

Recebido em: 08/02/2022

Aprovado em: 08/04/2022

Publicado em: 03/05/2022

DA VALIDADE PSICOLÓGICA DO PROBLEMA DO SENTIDO DA VIDA EM RAYMOND MARTIN

PSYCHOLOGICAL VALIDITY OF THE PROBLEM OF THE MEANING OF LIFE IN RAYMOND MARTIN

Anamar Moncavo Oliveira¹
(anamarmoncavo@gmail.com)

Resumo: No texto *A fast car and a good woman* (1993), Raymond Martin questiona a real importância, do ponto de vista psicológico, do problema do sentido da vida para o indivíduo que o formula: será o problema filosófico o que de fato o preocupa? Isto é, questões concernentes ao propósito do viver ou à existência de valores objetivos que poderiam servir como base para uma vida significativa? Ou tal preocupação, expressa de maneira tão altiva e pomposa, na realidade se resumiria a uma insatisfação quanto à vida desse indivíduo em particular, e, portanto, passível de solução prática? Apresentaremos o pensamento de Martin — ignorado até agora no debate analítico contemporâneo — e o discutiremos criticamente, mostrando que ele *não* consegue sustentar satisfatoriamente todos os pontos de seu raciocínio. Ainda assim, através dessa discussão um novo horizonte parece se abrir para o debate sobre o sentido da vida.

Palavras-chave: Sentido da vida. Felicidade. Satisfação. Psicologia.

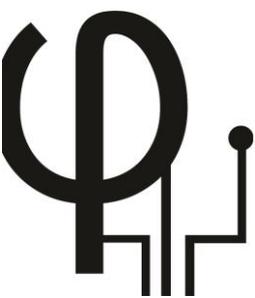
Abstract: In the article *A fast car and a good woman* (1993) Raymond Martin questions the real importance, from a psychological point of view, of the problem of the meaning of life for the individual who formulates it: is it the speculative philosophical problem that really concerns him? That is, questions concerning the purpose or the existence of objective values that can serve as a basis for a meaningful life? Or does such a problem, expressed so haughtily and pompously, actually comes down to a dissatisfaction that one feels about one's own life, and therefore capable of a practical solution? We will present Martin's thought — undiscussed so far in the context of contemporary analytical debate — and critically discuss it, showing that Martin cannot satisfactorily sustain all points defended. Even so, through this discussion a new horizon seems to open up for the debate about the meaning of life.

Keywords: Meaning of life. Happiness. Satisfaction. Psychology.

¹ Doutora em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Mestra em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Graduada em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Professora efetiva de Filosofia do Colégio Pedro II.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7108362302797416>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7857-247X>.



INTRODUÇÃO

No artigo *Os sentidos das vidas*, Susan Wolf – a filósofa mais representativa e como que a porta-voz da corrente de maior peso² no debate atual, que se desdobra no interior da filosofia analítica, sobre o sentido da vida – fala da busca humana por sentido como uma evidência empírica:

Jornais, revistas, manuais de autoajuda estão repletos de ensaios sobre como encontrar sentido para sua vida; sermões e terapias são construídos sobre o truísmo de que a felicidade não é apenas uma questão de conforto material, ou prazer sensual, mas também de um tipo mais profundo de realização. Embora os filósofos até hoje tenham tido relativamente pouco a dizer sobre o que dá sentido às vidas individuais, referências de passagem podem ser encontradas em toda a literatura; é geralmente reconhecido como algo inteligível e apropriado de se querer na vida. Na verdade, seria tolo pensar o contrário. (WOLF, 2007, pp. 837-838, tradução nossa)³

Wolf sustenta que o desejo por sentido corresponde a uma necessidade humana profunda, de tal modo que, aparentemente, não considerariamos apenas *aceitável* que as pessoas procurem-no, mas sim, algo com o qual todos *deveriam* se preocupar, sendo verdadeiramente “perturbador” ou “lamentável” encontrar quem não se angustie com isso: “Nós não achamos que seja meramente *aceitável* as pessoas quererem sentido em suas vidas – como é aceitável as pessoas gostarem de música country ou se interessarem por patinação artística. Nós achamos que as pessoas deveriam positivamente se importar em ter vidas significativas.” (WOLF, 2007, p. 842, tradução nossa).

Na discussão sobre o sentido da vida, tal posição está, certamente, longe de se constituir como exceção. Apesar de todas as divergências entre as distintas correntes teóricas no debate analítico contemporâneo, parece haver um ponto de esmagadora convergência, a saber, a admissão tácita de uma ideia que pode ser aproximadamente sintetizada nos seguintes termos: é essencial que nos preocupemos em viver uma vida com sentido; a busca pelo sentido da vida responde a uma necessidade humana profunda, um anseio talvez universal; ou, ao menos, trata-se de uma preocupação legítima que todo ser racional e reflexivo (se não tem) deveria ter. Em suma, em torno do problema, desde suas origens, a discussão que permaneceu intocada foi a da sua própria *centralidade e importância*.

