudo é permitido» (Dos-

¹⁷ Veja-se o extracto em Aires Almeida e Desidério Murcho (orgs.), *Textos e Problemas de Filosofia* (Lisboa: Plátano, 2006), pp. 158–161.

¹⁸ Veja-se, por exemplo, «Training in Christianity», em Robert Bretall (org.), *A Kierkegaard Anthology* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1946), p. 414.

toievski). Outro exemplo: considere-se a teoria da excelência humana. Neste caso, muitos pensadores religiosos perfilham as ideias de Tomás de Aquino, sustentando que Deus é a única fonte de perfeição e que as outras coisas adquirem a excelência em virtude de participarem na de Deus. Por analogia, então, uma teoria religiosa do sentido deveria sustentar que Deus é a única fonte de sentido e que, sem Deus, não haveria sentido (tal como não haveria moralidade ou excelência).

Por fim, a teoria centrada em Deus atravessa um território filosófico interessante. Para ser substancial a disputa sobre o sentido da vida entre naturalistas e sobrenaturalistas, os segundos têm de defender que uma relação com Deus é necessária para que as nossas vidas tenham significado. Para se ver porquê, suponha-se que um pensador religioso defendia ao invés a perspectiva mais fraca de que apesar de uma relação com Deus dar mais significado à nossa vida, não é necessário para que tenha sentido. O problema é que praticamente nenhum naturalista disputaria isto. Poucos naturalistas defenderiam que, se Deus existisse, ter uma relação com ele não aumentaria o sentido da nossa vida (e os argumentos a favor desta posição são pura e simplesmente impersuasivos).¹⁹ Afinal, os naturalistas típicos dificilmente ficariam desagradados se subitamente descobrissem que Deus existe; sustentariam simplesmente que para uma vida ter sentido não tem de existir um ser espiritual que alicerça o universo. Logo, para que um pensador religioso ocupe uma posição divergente e interessante, tem de sustentar que a existência de Deus e uma certa relação com Ele são necessárias para que a vida adquira significado.

Concluo, então, que por razões de tradição, coerência e relevância, faz sentido avaliar a teoria do propósito à luz da teoria centrada em Deus. Se, como defendo, a teoria do propósito não for consistente com as bases da teoria centrada em Deus, então há uma forte razão para rejeitar a teoria do propósito.

A minha tese é que se uma relação com Deus é essencial para uma vida significativa, então o sentido não pode vir do cumprimento de um propósito que Ele estabelece. Para defender esta tese, argumentarei agora em dois estádios. O passo 1 defende que a melhor explicação da teoria centrada em Deus inclui a

¹⁹ Os argumentos principais são estes: uma vida que se relacionasse com Deus seria degradante e conseqüentemente destituída de sentido; e alcançar os nossos fins subjectivos é a única coisa que confere sentido. Para sugestões de ambas as afirmações, veja-se Baier, «O Sentido da Vida».

afirmação de que Deus tem certas propriedades como a imutabilidade e a atemporalidade. O passo 2 sustenta que estas propriedades são incompatíveis com um Deus capaz de ter propósitos. Estes dois passos implicam (provavelmente) que a teoria do propósito não pode ser a versão correcta da teoria centrada em Deus.

Passo 1

Ao procurar uma explicação aceitável da razão pela qual só Deus poderia tornar as nossas vidas significativas, temos de apelar para características que não se podem encontrar em qualquer outro lado além de Deus. Uma vez mais, se as nossas vidas adquirem importância na exacta medida em que temos uma relação apropriada com Deus, então para explicar por que razão Deus é central para o sentido da vida temos de apelar para características que só Deus pode manifestar. Tendo isto em mente, esboçemos rapidamente algumas explicações comuns da razão pela qual a vida poderia ser destituída de sentido sem Deus.

Em primeiro lugar, muitas pessoas sustentam que Deus impediria que as nossas vidas fossem acidentais.²⁰ A ideia é que sem Deus como nossa fonte e destino, as nossas vidas seriam questões contingentes e aleatórias, o que as tornariam destituídas de sentido. Ora, não é inteiramente claro o que quer dizer falar de uma vida «contingente» ou «acidental». Parece compreender-se bem, contudo, como uma vida cuja existência ou curso não está bem fundamentada na textura da realidade. Uma vida que poderia não se ter originado, ou que pereceria numa mão cheia de anos, parece acidental a este respeito. Em contraste, uma vida que tem origem e que regressa a uma fonte espiritual do mundo físico pareceria não ser acidental.

