Existência, transcendência e o sentido da vida em John Cottingham

*Anamar Moncavo Oliveira**

Resumo

O objetivo deste artigo é apresentar a defesa contemporânea de John Cottingham (1943 -) da ideia de que a existência só pode ter sentido se Deus existir. Além de mostrar que Deus é, na visão do filósofo, uma condição necessária para o sentido e para uma vida verdadeiramente realizada, serão acompanhados os argumentos usados para sustentar que essa condição pode ser cumprida e que temos todas as razões para seguir nessa direção, visto que *a)* uma visão religiosa da existência não é incompatível com o reconhecimento das verdades científicas e *b)* é racional apostar pela existência de Deus.

Palavras-chave: sentido; existência; transcendência; Deus; religião.

Existence, transcendence and the meaning of life in John Cottingham

Abstract

The purpose of this article is to present the contemporary defense of John Cottingham (1943 -) of the idea that existence can only have meaning if God exists. In addition to showing that God is, in the philosopher's view, a necessary condition for meaning and for a truly fulfilled life, Cottingham's arguments will be followed to maintain that this condition can be fulfilled and that we have every reason to move in that direction, since *a)* a religious view of existence is not incompatible with the recognition of scientific truths and *b)* it is rational to bet on the existence of God.

Keywords: meaning; existence; transcendence; God; religion.

* Colégio Pedro II. Doutora em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2019). Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2014). Graduação em Filosofia pela Universidad do Estado do Rio de Janeiro (2013). Professora de Filosofia do Colégio Pedro II desde 2014. anamarmoncavo@gmail.com

Existencia, transcendencia y sentido de la vida em John Cottingham

Resumen

El propósito de este artículo es presentar la defensa contemporánea de John Cottingham (1943 -) de la idea de que la existencia solo puede tener sentido si Dios existe. Además de mostrar que Dios es, en opinión del filósofo, una condición necesaria para el sentido y para una vida verdaderamente plena, se seguirán los argumentos de Cottingham para mantener que esta condición se puede cumplir y que tenemos todas las razones para avanzar en esa dirección, ya que a) una visión religiosa de la existencia no es incompatible con el reconocimiento de las verdades científicas y b) es racional apostar por la existencia de Dios.

Palabras clave: sentido; existencia; transcendencia; Dios; religión.

Introdução

Alguns julgariam “evidentemente ultrapassada” a visão segundo a qual uma vida com sentido depende da existência de Deus, tendo Nietzsche, já no sec. XIX, diagnosticado o declínio (e a força) de Deus como uma perspectiva estruturadora da realidade no famoso aforismo 125 de *A gaia ciência*, perguntando se, ao desatarmos a “terra do seu sol”, não passamos a vagar através de um “nada infinito” (NIETZSCHE, 2007, p. 148). Sendo supostamente desde então inviável contar com Deus, nos restariam — fora o niilismo — somente formas mais modestas de viver uma vida significativa, popularizando-se gradativamente, em nosso tempo, a compreensão do sentido em uma acepção subjetivista, como uma questão individual — neste caso, dizem, a vida tem sentido desde que julgemos que sim, o que dependerá, basicamente, de sermos felizes ou fazermos o que gostamos (é a posição de filósofos como Richard Taylor). Se você é feliz, se acha a própria vida significativa, então ela tem sentido — e ninguém pode legitimamente dizer o contrário.

No entanto, John Cottingham (1943 -) não apenas defende uma perspectiva objetivista do sentido — segundo a qual não basta alguém julgar a própria vida significativa para que o seja, visto que existiriam critérios objetivos e até certo ponto independentes de nossas consciências que tornam uma vida passível de ser avaliada como significativa ou o oposto. Segundo esta perspectiva, podemos ter crenças incorretas sobre o que traz sentido às nossas vidas; certos elementos seriam capazes de dotá-la de sentido, contudo não meramente em virtude de um estado ou orientação mental específica. Ora, como dito, Cottingham não apenas defende uma perspectiva objetivista

— pois é possível assumir uma posição objetivista e *naturalista*, de acordo com a qual o sentido que a vida pode ter independe do transcendente —, mas sustenta que *só* podemos viver de maneira significativa se 1) existir uma realidade espiritual chamada Deus e se 2) pudermos estabelecer uma relação adequada com a mesma. Não é uma tese fraca. Não é invulgar concordar que Deus *poderia* dar sentido à vida, mas sem constituir, porém, uma *condição necessária* para tal. O que Cottingham subscreve, por outro lado, é que *sem* Deus, a vida *não pode* ter sentido, e mais: mesmo existindo, isso por si só não oferece garantias, já que seria necessário uma “proatividade” do sujeito, um lançar-se do indivíduo (voluntariamente) ao modo de viver capaz de tornar a vida significativa. Esse modo de viver estaria relacionado ao cumprimento do propósito conferido por Deus a nós.

Essa teoria sobre o sentido da vida vem sofrendo duros golpes. Em primeiro lugar, questiona-se se a resposta religiosa constituiria, de fato, uma *exigência* para o sentido, sem a qual a realidade se afiguraria vazia e insignificante. Segundo, os filósofos têm levantado dificuldades à teoria do propósito especificamente: por exemplo, se o que está em jogo para uma existência significativa é cumprir um objetivo que tenha um conteúdo adequado, então seria irrelevante que ele seja atribuído por Deus. Se o propósito é valioso por si mesmo, então Deus não acrescentaria *nada* ao sentido advindo da sua realização.

Em suma, o que há de diferencial na ideia de o propósito ser dado por Deus capaz de conferir sentido à existência que o cumpriu? Robert Nozick (1938-2002) lança tal questionamento da seguinte forma:

O que há sobre os propósitos de Deus que os tornam significativos? Se nosso universo fosse criado por uma criança de alguma outra vasta civilização em um universo paralelo, se nosso universo fosse um brinquedo que ela construiu, talvez a partir de partes pré-fabricadas, não se concluiria que os propósitos da criança seriam significativos. Ser o criador de tudo o que vemos não é suficiente para dotar seus propósitos de sentido. É verdade que os propósitos de Deus são os propósitos de um ser poderoso e importante (em comparação a nós). No entanto, é difícil ver por que isso é suficiente para esses propósitos fundamentarem nossa existência em sentido. Poderiam os propósitos dos cientistas dar sentido à vida de curta duração do animal artificialmente criado que eles mantinham em um ambiente de laboratório controlado? Os cientistas, criadores do universo e da vida do animal, seriam como deuses para eles. (NOZICK, 1981, p. 590; tradução nossa).¹

¹ “What is it about God’s purposes that makes them meaningful? If our universe were created by a child from some other vast civilization in a parallel universe, if our universe

Seguindo o raciocínio de Nozick, o mero fato de haver um ser superior que nos criou com um propósito não seria o bastante para assegurá-lo como significativo e para prover nossa vida com sentido; de forma semelhante, a criação de robôs à nossa imagem e semelhança com inteligência artificial altamente desenvolvida com o propósito de facilitar nossa existência e torná-la mais agradável não atesta, por si só, nada a respeito da “significatividade” desse plano, não estabelece nenhum elo entre ele e sua capacidade de conferir genuinamente sentido à vida desses seres. Criar robôs para nos servir não parece um desígnio amigável e ao qual eles *devam* qualquer comprometimento ou lealdade. Nós até podemos achar que essa função dos robôs é significativa *para nós*, mas daí não se segue que eles devam achá-la significativa *para eles*, e seria uma extrapolação pensar que o propósito dos robôs, sendo importante para nós, automaticamente conferiria sentido à existência *deles*. Sempre podemos levantar dúvidas sobre o desígnio estabelecido e acerca da natureza desse ser superior e suas intenções.

Kurt Baier (1917-2010), por sua vez, entende que o cumprimento de um propósito dado por Deus, isto é, a submissão a um propósito alheio, fere nossa dignidade e autonomia, anulando a possibilidade de sentido. A raiz da crítica de Baier se encontra em Sartre, para o qual se fomos criados por Deus, temos uma essência antes de existir e, portanto, seríamos algo similar a um objeto criado por um artesão a partir de uma ideia prévia; tal concepção fere nossa dignidade e em verdade inviabiliza o que gostaria de garantir: o próprio sentido. Baier afirma:

Atribuir a um ser humano um propósito nesta acepção não é neutro, nem sequer lisonjeiro: é ofensivo. É degradante que um homem seja 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.

were a toy it had constructed, perhaps out of prefabricated parts, it would not follow that the child's purposes were meaningful. Being the creator of all we see is not sufficient to endow his purposes with meaningfulness. Granted, the purposes of God are the purposes of a powerful and important being (as compared to us). However, it is difficult to see why that suffices for those purposes to ground our existence in meaning. Could the purposes of scientists so give meaning to artificially created short-lived animal life they maintained in a controlled laboratory environment? The scientists, creators of the animal's universe and life, would be as gods to them. Yet it would be unbearably poignant if the most intelligent animal, in a leap of intuition, did its equivalent of worshipping the absent scientist.”