² A saber, o naturalismo objetivista, segundo o qual 1) a possibilidade de viver uma vida com sentido *não* depende da existência de uma realidade espiritual e 2) existem valores objetivos, e ao nos conectarmos e fomentarmos tais valores nossa vida pode ter objetivamente sentido.

³ Todas as traduções aqui foram realizadas e são de inteira responsabilidade da autora.

Contudo, as reflexões de Raymond Martin parecem ameaçar a percepção segundo a qual o problema do sentido seria assim tão importante. Apesar de sua pesquisa se concentrar principalmente na filosofia da história e no problema da identidade pessoal, no breve texto *A fast car and a good woman* (1993)⁴ o filósofo defende uma visão pouco usual, partindo de uma indagação fundamental: *até que ponto o problema filosófico do sentido da vida é genuíno do ponto de vista psicológico?* Estabelecendo uma distinção entre o problema do sentido da vida e o problema da vida, Martin posiciona-se negativamente no tocante à questão sobre se a problemática do sentido da vida é capaz de gerar uma urgência psicológica genuína, no indivíduo que a formula, para sua resolução.

A ausência de debate na literatura filosófica em torno da perspectiva exposta por Martin, apesar de talvez em parte explicada pela brevíssima abordagem do próprio autor, certamente não se justifica se considerarmos suas possíveis implicações filosóficas – que, por óbvio, só podem ser deduzidas sob a condição de nos debruçarmos sobre suas ideias, lhes lançando um olhar atento e detido. Desta forma, a tarefa consistirá, de início, em tornar inteligível o questionamento e a resposta dada por Martin. Nesse processo, ele dialogará criticamente com diferentes autores (como Thomas Nagel, Richard Taylor e Tolstói). Em alguns casos, nós promoveremos essa aproximação (com Camus e Clarice Lispector, por exemplo) para enriquecer a discussão. Em seguida, levantaremos duas grandes objeções à sua teoria, uma das quais abalará seu próprio cerne. A partir disso, será possível vislumbrar o desafio que se abre – o qual ainda não foi apropriadamente conhecido, identificado e sopesado – para a discussão sobre o sentido da vida na atualidade.

1 O PROBLEMA DO SENTIDO DA VIDA E O PROBLEMA DA VIDA

De acordo com Raymond Martin, o problema do sentido da vida consiste, mais exatamente, no questionamento sobre *se e sob que condições* nossas vidas podem valer a pena ser vividas. Geralmente, aponta, suspeitamos que a vida “não vale a pena” em situações de crise e de sofrimento, servindo como ensejo para as questões sobre o sentido da vida. Entretanto, talvez o equívoco esteja precisamente aí, pois tais situações lançam um desafio que é muito mais de ordem prática do que filosófica, concernente a como lidar com o sofrimento (seja o aceitando, evitando ou superando). Martin afirma que, uma vez resolvido isto, parece que

⁴ Capítulo do livro *The experience of philosophy*, de Raymond Martin e Daniel Kolak.

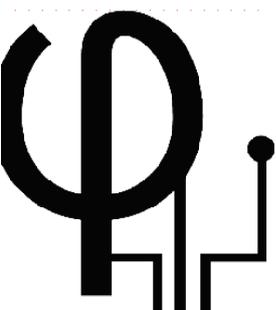
as dificuldades propriamente filosóficas tendem a desaparecer ou, no mínimo, serem postas de lado como mera curiosidade, como um luxo capaz certamente de nos distrair, mas não verdadeiramente de abalar ou perturbar-nos o espírito. O que se depreende daí é o seguinte: para se constituir como uma problemática propriamente filosófica, a questão pelo sentido – ou, em outros termos, a questão pelas condições para que uma vida valha a pena ser vivida – não pode se resumir em um desafio de ordem prática, mas deve-se configurar como um desafio especulativo.