Há dois problemas com esta explicação. Primeiro, se, como muitos teístas acreditam, a natureza de Deus não o obrigou a criar-nos, então é argumentável que Deus não fundamenta a necessidade das nossas vidas; teria sido a sua escolha contingente que nos criou. Segundo, mesmo que a natureza de Deus tenha exigido que nos criasse (ou mesmo que a sua escolha contingente de nos criar impedisse que as nossas vidas fossem «contingentes» no sentido relevante), não é claro que só Deus poderia evitar a contingência. Para se ver porquê, suponha-se que o universo é sempiterno. Além disso, admita-se que as leis fundamentais da física

²⁰ Para esta perspectiva, veja-se Tolstói, «My Confession»; Albert Camus, *O Mito de Sísifo* (Carnaxide: Livros do Brasil, 2005); e William Davis, «The Meaning of Life», *Metaphilosophy*, 18 (1987), pp. 288–305.

ditam apenas um caminho ao universo, um caminho que teve como resultado necessário o facto de termos surgido. Por fim, imagine-se que éramos mais ou menos como os vampiros, capazes de viver indefinidamente. Dado que sob estas condições naturalistas as nossas vidas estariam firmemente enraizadas na estrutura da realidade, parece que Deus não é necessário para evitar a contingência. Assim, o facto de Deus poder impedir que as nossas vidas sejam contingentes não pode explicar por que razão uma relação com Ele é necessária para o sentido.

O mesmo se aplica à sugestão de que Deus poderia tornar as nossas vidas parte de um plano grandioso, que abrange todo o universo. Há quem sugira que, de um ponto de vista extremamente objectivo, as nossas vidas ficariam sem sentido se não tivessem um qualquer grande impacto no universo ou se não desempenhassem um papel crucial no seu desenvolvimento.²¹ Se Deus não existisse, segundo este argumento, seríamos apenas seres de curta duração que existem na terceira rocha de uma estrela num imenso mar de estrelas.

Contudo, a existência de Deus não é necessária para evitar esta condição, como uma breve reflexão sobre a série de televisão *Star Trek* poderá sugerir. Se pudermos viajar à velocidade da luz ou perto disso, poderíamos então efectivar um plano de imenso alcance. Logo, não pode ser o mero âmbito que explica como poderá Deus ser a única fonte do significado da vida.

Considere-se agora a teoria da justiça, a versão relevante que sustenta que não poderia existir justiça, ou mais em geral moralidade, se Deus não existisse. A versão mais famosa da teoria da justiça é a teoria dos mandamentos divinos, a perspectiva de que a vontade de Deus é a fonte das razões morais para a acção, mas podemos também incluir aqui a posição tomista de que o ser de Deus é o arquétipo da bondade. Um mundo sem Deus seria talvez destituído de sentido porque seria destituído de valor moral.

Os filósofos tiveram muita dificuldade em fornecer uma explicação convincente da razão pela qual a moralidade se deve identificar com a vontade ou o ser de Deus. Muitos filósofos pensaram que a moralidade poderia ser uma propriedade natural. Não me compete discutir as respostas que os pensadores religiosos deram aos seus rivais. O que quero fazer notar aqui é que há uma maneira

²¹ Thomas Nagel, apesar de não ser um sobrenaturalista, exprimiu esta ideia de um modo convincente. Veja-se o seu «O Absurdo», nesta antologia, e «Nascimento, Morte e o Sentido da Vida», em *Visão a Partir de Lugar Nenhum*, trad. Silvana Vieira (São Paulo: Martins Fontes, 2004), cap. 11.

muito *mais auspiciosa* de explicar a razão pela qual a existência de Deus e uma relação com Ele poderá ser necessária para que a vida ganhe significado.