Estaria a sugerir que *nós* lhe atribuímos as tarefas, os objetivos, 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. (BAIER, 2009, p. 82).

A crítica de Baier implicaria no problema de Deus, estabelecendo um propósito para nós, não ser sumamente bom: estaríamos sendo tratados imoralmente ao sermos vistos como meios para um fim.

Diante dessas críticas, para ter um posicionamento consistente, Cottingham não pode meramente reapresentar a teoria já bastante conhecida de que Deus é necessário para uma existência significativa. Para sustentá-la, é necessário esclarecer o que há no propósito *de Deus* capaz de conferir sentido à vida, e que *não* seria alcançado se simplesmente realizássemos um propósito inventado por nós em um universo sem deuses. Ademais, deve demonstrar, de algum modo, como isso não degrada nossa dignidade e autonomia.

Não há como iniciar este percurso, todavia, de outra maneira senão clarificando o que está em jogo, para Cottingham, quando se fala de uma vida com ou sem sentido. Sem isso, a discussão não pode avançar em direção alguma.

O que é uma vida com sentido?

Na obra *On the meaning of life*, John Cottingham elenca três características que geralmente se atribui a uma vida dita “com sentido” ou “significativa”: ela possui certa *profundidade* ou *seriedade*; é orientada para *conquistas* ou *objetivos*; e envolve certo grau de *autoconsciência* ou *transparência* por parte do agente (COTTINGHAM, 2003, p. 21). Pela primeira característica, essa vida se distancia de algo superficial, trivial ou tolo; pela segunda, infere-se que ela precisa ter uma orientação, uma direção ou propósito; a última característica, finalmente, preserva a ideia do indivíduo como, ao menos em até certo grau, agente autônomo de suas ações, como alguém livre que *escolheu* orientar sua vida de determinada maneira — o que não se poderia dizer, por exemplo, a respeito de um robô. Sinteticamente, então, uma vida significativa realiza, autonomamente, objetivos ou propósitos valiosos.

No entanto, ao mesmo tempo, para o filósofo — e a seguinte afirmação provavelmente soará paradoxal —, trata-se de uma visão *limitada* do sentido aquela que entende que alguém pode viver significativamente simplesmente se comprometendo ou se dedicando aos seus projetos favoritos autonomamente escolhidos. Para desfazer essa aparente contradição, faz-se necessário tornar inteligível a compreensão de Cottingham das noções de “valor” e “propósito”.

Já foi pontuada acima a tendência, cada vez mais comum, em falar de valor em uma acepção subjetiva, de acordo com a qual subentende-se, através do discurso comum, que uma atividade ou projeto é valioso se é valioso *para mim*. Segundo tal maneira de ver as coisas, se uma pessoa gosta do que faz (ou, podemos dizer, se sente positivamente envolvida na atividade), isso tem valor, ao menos para a própria pessoa. Mas para Cottingham o valor não é algo inteiramente subjetivo: não basta que alguém *acredite* no valor de algo para que este adquira valor, isto é, não basta ter valor para alguém se não tiver *realmente* valor, *para lá* do valor que tem *para* alguém. Um assassino em série pode extrair imensa satisfação de seus assassinatos e achar que isso dá sentido à sua vida, mas não dá. Uma vida só pode ter sentido, portanto, caso se dedique a projetos *objetivamente* valiosos.

Ora, existem valores de vários tipos: por exemplo, o ideal de viver para o conhecimento revela que um valor cognitivo está sendo elencado como parâmetro de ação. Mas que tipos de valores são relevantes para o sentido? A resposta de Cottingham é clara: uma vida não pode ser significativa à revelia do seu status moral, pois os seres humanos levam necessariamente uma existência de complexa e constante interação e de diálogo interpessoal, e supor que é possível viver significativamente ferindo os outros ou utilizando-os como meios para nossos fins é entender que podemos conferir sentido à existência através de atividades que *subtraem nossa própria humanidade*, que nos tornam *menos humanos* (COTTINGHAM, 2003, p. 27), e assim o fazem porque *subtraem* nossa consciência racional e sensibilidade emocional. Como faz notar Roger Crisp, ao perseguir projetos sem pensar nos seus efeitos em outras pessoas nos fechamos ao diálogo — não somente o interpessoal, mas também *conosco* mesmos, na medida em que nos negamos a exercer plenamente nossas capacidades racionais e emocionais.

Isso não significa que somente santos ou pessoas que vivem exclusivamente para o próximo podem viver com sentido, mas sim que

a vida significativa para o ser humano é uma vida integrada — uma onde meus projetos e planos favoritos não são mantidos em uma categoria isolada que me permita persegui-los perpetuamente protegido das exigências de mim como um pai, ou como amigo, ou como colega, ou como cidadão. (COTTINGHAM, 2003, p. 29; tradução nossa).²

² “But it does mean that the meaningful life for human being is an *integrated life* — one where my pet projects and plans are not kept in an isolated category which allows me to pursue them perpetually shielded from the demands on me as a parent, or a friend, or a colleague, or a citizen.”

Não é possível viver de maneira genuinamente significativa separando os projetos pessoais da moralidade, ou seja, perseguindo egoisticamente nossos “projetos e planos favoritos” sem nos preocuparmos ou avaliarmos como um todo o valor do que fazemos, o que envolve também a percepção de que o que fazemos vale a pena por contribuir para o crescimento e florescimento de *outras* vidas que não a nossa. A capacidade para estabelecer conexões morais é um dos elementos fundamentais de nossa própria humanidade. Uma vida que não estabelece tais conexões, fragmentada e isolada, não permite, por sua vez, que floresçamos *plenamente* como seres humanos. Cottingham se contrapõe assim a uma *visão compartimentalizada do sentido* oferecida pelo humanismo secular, o qual sustenta que vidas podem ser significativas independentemente do seu estatuto moral (2003, p. 26). Para o filósofo, tal visão oferece um modelo *incoerente* para uma vida significativa, visto que desconsidera que em nossas vidas, como vidas *humanas*, se interligam aspectos biológicos, sociais, emocionais e racionais.

Até aqui, contudo, não está claro que Deus seria realmente necessário para uma existência desse tipo. O próprio Cottingham questiona: “Supondo que ele exista, Deus realmente acrescentaria alguma coisa à validade daqueles projetos que valem a pena e desenvolvem nossas capacidades humanas para a simpatia e o diálogo racional?” (2003, p. 65; tradução nossa).³ Será que, por exemplo, ações como ajudar uma criança faminta ou interceder em favor dos oprimidos só possuem valor em virtude de terem sido decretadas como boas por Deus? Se elas têm valor, não deveriam sê-lo por características que somos capazes de apontar *naquelas* ações? Ora, tanto em *On the meaning of life* como em *Philosophy of religion* Cottingham manifesta o mesmo ponto de vista: Deus *não* é fonte de bondade na acepção de que, arbitrariamente, decidiu o que é o bem e o mal. Cottingham menciona o livro do Gênesis, que mostra que Deus *olhou* para sua criação e *viu* que era boa (2014, p. 74) — não foi Deus quem estabeleceu a conexão entre certas características das coisas e sua bondade; tal conexão já estava lá, nas próprias coisas, pronta para ser apreciada e reconhecida. Uma ação é boa “em virtude das características que tornam a ação boa; portanto, os decretos de Deus não gerariam em si mesmos a bondade da ação, mas simplesmente confirmariam a bondade que já podemos reconhecer lá” (COTTINGHAM, 2003, p. 65; tradução nossa).⁴

³ “Would God, assuming he exists, really add anything to the validity of those worthwhile projects that develop our human capacities for sympathy and rational dialogue?”

⁴ So if there is a God who commands us to act this way, this must presumably be in virtue of just such features that make the action good; hence God’s decrees would not in themselves generate the action’s goodness, but simply confirm the goodness we can already recognise there.”