A partir disso, Martin distingue o *problema do sentido da vida* do *problema da vida*:

[O problema do sentido da vida] Diz respeito, por exemplo, a questões especulativas como se há um propósito ou padrão primordial para a vida humana como um todo que confere sentido às nossas vidas individuais, e se há uma fonte objetiva de valor para nossas vidas. O problema da vida, por outro lado, é a questão prática de como viver nossas vidas de modo que elas possam valer a pena de ser vividas tanto quanto podem ser. Claramente o problema da vida é mais importante. (MARTIN, 1993, p. 589, tradução nossa)

Se aquilo que as pessoas chamam de “problema do sentido da vida” se resumir à questão prática de *como* viver a vida de maneira que valha a pena, então, na realidade, estamos falando de um problema (prático) vital, do problema da vida, e não do seu sentido propriamente. O que Martin tenta mostrar é que, rigorosamente, o problema do sentido da vida deve dizer respeito à determinadas questões de ordem especulativa, como “há um propósito para a vida humana como um todo?” e “há algo capaz de conferir objetivamente valor às nossas vidas?”. Mas é daí, propriamente, que surge a dúvida: pode a necessidade de responder de maneira específica a essas questões especulativas se tornar uma *condição* para que a vida valha a pena ser vivida? Isto é, pode a questão filosófica (de ordem teórica, como dito) adquirir uma independência e dominância tais que se torne um problema psicologicamente urgente *mesmo quando solucionamos o problema da vida*? Pode alguém que vive uma vida subjetivamente satisfatória (que, simplificadamente, a julgue boa) se sentir *genuinamente* perturbado por tais questões especulativas, a tal ponto que deixe de sentir a vida como subjetivamente satisfatória? Será que existem aqueles que, sem a resposta para questionamentos filosóficos relativos ao sentido, não conseguirão viver bem? Caso a resposta seja positiva, é de se supor eles *não* precisariam do estímulo de situações emocionalmente críticas para problematizarem o sentido da vida.

Conforme Martin assinala, Thomas Nagel entende que as questões sobre o sentido e o absurdo da vida que afloram exclusivamente quando e porque as “coisas vão mal” não são verdadeiramente filosóficas, dado que não se configurariam como desafios para o



pensamento e, sim, desafios de ordem prática. A seguir, Nagel aponta como a percepção da falta de sentido da vida (o absurdo) é capaz de surgir por “razões comuns” que dizem respeito às circunstâncias particulares em que alguém se encontra, sem que haja alguma questão filosófica séria em jogo realmente:

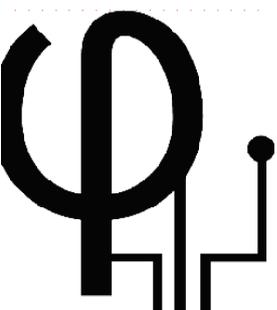
As vidas de muitas pessoas são absurdas, temporária ou permanentemente, por razões comuns que têm que ver com as suas ambições, circunstâncias e relações pessoais. Se há uma acepção filosófica de absurdo, contudo, tem de emergir da percepção de algo universal – um qualquer aspecto no qual a pretensão e a realidade inevitavelmente colidam, seja qual for a pessoa. (NAGEL, 2009, p. 142)

Nagel traça uma distinção entre duas acepções principais segundo as quais podemos questionar (e negar) o sentido da vida como um todo, apontando como ambas seguem por caminhos distintos: o *absurdo*, do ponto de vista rigorosamente filosófico, é resultado de uma colisão entre certas expectativas (que todas as pessoas possuiriam indistintamente) e realidade, não se confundindo com uma ordem de preocupações que dizem respeito às nossas “ambições, circunstâncias e relações pessoais”. Seguindo esse raciocínio, poderíamos levantar o problema filosófico do sentido da vida, e sentirmo-nos profundamente abalados por ele, mesmo quando, com relação a nossas circunstâncias particulares de vida, as coisas correm perfeitamente bem.

Pelas palavras de Desidério Murcho, que compartilha da mesma visão fundamental:

Como foi referido, quando o problema do sentido da vida surge apenas porque a nossa vida corre mal e nos sentimos profundamente infelizes, não estamos ainda a formular o problema filosófico do sentido da vida; estamos apenas infelizes e à procura de uma saída para a situação difícil em que nos encontramos. Mas quando, como Tolstói, temos todas as condições óbvias para sermos felizes mas nos sentimos inquietos com o sentido da vida, isso poderá significar algo mais profundo: estamos a pôr em causa o valor da nossa própria felicidade. ‘Muito bem’, poderemos dizer para conosco, ‘sou feliz – mas que importância tem isso?’ (MURCHO, 2009, p. 23)

Segundo esses autores, o *problema filosófico* do sentido da vida não se confunde com o da felicidade, pois quem se pergunta sobre isso somente quando as coisas vão mal na realidade não está levantando um problema para o pensamento mesmo, apenas traduzindo de forma um tanto quanto mal encaminhada a preocupação (de ordem prática) de sair da situação de sofrimento na qual se encontra. Isso se comprova pelo fato de existirem aqueles que, por outro lado, questionam o sentido da própria vida *mesmo quando tudo o mais lhes corre bem*, e



tal questionamento assume a forma, segundo Murcho, de uma pergunta sobre o *valor* do que é vivido.