Explorei a possibilidade de que uma relação com Deus poderia ser necessária para que as nossas vidas fossem significativas por Deus impedir que as nossas vidas fossem contingentes, a possibilidade de tornar as nossas vidas parte de um plano grandioso e a possibilidade de fundamentar a moralidade. Contra as três possibilidades, sugeri que a natureza, independentemente de Deus, poderia desempenhar estas funções. Assim, sugiro que procuremos algo completamente sobrenatural para explicar por que a existência de Deus seria necessária para o sentido. Em particular, a teoria da perfeição fornece a melhor explicação desta condição. A teoria da perfeição é a posição de que uma vida tem significado apenas na medida em que se orientar em direcção a uma natureza superior. Deste ponto de vista, só Deus poderia ser a fonte do sentido dado que tem uma essência absoluta única e sobrenatural, só ela tendo o tipo de valor intrínseco em direcção ao qual valeria a pena adaptar a nossa vida.

O que tem Deus que possa fazer a Sua natureza mais valiosa e qualitativamente diferente de tudo o que há no mundo natural? Não penso que Deus ser sumamente bom, onipotente ou omnisciente sejam candidatos plausíveis. No nosso mundo há bem, poder e conhecimento em certa medida. Sem dúvida que Deus teria estas propriedades num grau superior, mas isto parece mais uma diferença quantitativa relativamente aos seres humanos do que qualitativa. Faria todo o sentido procurar características de Deus que outros seres, como os seres humanos e os anjos, não têm; tais características indicariam do modo mais claro a que respeito a natureza e valor de Deus seriam únicas. Há quatro propriedades que rapidamente vêm à memória: atemporalidade, imutabilidade, simplicidade e infinitude. Chamemos-lhes «propriedades qualitativas». Se só Deus tiver uma qualquer combinação das propriedades qualitativas, se um ser com uma combinação destas propriedades tivesse uma excelência excepcional, e se ganhássemos significado ao adaptar as nossas vidas na direcção de tal ser, então teríamos uma explicação satisfatória de como só Deus pode ser a fonte do significado.

Ora, é claro que os seres humanos não podem ter as propriedades qualitativas. Somos essencialmente espaço-temporais, mutáveis, susceptíveis de ser decompostos e limitados. Também os anjos são tipicamente entendidos como seres limitados e susceptíveis de serem decompostos (pelo menos em pensamento). Além disso, há boas razões para pensar que há géneros importantes de valor

intrínseco que são sobrevenientes relativamente às propriedades qualitativas. Os teístas clássicos forneceram muitos argumentos que procuram mostrar que os valores da unidade e da independência são (parcialmente) constituídos pelas propriedades qualitativas.²²

Considere-se primeiro o valor da independência, que é uma questão de não estar confinado por coisa alguma, ou não depender de coisa alguma. As quatro propriedades qualitativas podem ser encaradas como exemplares da independência por excelência. Um ser para lá do espaço e do tempo não estaria submetido aos limites destas formas. Tal ser não só não estaria submetido ao declínio e à morte, como não estaria submetido a um ponto de vista restrito ao aqui e agora. Um ser imutável seria analogamente algo que determinaria inteiramente a sua própria natureza; se um ser que existe de um certo modo não pode ter começado a existir nem pode ter deixado de existir nesse modo, então não sofre quaisquer influências excepto de si mesmo. Um ser simples, *viz.*, sem partes, não dependeria destas partes para existir. Um tal ser seria completamente para si ou *a se*. Finalmente, um ser ilimitado não teria por definição quaisquer limites.

Pense-se agora sobre o valor da unidade. A integridade e a unicidade são melhores do que a desintegração e a fragmentação, e as propriedades qualitativas são plausivelmente manifestações das primeiras. Um ser para lá do espaço e do tempo não teria extensão nem a «debilidade da divisão» (Anselmo). Um ser simples, não tendo partes, forma a unidade última na acepção em que nem se pode conceber a sua dissolução. Um ser imutável não pode deixar de ser o que é. Por fim, um ser ilimitado seria totalmente total.