Se a análise em torno do valor permitiu verificar a importância da moralidade dentro da concepção de Cottingham sobre o sentido da vida, com as últimas explicações se afigura, por outro lado, ainda mais obscuro o motivo pelo qual Deus seria necessário para uma existência significativa. Se Deus não *gera* a bondade de uma ação boa, mas apenas a *confirma*, então não poderíamos dizer que temos razões morais para tentar cumprir o propósito de Deus sob o argumento de que este ser é a fonte da moralidade e da justiça. Com efeito, a solução deste impasse, a resposta sobre o porquê de Deus ser no mínimo uma hipótese incontornável ao se falar no sentido deve ser procurada em outra direção, a saber, no entendimento correto de nossa *destinação* como seres humanos, que só pode ser compreendida de forma atrelada às nossas *origens*.

A natureza e o destino humanos

Recoliquemos o problema: se somos capazes de reconhecer racionalmente, e independentemente de Deus, a bondade do bem e a maldade do mal, então não poderíamos ser, nós mesmos, a fonte do sentido de nossas vidas, deduzindo de nossa própria natureza racional o propósito a que devemos nos dedicar, sem a necessidade de um ser que, de outro modo, meramente serviria para *apontar* e *confirmar* o caminho que devemos seguir — reduzindo, com isso, Deus a um papel instrumental e totalmente secundário quanto ao sentido da vida, e no fim das contas dispensável?

A questão é que, para Cottingham, a natureza humana não pode desempenhar, por si mesma, nenhum papel orientador sobre nossa conduta, apontando certos objetivos, se for somente uma “coleção de fatos contingentes sobre o tipo de criaturas que nós humanos evoluímos para ser” (2003, p. 71; tradução nossa)⁵ a partir da pressão pela sobrevivência, conforme a teoria darwinista. De acordo com tal teoria, o

homem deve suas origens a uma cadeia puramente acidental de forças naturais essencialmente cegas. Pois o ponto crucial sobre a seleção natural darwiniana é que ela não é absolutamente uma seleção, em nenhum sentido normal. Não há, na visão darwinista, nenhuma escolha ou intencionalidade no funcionamento natural da evolução, nenhuma escolha de qualquer espécie de traços, nenhum favorecimento no sentido estrito desse termo, mas apenas um processo inteiramente impessoal pelo qual, inevitavelmente, alguns farão

⁵ “[...] collection of contingent facts about the sort of creatures we humans have evolved to be [...]”

melhor do que outros na competição por recursos e, como resultado, certas características serão repassadas para a próxima geração, que de outra forma teria sido eliminada. (COTTINGHAM, 2003, p. 47; tradução nossa).⁶

Na ausência de uma perspectiva religiosa, não há nada que ligue a nossa natureza a um “ideal normativo do que é mais nobre e melhor dentro de nós” (COTTINGHAM, 2003, p. 71; tradução nossa).⁷ Não há nada que *devamos* realmente fazer. Há valores morais sem Deus, mas, neste cenário, nossos contingentes objetivos parecerão fúteis e carentes de real profundidade. Há propósitos com conteúdos adequados, mas não podemos dizer com seriedade que são *nossos* propósitos, que é nosso *papel* cumpri-los. Logo, é até possível, com algum esforço, ser bom se Deus não existir, mas nossas vidas ainda não teriam *sentido* da maneira relevante. Se “esse vasto vazio pálido, apropriadamente chamado ‘Espaço’, é todo o lar que temos, então nossa jornada, uma jornada do nada para o nada, corre o risco de parecer fútil” (COTTINGHAM, 2003, p. 34; tradução nossa).⁸ Se a jornada humana vai do nada em direção ao nada, então ela é em última análise destituída de sentido e valor. E, diante disso, alguém talvez diga: pois bem, a vida não tem mesmo sentido.

Há, contudo, algo mais aí; justamente pelo que foi exposto, não podemos entender o *senso de obrigação moral em nós* tomando como referência unicamente a seleção natural, a qual evidencia que desenvolvemos não somente tendências que apontam para, digamos, a cooperação e o altruísmo (que sem dúvidas foram úteis para a manutenção da espécie), mas também para o desejo de poder, egoísmo, agressão e crueldade (igualmente vantajosas). Existe, portanto, como que um hiato entre a noção de que “x é bom” e que “x *deve* ser feito”, isto é, de algo ser bom não decorre o senso de obrigação para que seja realizado: é bom, digamos, parabenizar as pessoas

⁶ “At the centre of the Darwinian approach, as commonly understood, is the thesis that man owes his origins to a purely accidental chain of essentially blind natural forces. For the crucial point about Darwinian natural selection is that it is not selection at all, in any normal sense. There is, on the Darwinian view, no choice or purposiveness whatever in the natural working of evolution, no picking out of any species of traits, no favouring in the strict sense of that term, but only an entirely impersonal process whereby, inevitably, some will do better than others in the competition for resources, and as a result certain traits will be passed on to the next generation, which would otherwise have been eliminated.”

⁷ “[...] instead, it has to embody a normative ideal of what is noblest and best within us.”

⁸ “If that vast blank emptiness, aptly named ‘Space’, is all the home we have, then our journey, a journey out of nothing and towards nothing, risks appearing futile [...]”

que conhecemos quando fazem aniversário, mas não estamos moralmente obrigados a isso. *Da bondade não se segue a normatividade*. Além disso, há os que se voltam até mesmo contra o que é moralmente bom em nome de valores supostamente mais elevados (quanto a isso, Cottingham menciona Nietzsche), mostrando que a *obrigação* que temos de agir de determinada forma não é algo ao qual somos *compelidos* a reconhecer pela mera lógica ou pelo exercício da razão (COTTINGHAM, 2014, p. 84). E, todavia, a maioria das pessoas *sente* em si a exigência da ação moral. Como explicá-lo?

O esclarecimento da origem desse sentimento está ligado a própria possibilidade de vivermos significativamente. O hiato entre “x é bom” e “x *deve* ser feito” é finalmente fechado justamente dentro de uma estrutura normativa que estabelece certas premissas sobre nossa natureza mais fundamental e sobre nosso propósito como humanidade. Ora, o teísmo cristão fornece tal estrutura normativa: “Se nós fomos criados por uma fonte que é em si mesma puro amor, se somos feitos nessa imagem, então nossa mais profunda realização residirá em tornar real esse amor em nossas vidas” (COTTINGHAM, 2014, p. 84; tradução nossa).⁹ Se o amor é o que está no *princípio* de toda a criação, também constitui o *objetivo* final do universo — quando aceitamos que o amor faz parte da própria matéria que *nos deu forma*, compreendemos também que só podemos nos realizar através dele (COTTINGHAM, 2014, p. 84). Em última instância, nos sentimos compelidos a agir moralmente não porque fomos *ordenados* ou *comandados* para tal, mas por compreendermos (ainda que inarticuladamente) que nossas vidas estão orientadas ao fim supremo do bem. Apenas um propósito deste tipo poderia conferir verdadeiramente sentido à vida, visto que diz respeito ao caráter fundamental da criação, às nossas origens. Nessa estrutura normativa, na qual se inserem também, por óbvio, as lições de Cristo, “as razões relevantes operam de modo a gerar uma chamada prioritária sobre nós” (COTTINGHAM, 2014, p. 84; tradução nossa).¹⁰

A partir disso, a própria noção de valor é ampliada, se reconfigura: aquilo que chamamos de “bom” só é de fato *valioso*, no grau necessário para trazer sentido, e compreendendo aqui algo que deve ser preservado, que devemos lutar para florescer em nós, nos outros e no mundo à nossa

⁹ “If we are created by a source that is itself pure love, if we are made in that image, then our deepest fulfilment will lie in realizing that love in our lives.”

¹⁰ “We need to see how the love-teaching of Christ fits into a normative framework where the relevant reasons operate so as to generate an overriding call upon us.”

volta, por estarmos inseridos nessa estrutura normativa oferecida pela visão religiosa de mundo e, em última instância, por Deus, mesmo, que faz com que *haja* um caminho a ser seguido, uma meta, um objetivo, e o *aponta*. Assim, a natureza de seres como nós aponta para uma condição que um Ser deseja que alcancemos — não um ser qualquer, mas um da maior benevolência concebível.

A resposta proporcionada pela religião “visa situar nossas vidas em um contexto que lhes proporcione significado e valor. Em vez do sentimento de sermos jogados em um mundo alienígena arbitrário onde nada fundamentalmente importa, ela oferece a esperança de que podemos encontrar um lar” (COTTINGHAM, 2003, p. 9; tradução nossa).¹¹ Através de Deus, teríamos uma razão genuína para estarmos aqui, um *propósito*, que não foi meramente inventado por nós, mas sim planejado por um ser *outro*, perfeito, de todo distinto do que somos. Nesse contexto oferecido pela visão religiosa de mundo, nós humanos vivemos em um universo que foi criado *para* alcançar uma ordem moral que corresponde aquilo que existe de mais nobre e melhor *em nós mesmos*, a nossa natureza fundamental. As coisas importam, o que fazemos *importa*, cada boa ação nossa contribui para que o universo chegue mais próximo de alcançar seu objetivo. O nosso próprio destino se harmoniza com e *se coaduna* ao destino do universo: “Nos termos religiosos tradicionais, ver nossas vidas como capazes de serem significativas é vê-las de algum modo como capazes de se conformar à verdadeira natureza do cosmos” (COTTINGHAM, 2003, p. 58; tradução nossa).¹² Haverá, acaso, visão mais bela, grandiosa e significativa acerca da existência que essa?

Se há pelo menos a possibilidade de uma interpretação religiosa da realidade, isso abriria um caminho para nossas vidas terem sentido em uma acepção forte que deixaria para trás as satisfações meramente locais de nossos desejos contingentes, ou a fantasia de que podemos de alguma forma criar nossos próprios valores. Proporcionaria um modelo de realização que situaria nosso destino humano dentro de uma estrutura moral duradoura. Longe de ser um acidente cósmico ou subproduto de forças cegas, nossas vidas seriam vistas

¹¹ “The religious answer [...] aims to locate our lives in a context that will provide them with significance and value. Instead of feeling thrown into a arbitrary alien world where nothing ultimately matters, it offers the hope that we can find a home.”

¹² “In traditional religious terms, to see our lives as capable of being meaningful is to see them as somehow to conform to the true nature of the cosmos.”

como tendo um propósito — o de nos sintonizar com uma ordem criativa que é inerentemente boa. Nossas respostas mais profundas seriam vistas como apontando-nos para tal objetivo, e nossa realização mais profunda a ser alcançada em perceber isso. (COTTINGHAM, 2003, p. 62; tradução nossa).¹³

A interpretação religiosa da realidade permite que nossas vidas tenham sentido em uma “acepção forte”. Cottingham não nega que existam usos mais modestos da expressão “sentido da vida”: uma pessoa que vive dedicada à sua paixão — digamos, pelo futebol — à gratificação sincera de torcer pelo seu time, sem dúvida alguma dirá (ou diria, se lhe perguntassem) que tal envolvimento dá sentido à sua vida. Mas se trata de uma acepção *fraca*: certamente, esse tipo de vida terá algum sentido para a própria pessoa que a vive. Entretanto, não levará à *verdadeira* realização. Igualmente, as pessoas estabelecem objetivos e projetos próprios ao longo da vida— conhecer o mundo, ser promovido, comprar um carro — mas, mesmo quando alcançados, não são capazes de conferir genuinamente sentido à vida.

De acordo com Cottingham, apenas Deus pode viabilizar o verdadeiro sentido, a verdadeira realização, pois somente Deus pode oferecer uma espécie de *foco normativo* sobre determinado tipo de vida — no caso, a vida moral —, surgindo com isso algo que de fato *devemos* fazer, mas não “devemos” meramente porque escolhemos ou achamos aquele caminho interessante, e sim por razões *profundas*, que dizem respeito à nossa natureza e a destinação do próprio universo. O sentimento de que devemos agir moralmente consegue encontrar fundamento a partir dessa visão religiosa de mundo, a qual confere um foco normativo sobre a vida moral que não pode estar coerentemente presente em uma concepção naturalista da realidade, promovendo o salto de “x é bom” para “x deve ser feito”.

Contudo, essa é realmente uma forma minimamente *válida* de enxergar o universo, à luz do que a ciência mostra? As palavras de Cottingham não refletem apenas uma visão romantizada e até nostálgica acerca da realidade, a

¹³ “If there is at least the possibility of a religious interpretation of reality, this would open a way for our lives to have meaning in a strong sense that would leave far behind mere local satisfactions of our contingent wants, or the fantasy that we can somehow create our own values. It would provide a model of fulfilment that would locate our human destiny within an enduring moral framework. So far from being a cosmic accident or by-product of blind forces, our lives would be seen as having a purpose — that of attuning ourselves to a creative order that is inherently good. Our deepest responses would be seen as pointing us toward such a goal, and our deepest fulfilment to be attained in realising it.”

qual, porém, se tornou obsoleta, desencantada? É importante para o filósofo abordar este ponto, pois estabelecer as *condições* de uma vida genuinamente significativa não implica que seja *possível* vivê-la. Para que uma concepção religiosa de mundo ofereça uma perspectiva minimamente verossímil e possível quanto ao sentido da vida, é imperativo que tal concepção não seja pelo menos *incompatível* com reconhecimento das verdades científicas.

A visão científica e a visão religiosa de mundo

Para Cottingham, é um grande erro pressupor que ciência e religião nutrem visões *a priori* incompatíveis sobre o sentido da vida, visto que, sobre este último, a ciência *nada pode falar*: seu trabalho consiste em descrever e explicar os fenômenos, estabelecendo princípios, e não em dizer o porquê de as coisas serem assim em última instância. Cientistas como Stephen Hawking até parecem ter a pretensão de que uma teoria unificada do universo, uma vez estabelecida, poderia dizer algo sobre o motivo pelo qual existimos. Todavia, tal teoria “apenas” (sem pretender diminuir a grandiosidade desse empreendimento) subsumiria a totalidade dos fenômenos observáveis no universo às leis mais elementares, de modo que permanece na obscuridade como isso iluminaria ou o que acrescentaria à questão sobre o *porquê*, sobre o sentido de tudo. Tendo isso em vista, Cottingham examina os pontos mais fundamentais nos quais está assentada a visão científica moderna do mundo, a fim de demonstrar que é perfeitamente viável a coexistência de religião e ciência, ou, em outros termos, que o caráter fundamental do mundo é compatível com uma interpretação teísta.

No centro da visão científica moderna está sem dúvidas o heliocentrismo, que retirou a Terra de sua posição privilegiada como centro do universo e colocou em seu lugar o sol. Ao propor tal modelo, Cottingham observa que a Revolução Copernicana indubitavelmente contribuiu para tornar o universo um lugar mais duro e frio aos nossos olhos. Contudo, do ponto de vista lógico,

não há razão para que a fé em um universo providencial e harmonioso não possa sobreviver ao rebaixamento da Terra de sua posição única. A doutrina teológica padrão, afinal, é que Deus é um ser infinito; então, presumivelmente, “derramando seu poder na criação”, pode-se esperar que ele crie um cosmo ilimitado contendo inumeráveis mundos. E uma vez que um ser infinitamente bom deve presumivelmente ter uma preocupação infinita por toda a sua criação — preocupação que se estende até mesmo à queda de um único

pardal — então o fato de a Terra ser apenas um dos incontáveis planetas que sustentam a vida não seria uma barreira lógica para o seu cuidado providencial envolvendo todos. (COTTINGHAM, 2003, pp. 36-37; tradução nossa).¹⁴

Não há qualquer contradição lógica entre a concepção moderna segundo a qual a Terra é apenas um entre incontáveis planetas e a fé em Deus. De igual modo, com relação ao Big Bang, a ideia de o universo ter se desenvolvido gradualmente desde um estado primário não parece estar em tensão com a possibilidade de uma providência divina por trás disso.

A ideia científica que mais parece ameaçar a viabilidade de uma visão religiosa da existência é geralmente reconhecida em outro canto, a saber, na teoria da evolução das espécies de Darwin, como se ambas estivessem em franco conflito. À medida que certos indivíduos se tornam mais bem-sucedidos na luta pela sobrevivência, suas características serão passadas adiante, em um processo natural movido sem propósito ou intenção. A teoria da evolução não ameaça, assim, a visão religiosa de mundo? Não do ponto de vista lógico, Cottingham sustenta; um sistema puramente mecânico pode perfeitamente coexistir com um sistema intencional. Naquele caso se trata de uma causalidade eficiente, e no outro, da causalidade final. Os eventos físicos podem refletir a vontade de um criador consciente. Na verdade, o filósofo vai mais longe, e afirma que mecanismos e propósitos podem conviver em um *mesmo sistema* — os estudos sobre o funcionamento de nosso próprio cérebro, em todo o caso, parecem apontar nessa direção. A teoria da evolução das espécies não parece vetar uma interpretação dos eventos físico-biológicos segundo a qual eles manifestariam os planos e o poder de Deus. (COTTINGHAM, 2003, p. 46). É uma extrapolação interpretativa, que transcende as conclusões *estritas* das ciências naturais, supor que, do fato do universo *material* não operar em seus próprios termos de maneira intencional, segue-se forçosamente que não há qualquer propósito e intencionalidade na existência como um todo.