Estes são mais esboços de argumentos do que argumentos completos; poderíamos passar todo o ensaio a desenvolver só um deles. O meu objectivo não é verdadeiramente persuadir o leitor de que a unidade e a independência são valores sobrevenientes relativamente às propriedades qualitativas. O meu objectivo é mais modestamente mostrar que a explicação *mais promissora* da razão pela qual uma relação com Deus é essencial para ter uma vida significativa é que Deus tem certas características que não se encontram no mundo físico e que estas características têm um valor superior que nos confere significado quando orientamos a nossa vida na sua direcção. Mesmo sem uma análise completa das pro-

²² Pode-se encontrar muitos dos argumentos seguintes em Plotino, *As Eneidas*; Anselmo, *Monologion* e *Proslogion*; e Tomás de Aquino, *Suma Contra os Gentios* e *Suma Teológica*.

priedades qualitativas e dos valores da unidade e da independência, a minha esperança é que o leitor concordará que, especialmente tendo em vista os problemas que uma ética sobrenaturalista enfrenta, é razoável dizer que esta teoria da perfeição é a *melhor* razão de ser da teoria centrada em Deus. Uma vez mais, a explicação mais natural da razão pela qual é necessária uma relação com Deus para que a nossa vida tenha significado é defender que Deus tem uma qualquer combinação das propriedades qualitativas e que as nossas vidas podem ganhar significado quando as adaptamos em direcção a uma entidade que tem estas características excepcionalmente valiosas. Tal adaptação pode assumir a forma de glorificar Deus nesta vida ou comungar com Ele numa vida depois da morte, mas, como argumentarei agora, não pode ser uma questão de realizar o propósito de Deus.

Passo 2

No Passo 1, argumentei que se só Deus pode conferir sentido à vida, isto tem de ser porque Deus tem características absolutamente únicas de valor superior, *viz.*, as propriedades qualitativas. No Passo 2, preciso mostrar que a posse de tais qualidades por parte de Deus é incompatível com aspectos centrais da teoria do propósito.

É difícil ver como um ser com as propriedades qualitativas poderia desempenhar o papel que a teoria do propósito exige. De facto, esta é uma preocupação comum entre os teístas; o meu objectivo não é acrescentar qualquer coisa nova a esta questão particular, mas antes articulá-la. Assim, para começar, como poderia existir um ser imutável, e para lá do tempo, que tem propósitos? A preocupação não é a dificuldade de conceptualizar um ser imutável e atemporal. Apesar de difícil, não é impossível, pois, como vários filósofos fizeram notar recentemente, os estados e as disposições não parecem essencialmente temporais nem envolver essencialmente a mudança. A preocupação é antes que, na medida em que podemos conceber um ser imutável e para lá do tempo, tal ser parece incapaz de se entregar a actividades direccionadas a objectivos. Especificamente, o problema é que as actividades são acontecimentos, e os acontecimentos parecem envolver fundamentalmente a mudança e o tempo. Para que Deus adopte um fim para os seres humanos parece ter de deliberar, e a deliberação parece um acontecimento temporal que envolve alteração em Deus. E mesmo que Deus adoptasse um fim sem uma deliberação anterior, a simples adopção parece algo que demora um

certo tempo e que forma algo novo em Deus. Além disso, criar um mundo de acordo com um plano parece difícil de compreender como algo que não ocupa um período de tempo. Por fim, os teorizadores do propósito sustentam habitualmente que Deus nos informa do fim que estabeleceu e que reage às nossas decisões livres de o cumprir ou não. Uma vez mais, estas são actividades que parecem irredutivelmente demorar um certo tempo a executar e envolver mudança da parte de Deus.

Eis outro exemplo do problema: como poderia existir um ser absolutamente simples com múltiplos fins, um para os seres humanos e outro para os animais? Presumivelmente, Deus criou as abelhas com um propósito que elas não podem deixar de cumprir. Para evitar a implicação contra-intuitiva de que as vidas dos animais podem ser tão significativas como as humanas, o teorizador do propósito tem de sustentar que nos seria atribuído um propósito diferente e melhor do que o atribuído aos animais.²³ Ora bem, ainda que os propósitos dos seres humanos e dos animais sejam componentes de um só plano para o universo, o facto de haver componentes parece implicar ausência de simplicidade. O mesmo se pode dizer quanto aos diferentes actos mencionados acima; mais de um acto parece pôr em causa a simplicidade absoluta de Deus, e é difícil ver como um acto único e grandioso poderia fundamentar a concepção que a teoria do propósito tem do que Deus faz.