¹⁴ “There is no reason why faith in a harmonious and providential universe cannot survive the demoting of the Earth from its unique position. The standard theological doctrine, after all, is that God is an infinite being; so presumably in ‘pouring forth his power in creation’ he might well be expected to create an unbounded cosmos containing innumerable worlds. And since an infinitely good being must presumably be supposed to have infinite concern for his whole creation – concern extending even to the fall of a single sparrow – then the fact that the Earth may be but one of countless planets supporting life would not be any logical bar to his providential care encompassing all.”

Ciência e religião não devem ser vistas como rivais, como se a religião oferecesse um “cenário alternativo” (COTTINGHAM, 2003, p. 46) sobre como as coisas aconteceram, incompatível com o quadro que a ciência apresenta. Em vez disso, à luz da explicação científica, deve ser examinado se é razoável interpretar tais eventos e processos como a manifestação do poder transcendente de Deus. Mas parece que precisamente aí reside o problema. Pois, como observa o próprio Cottingham, se por um lado “nenhuma das verdades científicas até agora mencionadas parece contar decisivamente contra tal interpretação” (2003, p. 47; tradução nossa)¹⁵ (isto é, contra a interpretação religiosa), elas também não apresentam nenhuma evidência ou razão que nos diga que “*devemos* supor que o universo físico é de fato uma manifestação da natureza divina” (2003, p. 48; tradução nossa).¹⁶

Ao contrário, analisando tudo em detalhes, talvez alguns estejam mais inclinados a *negar* que a natureza cega e impessoal possa ser pensada, razoavelmente, como reflexo e manifestação de Deus: a luta pela sobrevivência, o esforço para prolongar uma existência precária e efêmera, todo o sofrimento aí envolvido, e a morte e a extinção. O que permite supor um Deus benevolente e amoroso por trás deste cenário? Contudo, de acordo com Cottingham, é a visão básica que temos da realidade que direciona nosso olhar e filtra o modo pelo qual enxergamos a natureza, que pode ser vista sob uma luz de todo distinta. Especificamente, para aquele que crê, “o mundo inteiro fala de Deus. As grandes montanhas, o oceano revolto, as florestas verdejantes, o céu azul e o sol brilhante, amigos e família, o amor em suas muitas formas” (PLANTINGA APUD COTTINGHAM, 2003, p. 50; tradução nossa).¹⁷

O motivo pelo qual Deus, este ser moral e amoroso no mais alto grau, colocou suas criaturas racionais para viver no ambiente competitivo e perigoso da seleção natural talvez envolva o próprio fato de sermos imperfeitos: para seres como nós, um ambiente de estresse, esforço e luta é mais passível de impulsionar crescimento e aperfeiçoamento do que um de conforto e facilidades (COTTINGHAM, 2003, p. 53). É o próprio Cottingham quem levanta os questionamentos e os responde: mas então por que somos

¹⁵ “Equally, none of the scientific truths so far mentioned seem to count decisively against such an interpretation.”

¹⁶ “To be sure, no reason or evidence has so far been advanced to say why we *should* suppose that the physical universe is indeed a manifestation of a divine nature [...]”

¹⁷ “‘To the believer’ [...] ‘the intire world speaks of God. Great mountains, surging ocean, verdant forests, blue sky and bright Sunshine, friends and family, love in its many forms’.”

imperfeitos? Ora, Deus não poderia, logicamente falando, criar um ser *outro* e *perfeito*, pois este ser só poderia ser idêntico a Deus mesmo. Mas Deus, se realmente existe e é sumamente bom, não poderia ter nos criado *um pouco menos* imperfeitos? Ora, mas dentro da tradição religiosa cristã Deus de fato teria criado tais seres: os anjos.

Outra objeção no intuito de mostrar que o caráter do mundo não pode ser razoavelmente harmonizado com uma concepção religiosa da existência é a de que a quantidade e a exuberância de sofrimento presentes nela excedem muito o grau que poderia ser justificado no sentido de fomentar crescimento moral e espiritual (COTTINGHAM, 2003, p. 53). Por que não, Cottingham pergunta, um mundo com algum estresse e sofrimento, mas sem terremotos, maremotos, furacões, além das tantas doenças e epidemias que nos afligem e subtraem nossas vidas? Seguindo uma linha similar às respostas sobre nossa imperfeição, o filósofo faz uso da ideia leibniziana de “mal metafísico”: a ideia de um “mundo criado” já implica em uma *imperfeição original*. Tal imperfeição implica que o mundo material seja, por sua própria condição, um mundo decadente, de transformação, impermanência, instabilidade e dissolução. É contraditório pensar que Deus poderia criar um mundo material que não tivesse tais características, com as quais vem, inevitavelmente, o sofrimento.

Mas por que Deus não parou sua grandiosa criação antes? Na dimensão dos anjos, por exemplo, que está para além do mundo material e lhe é superior? Uma possível resposta invoca a ideia de um “poder criativo inexaurível de Deus que é ‘derramado’ na criação” (COTTINGHAM, 2003, p. 54; tradução nossa)¹⁸ (a isso se chama *princípio da plenitude*): Deus, em sua criatividade, continua indefinidamente sua criação, até chegar a mundos menores, e, finalmente, ao mundo material circunscrito no tempo e espaço.

Na perspectiva de Cottingham, é revelador que o cosmos tenha um caráter tal capaz de gerar seres capazes de admirar a beleza, que buscam a verdade e que precisam de (e podem oferecer) amor. O cosmos não é, nas palavras do filósofo, “inerentemente resistente a uma interpretação religiosa de seu significado” (COTTINGHAM, 2003, p. 62; tradução nossa).¹⁹ Nossa própria existência, enquanto seres capazes de elaborar tal interpretação, o evidencia. Contudo, apesar do filósofo ter mostrado que essa interpretação

¹⁸ “One response is an idea sometimes dubbed the ‘principle of plenitude’ – that God’s inexhaustible creative power is ‘poured forth’ in creation.”

¹⁹ “For it cannot, in any event, be claimed that the universe as disclosed by modern science [...] is *inherently resistant* to a religious interpretation of its significance.”

é possível, ele também reconhece que daí não se segue necessariamente que seja verdadeira, ou que tenhamos razões para agir como se fosse. De maneira similar, até podemos ter razões para aceitar que só Deus pode conferir, de forma genuína, sentido à vida, mas daí não se segue que tenhamos razões para agir como se Deus existisse. Deus pode ser uma condição necessária, mas que não pode ser cumprida; e, neste caso, a conclusão mais razoável a se chegar talvez é que, dadas essas condições, a vida não pode ter sentido.

Um novo modo de viver

Para apresentar uma saída a esse impasse, Cottingham retira o núcleo de seu argumento de Blaise Pascal, para o qual Deus transcende nossa capacidade de compreensão racional — logo, não podemos, por meio da razão, concluir se Deus existe ou não, ou o que é. No entanto, a vida religiosa, por ser hospitaleira a uma série de intuições e anseios profundos que possuímos, traz, claramente, grandes benefícios e vantagens, de modo que é *racional* aderir-lá.

Somos seres que desejam sentido, mas *não* como uma preferência aleatória que por acaso possuímos; nos é indigesto pensar que nossas vidas não constituem uma jornada inteligível, mas consistem apenas em “uma coisa maldita após a outra”, “um desvio sem objetivo” (COTTINGHAM, 2003, p. 32). Esse anseio por um “propósito maior”, por assim dizer, faz parte de nossa natureza e não pode, segundo Cottingham, ser plenamente satisfeito por meios seculares, tampouco deixado de lado. E não podemos criar, por nós mesmos, um sentido desse tipo. Há um abismo entre *o que somos* e *o que aspiramos ser*, e precisamente isso está na raiz do impulso espiritual (COTTINGHAM, 2003, p. 79). Somos seres finitos cujas aspirações *transcendem os limites de nossa finitude*, as quais, portanto, não poderiam ser satisfeitas pela ciência ou por qualquer outra maneira comum. Aqueles que acreditam na viabilidade de determinar as condições de uma vida significativa por meio de esforços meramente humanos estão a *fantasiar*, pois o fazem, de acordo com Cottingham, à revelia dos dois polos fundamentais em torno dos quais gira a existência humana: o das nossas origens e o de nossa destinação. Por nossas origens, estamos em uma situação similar à que os existencialistas descrevem, a saber, de vulnerabilidade e desamparo: nós não nos criamos, fomos jogados no mundo, em circunstâncias que não escolhemos e em seus aspectos fundamentais dependentes dessas mesmas circunstâncias para construir um futuro — e, mesmo superando traumas e determinações

inconscientes sobre nossa conduta e alcançando certa autonomia racional, nossos projetos e objetivos se destinam, em última instância, ao *nada*. Assim, “não podemos estar totalmente em paz, não podemos estar totalmente em casa no mundo” (COTTINGHAM, 2003, p. 78; tradução nossa)²⁰ — esse sentimento de não estarmos em casa, de não termos um lar, esse estranhamento e essa perda de familiaridade perante o mundo é o modo como Cottingham entende o conceito de *angústia* em Heidegger, e que também apresenta similaridades com o conceito de *absurdo* de Camus.

A única maneira de nos reconciliarmos com nossa condição e lançar uma ponte sobre o abismo, vivendo vidas com sentido é através do que, em termos religiosos, é chamado de *metanoia* — uma radical transformação interior, fazendo-nos como que renascer para uma vida mais rica e abundante. Este renascimento tem sido descrito de forma mais ou menos similar por religiões como o budismo, o judaísmo e o cristianismo: envolve se libertar dos apegos mundanos e voltar-se para o próprio coração e para as próprias ações, buscando o que verdadeiramente nutre a alma. O meio de se voltar para essa nova vida seria através de exercícios e práticas espirituais.

As práticas da espiritualidade são capazes de conferir sentido à vida em virtude do *comprometimento a um modo de viver* (COTTINGHAM, 2003, p. 90), no qual estão implicados quatro elementos fundamentais: a) ver a vida como um todo não como algo acidental, mas como um presente ou uma dádiva que nos foi concedida por um ser maximamente bom; b) ver a vida individual articulando-se, em seus momentos mais decisivos, em termos da escolha entre o bem e o mal; c) viver uma vida cujo padrão é organizado e ordenado por tradições de culto, que se refletem não apenas de tempos em tempos através dos assim chamados ritos de passagem (como o casamento), mas principalmente em hábitos individuais diários (a ideia é aristotélica: somos aquilo que fazemos regularmente; se nossos hábitos revelam quem somos, devemos, se queremos nos tornar certo tipo de pessoa, voltar-nos regularmente para certas práticas e formas de agir; precisamos ter, no caso, uma disciplina espiritual) que marcam o ritmo da vida, presentes no ato de acordar de manhã, de ir dormir e comer, por exemplo; presentes também na meditação, na reza, em certos cânticos; d) saber que, fundamentalmente, nossa vida se torna significativa através do *amor* — entendido como *doação*, e não como paixão ou desejo —, e não por meio da riqueza material ou

²⁰ “[...] we cannot wholly be at rest, we cannot be entirely at home in the world.”

do sucesso: ao se doar, o indivíduo se afasta de si, transcende a si mesmo (COTTINGHAM, 2003, p. 90), se aproximando dessa realidade mais elevada que é a própria causa de sua existência.

Para exemplificar e tornar mais palpáveis tais práticas espirituais, Cottingham fala²¹ do hábito de se sentar à mesa junto aos seus para comer. Esse hábito reflete o apreço pela sociabilidade e pela amizade, e o deleite pela beleza e pela ordem. Comer sem prestar atenção ao ato, como fazemos quando comemos em frente à televisão ou usando o celular, “desonra tanto o esforço humano para prepará-lo como as vidas das plantas e dos animais sacrificados em nosso nome” (KASS APUD COTTINGHAM, 2003, p. 97; tradução nossa).²² Além disso, ao sentarmo-nos à mesa para comer estamos nos nutrindo de e nos concentrando em coisas reais e genuínas: no nosso lar, nos amigos e familiares que estamos entretendo e cujos laços estreitam-se neste ato pela atenção que lhes dispensamos e que eles dispensam a nós. Oferecer uma reza ou benção antes da refeição reflete ainda o lugar que ocupamos com relação ao todo e promove, por conseguinte, uma “atitude apropriada diante do mundo” (COTTINGHAM, 2003, p. 97), já que nos colocamos em uma posição de humildade ao agradecer aquilo que nos foi ofertado, em vez de julgar que recebemos aquilo que nos é “devido”.

Alguém, com uma visão secular, talvez lançasse a objeção de que todos esses valores envolvidos no ato de comer podem ser compreendidos sem fazer referência a qualquer realidade espiritual, sem qualquer ritual ou gesto performático. No entanto, Cottingham argumenta que tais gestos não são vazios de significado, mas estão, ao contrário, imbuídos de grande carga simbólica, sendo veículos para profundas respostas emocionais e para a consciência reflexiva, sem os quais há o risco de não conseguirmos alcançar o verdadeiro significado e o valor do ato em questão. As práticas da espiritualidade não podem ser reduzidas a uma análise cognitiva, visto que geram uma ressonância “para a qual simplesmente não há analogia na linguagem seca do racionalismo científico” (COTTINGHAM, 2003, p. 98; tradução nossa)²³ ou na ética secular.

²¹ As observações de Cottingham quanto a isso tem como referência a obra *The hungry soul: eating and the perfecting of our nature*, de L.R. Kass.

²² “Wolfing down food dishonours both the human effort to prepare it, and the lives of those plants and animals sacrificed on our behalf...”

²³ “[...] the practices of spirituality generate a resonance, an depth of response, for which there is simply no analogue in the dry language of scientific rationalism [...]”

Apesar de haver exceções, Cottingham entende que um elemento comum à maioria das formas de espiritualidade é a tentativa de nos afastar de nossas preocupações habituais e mundanas, preparando-nos, por meio de uma série de exercícios e práticas espirituais específicas, para nos focarmos e concentrarmos em algo que o filósofo caracteriza como sendo, a um só tempo, “extraordinariamente simples” e “misterioso”: no aqui e agora, neste ponto calmo e imóvel do mundo que incessantemente gira e se move, em “nossa presença aqui, neste momento”. Com isso, começamos a experimentar “a maravilha crua da existência” e sentir a vida como “uma benção e uma dádiva que nunca poderemos entender totalmente” (COTTINGHAM, 2003, p. 83). Esses exercícios espirituais consistem, enfim, em um retorno para o eu, a fim de liberá-lo de um estado de alienação. Uma vez liberto, o eu que emerge daí não será mais o egoísta, movido por paixões particulares, mas sim o eu moral e voltado para a contemplação, para a virtude, para um estilo de vida simples e para a felicidade que há em simplesmente *estar aqui*, em *existir*. O modo de vida religioso traz, assim, bens que lhe são *intrínsecos*.

Além disso, se o cosmos, em sua natureza mais íntima, tende para o bem, então podemos agir com a esperança de seu triunfo final. Ao mesmo tempo, porém, o valor de persistir no bem não está calcado no sucesso entendido em termos de desfecho. O valor está justamente em acreditar no poder do bem e agir corretamente *mesmo* com a possibilidade *muito palpável* do fracasso, da perda de status e posição. É “eticamente repugnante” (COTTINGHAM, 2003, p. 69) a ideia de medir o sentido de uma atividade em termos de sucesso ou fracasso de determinado projeto, dado que converteria a possibilidade de viver significativamente em algo que depende, em parte considerável, da sorte, de certa loteria que, no caso, privilegia desde já os afortunados, os de boa saúde, os que possuem mais recursos. Uma vida com sentido é mensurada, ao contrário, para Cottingham, não em termos de *conquistas*, mas sim de *orientação moral adequada*.