Por fim, como poderia um ser que é ilimitado ser o género de entidade que tem um propósito? Como Nozick escreve, «Ser de um modo e não de outro é ter limites. Parece, pois, que nenhuns termos podem descrever algo ilimitado, nenhuns termos humanos podem verdadeiramente aplicar-se-lhe.»²⁴ O raciocínio

²³ Para mais discussão do sentido humano e dos animais no contexto da teoria do propósito, veja-se Robert Nozick, «Philosophy and the Meaning of Life», em *Philosophical Explanations* (Cambridge: Harvard University Press, 1981), pp. 586–587; e Hanfling, *The Quest for Meaning*, pp. 48–49.

²⁴ Apresentando um argumento muitíssimo diferente, Nozick responde também à questão de saber por que razão realizar o propósito de Deus poderá ser uma fonte de sentido apelando ao facto de Deus ser ilimitado («Philosophy and the Meaning of Life», pp. 593–609). A dado momento, Nozick não reconhece a tensão entre afirmar que Deus é ilimitado e que tem um propósito (p. 606), apesar de noutro momento sublinhar que seria difícil predicar algo de um ser ilimitado (p. 608). Para outras exposições recentes da tensão entre a pessoalidade de Deus e algumas das propriedades qualitativas, veja-se Richard Gale, *On the Nature and Existence of God* (Nova Iorque, NY: Cambridge University Press, 1991), cap. 2; e Richard Swinburne, *The Coherence of Theism*, ed. revista (Oxford: Oxford University Press, 1993), cap. 12.

análogo não leva muito longe o defensor da teoria do propósito. Apesar de eu ter argumentado acima que a teoria do propósito não tem de fornecer muita orientação prática para ser viável, tem pelo menos de ser teoricamente compreensível.

Claro que há respostas a estas preocupações na bibliografia. Não tenho aqui espaço para as explorar. Em vez disso, o meu objectivo nesta fase foi sublinhar a dificuldade *prima facie* de reconciliar uma perspectiva de Deus como atemporal, imutável, simples e ilimitado com uma perspectiva de Deus como um ser com propósitos. Em suma: se de facto um deus com as propriedades qualitativas não pode ter propósitos (Passo 2), e se Deus tem de ter as propriedades qualitativas para ser a única fonte de sentido (Passo 1), então segue-se que não podemos adquirir sentido nas nossas vidas em virtude de realizarmos um propósito que Deus nos atribui. Sustento que este é o problema mais significativo que a teoria do propósito enfrenta.

Antes de considerar estratégias para responder a esta objecção, quero clarificá-la. Evidentemente que há uma tradição substancial de nos interrogarmos se a alteridade de Deus é consistente com a sua pessoalidade, e como poderá sê-lo. Não estou apenas a reiterar pontos de vista desta tradição, pois não estou a afirmar algo sobre a inconsistência do conceito de Deus. Além disso, a minha posição não é sequer que a teoria do propósito é inconsistente com o conceito de Deus (isto pode seguir-se ou não da concepção de perfeição aqui sugerida).²⁵ Ao invés, a minha tese é que a razão mais plausível para sustentar uma teoria do sentido da vida centrada em Deus não é consistente com a versão tradicional da teoria centrada em Deus. Só Deus poderia ser a fonte de significado unicamente na medida em que tiver alguma combinação das propriedades qualitativas, e é difícil conceber um agente com propósitos que não tem limites, é absolutamente sim-

²⁵ O argumento que apresento no texto é que se só Deus pode ser a fonte do sentido, isto tem de ser porque Deus tem propriedades qualitativas, perfeições que são incompatíveis com o propósito. Darrell Moellendorf e Graeme McLean perguntaram-se se o meu argumento poderia acabar por se reduzir à posição mais comum de que Deus, *qua* perfeito, tem por definição as propriedades qualitativas e conseqüentemente não pode ter propósitos. Não me parece que se possa reduzir o meu argumento facilmente a esta explicação dado que Deus não tem, meramente *qua* um ser perfeito, todas as perfeições. Para se ver porquê, imagine-se um ser de muito valor que criou o universo mas que não é «aquilo maior do que o qual nada pode ser concebido» de Anselmo. Seria sensato chamar «Deus» a tal entidade. Assim, na medida em que o conceito de Deus (ou um conceito comum de Deus) não inclui ter todas as perfeições, Deus não tem por definição as propriedades qualitativas (ou não é óbvio que as tenha).