Traçando paralelos entre as visões aristotélica e cristã da condição humana, Cottingham mostra que, em ambas, a realização dessa condição diz respeito ao florescimento máximo de várias capacidades, incluindo aspectos intelectuais, emocionais e morais. Mas, na concepção aristotélica (ou, se quisermos, em uma visão puramente naturalista), a possibilidade de desenvolvimento dessas capacidades dependerá do contexto contingente do nascimento, do ambiente, da educação recebida; dentro deste quadro, a excelência estaria reservada para uma minoria. Aqui reside, precisamente, a

diferença crucial que separaria a visão aristotélica da cristã: no cristianismo, há um Deus amoroso que não demonstra favoritismo (COTTINGHAM, 2014, p. 124). Levar uma vida com sentido é uma possibilidade aberta a todos, independentemente de status ou condição social: o essencial, para tanto, reside na atitude de *voltar-se para o bem*. Posto isso, verifica-se que a existência de uma vida após a morte do corpo físico *não* é um elemento crucial para que *esta* vida seja significativa. Cottingham observa que muitos dos críticos da religião simplificam demasiadamente a doutrina, como se tudo se resumisse a alcançar a vida eterna, e nesse contexto ela se torna, sem dúvidas, facilmente atacável. Ao contrário, para o filósofo, o sentido e a redenção podem ser encontrados no mundo em que vivemos, mesmo que não haja um “reino dos céus”: o propósito último de nossas vidas reside no amor, que envolve doação e auto sacrifício. (COTTINGHAM, 2014, p. 129).

O que Cottingham defende, mais precisamente, é que somos capazes de despertar para a mentalidade religiosa (em última instância, que podemos ser religiosos) aderindo aos *exercícios* e a *práticas* espirituais que derivam basicamente da tradição cristã, não sendo necessário ter como *background* uma elaborada estrutura teórica em termos filosóficos, metafísicos ou teológicos, ou assentir a certos dogmas ou doutrinas de uma religião institucionalizada. Por outro lado, ainda que o assentimento a dogmas e proposições teológicas não seja o elemento central da religiosidade, por certo há um pressuposto teórico forte que subjaz a esse modo de vida proposto: o de que Deus existe, e que nutre uma relação conosco análoga a de um pai com os filhos (COTTINGHAM, 2003, p. 92) — já que, para todos os efeitos, seguindo as reflexões de Nozick, alguém poderia imaginar um Deus sádico, ou um Deus que é como uma criança brincando etc. E precisamente aí se encontra, novamente, a dificuldade para os que se sentem atraídos pelo modo de vida descrito: como, sem evidências suficientes, subscrever tais ideias? Ainda que benéficas, como aderir a essas crenças, diante da incerteza teórica quanto à existência de Deus?

Ora, precisamente: tornando os exercícios espirituais um *hábito*; com o tempo, essa prática gerará gradualmente em nós a *aceitação* e *adoção* da visão religiosa por meio do treinamento de nossas emoções (COTTINGHAM, 2003, p. 94). Nesse sentido, a prática antecederia a própria crença que a sustenta: ao agir *como se* acreditássemos, nossas emoções vão sendo lapidadas e treinadas, até que começaremos *realmente* a acreditar. A prática despertará, como que naturalmente, a mentalidade religiosa. E isso não é obliterar a

razão, uma vez que a vida espiritual traz benefícios, o que conta como um argumento racional para que a abracemos.

Um ponto da argumentação de Pascal é que a religião diz respeito mais às nossas paixões ou emoções do que ao intelecto. Cottingham menciona Wittgenstein como um herdeiro da abordagem pascaliana, para o qual a religião envolveria uma atitude ou comprometimento passional diante da vida, muito mais do que o assentimento racional a certas doutrinas e proposições teológicas. O acolhimento habitual de certas práticas e exercícios espirituais gera o tal comprometimento passional do qual fala Wittgenstein e que dispensa “a necessidade de convicção racional prévia” (COTTINGHAM, 2003, p. 96). Desse modo, não precisamos nos preocupar em demasia com o fato de a religião transcender o domínio do que pode ser conhecido racionalmente.

Em suma, Cottingham tenciona mostrar que

[...] as práticas espirituais expressam uma resposta existencial e moral ao dilema humano que pode ser plausivelmente reconhecida como benéfica para aqueles que as empreendem; e dado que tais respostas podem ser adequadamente desenvolvidas somente dentro do contexto do comprometimento passional à forma relevante de vida, faz sentido seguir o caminho pascaliano, correr o risco, e gradualmente se iniciar nas práticas relevantes, ao invés de permanecer fora em uma postura insatisfeita de indiferença cognitiva desapaixonada. (COTTINGHAM, 2003, pp. 96-97; tradução nossa).²⁴

É preferível apostar pelo caminho da espiritualidade, mesmo que inicialmente a fé *não* esteja presente, e assim comprometer-se apaixonadamente com a vida, do que permanecer na postura um tanto niilista daquele que, sem a convicção racionalmente sustentada, vive na insatisfação e afastado daquilo que pode genuinamente trazer sentido à existência.

Apesar de dispensar a crença neste momento inicial, seria um erro inferir daí que a fé ocupa uma posição subalterna em Cottingham: na realidade, é imprescindível que seres frágeis como nós nutram *fé*, que tenham uma *mentalidade religiosa* ou “quase”. Tal mentalidade imbuí tais indivíduos frágeis da resiliência e da força de que necessitam para persistir no caminho

²⁴ “[...] spiritual practices express an existential and a moral response to the human predicament that can plausibly be recognised as beneficial for those who undertake them; and given that such responses can be properly developed only within the context of passionate commitment to the relevant form of life, it makes sense to go the Pascalian route, take the risk, and gradually initiate oneself into the relevant practices, rather than remaining outside in an unsatisfied stance of dispassionate cognitive aloofness.”

de uma existência verdadeiramente plena e significativa. Essa resolução e confiança estão perdidas se acreditarmos que a natureza última da realidade não tende em acepção alguma para o bem; se acharmos que nada sustenta a esperança de que o bem triunfará sobre o mal; se a busca pelo bem não nos parecer mais que uma disposição frágil e temporária de certos integrantes de certa espécie. Além disso, a fragilidade de nossa condição, a vulnerabilidade e efemeridade de todas as conquistas e sucessos e de nós mesmos, a possibilidade sempre presente do fracasso completo, as dificuldades e obstáculos interpostos em nossos esforços faz com que precisemos de uma força tal para buscar uma vida moral e significativa que não consegue se amparar apenas por meios racionais.

Não podemos criar nossos próprios valores, e não podemos alcançar o sentido apenas inventando objetivos próprios; a realização de nossa natureza depende do cultivo sistemático de nossas capacidades humanas de admiração e deleite na beleza do mundo, e do desenvolvimento de nossas sensibilidades morais para compaixão, simpatia e diálogo racional com o outro. No entanto, devido à fragilidade da nossa condição humana, precisamos de mais do que uma determinação racional para nos orientarmos para o bem. Precisamos ser sustentados por uma fé na resiliência final do bem; precisamos viver na luz da esperança. (COTTINGHAM, 2003, p. 104; tradução nossa).²⁵

Ainda que indiretamente, Cottingham parece estar apontando uma resposta para aquelas filosofias naturalistas que entendem que podemos levar vidas morais e plenamente satisfatórias na ausência de uma visão religiosa da realidade. É demasiado irreal (exceto, o filósofo observa não sem ironia, para o mais distinto dos super-homens nietzschiano) esperar que embarquemos em uma viagem tão dura quanto essa sem razões para esperar por ventos justos, sem nada para nos ajudar além dos nossos próprios parcos recursos (COTTINGHAM, 2003, p. 70). Apesar de encontrar muitos problemas nessa tentativa, não é que Cottingham negue categoricamente a possibilidade de levarmos uma vida boa e moral de uma maneira inteiramente secular.

²⁵ “We cannot create our own values, and we cannot achieve meaning just by inventing goals of our own; the fulfilment of our nature depends on the systematic cultivation of our human capacities for wonder and delight in the beauty of the world, and the development of our moral sensibilities for compassion, sympathy and rational dialogue with other. Yet, because of the fragility of our human condition, we need more than a rational determination to orient ourselves towards the good. We need to be sustained by a faith in the ultimate resilience of the good; we need to live in the light of hope.”

Sem dúvidas, é possível, ao menos “logicamente possível”; no entanto, tal expressão, que alguns filósofos usam muito,

é frequentemente usada de uma maneira que mais se delicia com a refutação traiçoeira do que oferece alternativas sérias ao que está sendo proposto. É logicamente possível, como observou Hume, que o sol não se levante amanhã. O que estamos perguntando não é o que é teoricamente concebível, mas o que é provável, na expressão de Aristóteles, ser «verdadeiro para a maior parte». Sem dúvida que teoricamente poderia haver um ser humano que fosse naturalmente tão claro em percepção intelectual, e tão firme na vontade, que não precisasse de uma viagem dolorosa e exigente de autodescoberta, e que não precisasse de nenhuma disciplina de apoio à *askesis* espiritual a fim de alcançar a integridade na vida moral. Mas para a maioria dos seres humanos o conselho de Descartes mencionado na segunda epígrafe deste capítulo é muito mais ressonante: nós precisamos reconhecer a fraqueza de nossa natureza. (COTTINGHAM, 2005, p. 148; tradução nossa).²⁶

Logicamente possível, mas, de todo modo, bastante improvável. Cottingham parece, assim, reforçar seu ponto de vista sob diferentes níveis: em primeiro lugar, defendendo que o sentido realmente relevante para trazer plenitude à existência só pode ser encontrado com Deus; mas, acaso alguém sustente que não precisa de um sentido desse tipo, que pode viver de forma perfeitamente satisfatória e moral em um universo que não conta com Deus, ora, mesmo assim, Cottingham apresenta o problema da fragilidade da bondade diante da condição humana no mundo. A “fraqueza de nossa natureza” tornaria tal empreendimento hercúleo viável somente para raros indivíduos de exceção. Temos razões profundas para querer que Deus exista, e se esse Deus bom, tal como o cristianismo expõe, pode existir em um mundo esclarecido à luz da ciência, por que não acreditar, por que não apostar? Ao mesmo tempo, conforme verificado, Cottingham tentou demonstrar que não

²⁶ “But that weasel-phrase of the philosophers ‘logically possible’ is often used in a way that delights in quibbling refutation rather than offering serious alternatives to what is being proposed. It is logically possible, as Hume observed, that the sun will not rise tomorrow. What we are asking is not what is theoretically conceivable but what is likely, in Aristotle’s phrase, to be ‘true for the most part’. No doubt there could theoretically be a human being who was naturally so clear in intellectual perception, and so steadfast in will, that they needed no painful and exacting voyage in self-discovery, and no supporting discipline of spiritual *askesis* in order to achieve integrity in the moral life. But for most human beings the advice of Descartes referred to in the second epigraph of this chapter is much more sound: we must acknowledge the weakness of our nature.”

se trata somente de acreditar por ser “vantajoso” acreditar: por que tantos de nós possuem esses anseios que “transcendem os limites de nossa finitude”? Por que nos sentimos profundamente vinculados à necessidade de agir moralmente? A visão religiosa de mundo, tal como entendida pelo filósofo, é hospitaleira a essas necessidades e anseios, e consegue gerar explicações no sentido de justificá-las razoável e, principalmente, positivamente. — Isto é, tal visão carrega consigo a ideia de que nossas expectativas *não* se constituem como mera quimera de nossa razão e imaginação, como uma fantasia bela, porém tola e infantil.

Conclusão

As práticas e exercícios espirituais nos treinariam para sermos sistematicamente responsivos a valores como a verdade, a beleza e, principalmente, a bondade. Ainda que alguns indivíduos de exceção não precisem de tais disciplinas para serem responsivos a tais valores, para a esmagadora maioria esse caminho permaneceria problemático. E os problemas dizem respeito ao que já foi mencionado: a nossa condição de fragilidade e vulnerabilidade faz com que não possamos nos basear somente na razão para persistir nesses valores.

Porém, os valores morais ganham clara centralidade frente a outros dentro da perspectiva de Cottingham. Isso é explicado pela nossa natureza, criada por Deus. Amor e bem estão intimamente conectados em sua filosofia: amor é desejo de união, implicando uma integração profunda de duas partes, *que convergem para os mesmos fins*. O desejo de se unir a Deus, refletido em uma atitude de submissão amorosa, nada mais é do que o desejo de união com o próprio Bem, o qual nós temos, portanto, “razão suprema e inequívoca para buscar” (COTTINGHAM, 2014, p. 129). E, se o universo foi criado para realizar o fim supremo do bem, então o impulso fundamental de nossa natureza se coaduna com o objetivo final do cosmos. O filósofo postula, destarte, uma harmonia ideal entre homem, mundo e Deus.

Com isso, Cottingham consegue responder às críticas de Nozick e Baier expostas no começo. Com relação a Baier, dentro da concepção de Cottingham simplesmente não faz sentido colocar as coisas em termos de “submissão” a um propósito “alheio” (o que, seja lembrado, degradaria nossa dignidade e autonomia), visto que, no caso do teísmo cristão, não buscaríamos em absoluto um propósito *alheio* que nos foi imposto por uma autoridade *estrangeira*. Não é em virtude de um comando ou ordem que

somos responsivos a determinados valores e nos sentimos compelidos a agir moralmente, mas por um desdobramento de nossa natureza mesma, pois fomos criados à imagem de Deus. E porque Deus é esse ser de suprema sabedoria, amor e bondade, é razoável que a forma pela qual nossas ações são avaliadas por esse ser tenham, para nós, importância máxima. Isto é: temos *razões* para tentar cumprir o propósito de Deus. O que, neste ponto, responde também a Nozick, que questionou justamente como os propósitos e planos de Deus poderiam ter algum significado para nós. Certamente, não há evidências racionais da existência de Deus e é impossível negar categoricamente que Deus, mesmo existindo, seja uma “criança sádica”, mas temos todas as razões para arriscar e *apostar* que Deus existe e *não é* uma criança sádica ou um esquizofrênico.

Por fim, cabe traçar uma distinção essencial: Pascal identifica os benefícios da vida religiosa à recompensa prometida nos céus após a morte do corpo físico. Cottingham, ao contrário, em *On the meaning of life*,²⁷ concentra-se nos bens intrínsecos a esse modo de viver: “o cuidado da alma, a tranquilidade da mente, a libertação das falsas buscas do egoísmo e do ganho material, uma consciência mais próxima do mistério da vida, uma afirmação de sua profundidade e suas bênçãos” (2003, p. 95; tradução nossa).²⁸ Para Cottingham, portanto, o sentido *depende* da transcendência, mas é encontrado *nesta* existência.

Referências

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília. Ed. Universidade de Brasília, 1997.

ATHANASSOULIS, Nafsika.; VICE, Samantha (Ed.). **The moral life**: essays in honour of John Cottingham. New York: Palgrave Macmillan, 2008.

²⁷ Em *Philosophy of religion*, Cottingham enfatiza como, mesmo na ausência de imortalidade pessoal nossas vidas podem ter sentido, *dado que* o que fazemos fica eternamente guardado e se faz presente na mente de Deus, isto é, as ações humanas ganham a marca da eternidade. Ainda que essa ideia, por si só, não esteja em conflito com a perspectiva defendida em *On the meaning of life*, parece que Cottingham passa, em alguns momentos, a conferir mais peso a este aspecto para a questão do sentido da vida do que aquele exposto em *On the meaning of life*, no qual a ênfase recai muito mais, de fato, nos bens intrínsecos ao modo de viver religioso.

²⁸ “[...] the care of the soul, tranquillity of mind, release from the false pursuits of egoism and material gain, a closer awareness of the mystery of life, an affirmation of its profundity and its blessings.”

BAIER, Kurt. O sentido da vida. In: MURCHO, Desidério (Org.). **Viver para quê?** - Ensaios sobre o sentido da vida. Lisboa: Dinalivro, 2009.

CAMUS, Albert. **O mito de Sísifo**. Trad. Ari Roitman e Paulina Watch. 3. Ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.

COTTINGHAM, John. **On the meaning of life**. London: Routledge, 2003.

COTTINGHAM, John. **Philosophy of religion: towards a more human approach**. New York: Cambridge University Press, 2014.

COTTINGHAM, John. **The spiritual dimension: religion, philosophy and human value**. New York: Cambridge University Press, 2005.

CRISP, Roger. Meaning, morality, and religion. In: ATHANASSOULIS, Nafsika.; VICE, Samantha (Ed.). **The moral life: essays in honour of John Cottingham**. New York: Palgrave Macmillan, 2008, pp. 167-183.

MURCHO, Desidério (Org.). **Viver para quê?** - Ensaios sobre o sentido da vida. Lisboa: Dinalivro, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NOZICK, Robert. **Philosophical Explanations**. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Trad. Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SARTRE, Jean Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Petrópolis: Vozes, 2014.

TAYLOR, Richard. The meaning of life. In: **Good and Evil**. New York: Macmillan Publishing Co., 1970.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus logico-philosophicus**. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. 2. ed. São Paulo: EdUSP, 1991.

Submetido em: 19-3-2020

Aceito em: 14-8-2020