ples, não pode mudar e não age no tempo. Este argumento não põe em causa a teoria centrada em Deus enquanto tal. Sugere, ao invés, que se tivermos simpatia pela teoria centrada em Deus, devemos rejeitar a versão que tem sido central no pensamento religioso ocidental sobre o sentido da vida. Em vez de sustentar a teoria do propósito, os teólogos deveriam adoptar a posição de que uma vida significativa consiste, digamos, em venerar Deus nesta vida ou fundirmo-nos com ele na vida depois da morte.

Conclusão: o fim da teoria do propósito

Não afirmo que a objecção tal como a expus exige a descrença na teoria do propósito. Contudo, parece que uma defesa adequada da teoria do propósito tem de lhe responder. Concluirei fazendo notar os dois objectivos que os defensores da teoria do propósito poderão procurar alcançar em trabalho futuro.

Primeiro, o teorizador do propósito poderia tentar mostrar que é concebível que um ser com algumas ou todas as propriedades qualitativas poderia ter propósitos. Tomás de Aquino é uma fonte promissora de ideias que são precisas para dar corpo a esta estratégia. Por exemplo, poder-se-ia sustentar que o conhecimento atemporal, simples e imutável é possível, que a vontade e o saber não são distintos em Deus, e que ter um propósito faz parte do conceito de vontade.²⁶

Segundo, o teorizador do propósito poderia conceder que o propósito é realmente incompatível com as propriedades qualitativas, mas procurar refutar a ideia de que as últimas são a chave do sentido. Por exemplo, o teorizador do propósito pode juntar-se ao defensor da teoria dos mandamentos divinos. Se for plausível pensar que só Deus pode fundamentar a moralidade e que a moralidade é necessária para o sentido, então poderemos ter uma explicação de como só Deus pode fundamentar o sentido, sem apelar a qualidades como a atemporalidade ou a simplicidade.

Neste momento, tenho dúvidas de que qualquer dos dois objectivos seja alcançável. Contudo, isso é algo a estabelecer alhures, caso se esteja interessado em fazê-lo. Sugiro que, dada a objecção aqui levantada, seria também razoável

²⁶ Para trabalhos interessantes nesta direcção, veja-se Norman Kretzmann e Eleanore Stump, «Eternity», *The Journal of Philosophy*, 78 (1981), pp. 429-458, e «Absolute Simplicity», *Faith and Philosophy*, 2 (1985), pp. 353-382; Katherin Rogers, «The Traditional Doctrine of Divine Simplicity», *Religious Studies*, 32 (1996), pp. 165-186; e Don Lodzinski, «The Eternal Act», *Religious Studies*, 34 (1998), pp. 325-352.

desenvolver uma teoria centrada em Deus que constituísse uma alternativa à teoria do propósito. Suponha-se que o facto de Deus ter uma certa combinação das propriedades qualitativas faz parte da melhor explicação do que faria que só Ele conferisse significado às nossas vidas. Que propriedades exactamente fundamentam uma teoria centrada em Deus? Precisamente como teríamos de nos relacionar com um ser com as propriedades qualitativas relevantes para que as nossas vidas adquirissem significado? Vale também a pena considerar estas questões neste ponto.²⁷

²⁷ Escrevi este ensaio quando era Investigador Visitante na Universidade de Witwatersrand, em Joanesburgo, África do Sul. Agradeço aos membros do Departamento de Filosofia de Wits por me proporcionarem generosamente um ambiente de cooperação e por participarem activamente num colóquio baseado neste ensaio. Gostaria também de agradecer os comentários escritos de um árbitro anónimo de *Religious Studies*. Por fim, tenho de exprimir gratidão ao Conselho de Investigação da Universidade do Missouri pelo salário de Verão e pela bolsa de investigação que me deram a liberdade para escrever este ensaio.