Tolstói parece surgir como o exemplo preferido, tanto para Murcho como para Martin, de um desses indivíduos que pinta a própria imagem como de alguém que seria perfeitamente feliz caso as preocupações quanto ao sentido da vida não o perturbassem e o angustiassem a ponto de quase levá-lo ao suicídio:

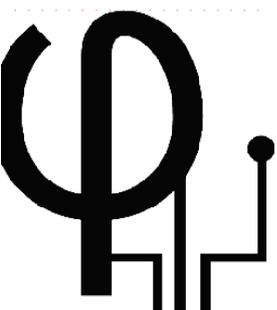
E isso estava acontecendo comigo em uma época em que, ao que tudo indica, eu deveria ser considerado um homem completamente feliz; isso foi quando eu não tinha ainda cinquenta anos. Tive uma esposa boa, amorosa e amada, bons filhos, e uma grande propriedade que estava crescendo e se expandindo sem nenhum esforço de minha parte. Era, mais do que nunca, respeitado por amigos e conhecidos, enaltecido por estranhos, e podia arrogar-me certo renome sem correr o risco de estar me iludindo. Além disso, eu não estava física ou mentalmente enfermo; pelo contrário, gozava de um vigor físico e mental que eu raramente encontrei em outros da minha idade. Fisicamente, poderia acompanhar os camponeses que trabalham no campo; mentalmente, eu poderia trabalhar de oito a dez horas seguidas sem sofrer quaisquer efeitos colaterais do esforço. E em tal estado de coisas cheguei a um ponto no qual não poderia viver; e embora eu temesse a morte, tive que empregar artifícios contra mim mesmo para não cometer suicídio.

[...] Eu não conseguia atribuir qualquer sentido racional a um único ato em toda a minha vida. (TOLSTOY, 1983, pp. 28-30, tradução nossa)

Todavia, na apreciação do caso de Tolstói, diferentemente da recepção positiva de Murcho, Martin se mostra mais desconfiado: “Há algo de suspeito na angústia existencial. Mesmo quando envolta no papel de um questionamento filosófico respeitável, frequentemente cheira suspeitosamente como uma racionalização de problemas não mencionados” (MARTIN, 1993, p. 590). Talvez essa alegada angústia existencial sobre o sentido da vida seja apenas uma maneira de encobrir o verdadeiro problema – uma racionalização, por meio da qual o indivíduo criaria tal justificativa *a posteriori*, permanecendo intocada a real origem de sua angústia e sofrimento.

A suspeita de Martin se baseia no fato de que, se olharmos retrospectivamente para as melhores fases de nossa vida – isto é: quando nos sentíamos plenos, felizes, satisfeitos –, nós simplesmente não nos preocupávamos com o sentido da vida. Tais questões sequer surgiam e, se surgiam, não nos *incomodavam*, não nos eram *problemáticas* de fato, constituindo-se somente como uma distração refinada do intelecto, sendo, por fim, abandonadas à sua irrelevância. Não tínhamos *necessidade* delas.

O que verdadeiramente nos perturbaria, quando tornamos a questão do sentido da vida um problema, não seriam realmente essas difíceis e graves demandas do pensamento,



mas a insatisfação que sentimos com a situação particular de nossa vida, que só é resolvida se conseguirmos de alguma forma modificá-la, saindo de uma situação de dor para a de prazer, ou de sofrimento para a de felicidade. Em suma, pretendes solucionar o problema do sentido da vida? É simples, basta encontrar o que te faz feliz. O problema da vida é, para Martin, muito mais importante do que o do sentido da vida, pois o primeiro se refere à *como viver* de maneira que nossas vidas valham tanto quanto possível a pena, enquanto o segundo se endereça a tópicos especulativos quanto à existência de um propósito maior ou de valores objetivos. Em suma, na perspectiva de Martin, ao resolver o problema da vida é como se *dissolvêssemos* o problema do seu sentido.

O filósofo não nega que, *por vezes*, questões filosóficas *possam* se tornar psicologicamente problemáticas, mas isso aconteceria somente com certos indivíduos de exceção, sendo algo muito menos comum do que se imagina. À parte desses casos, ao deslocarmos nossa atenção para a filosofia não nos permitiríamos confrontar a *verdadeira raiz do problema*. Assim, na análise de Martin, via de regra, a ideia de uma suposta angústia existencial decorrente de reflexões filosóficas sobre o sentido da vida deve ser vista como psicologicamente duvidosa.

Apesar de não ser o intuito desenvolver esse ponto, à luz das considerações de Martin esboça-se uma possibilidade interessante de diálogo com *O mito de Sísifo*; para Camus, com efeito, muitas pessoas tiram a própria vida por julgarem que ela *não vale a pena ser vivida*. Ora, será mesmo que tantas pessoas se matam quando não conseguem encontrar a solução – ou quando encontram uma resposta negativa – para o *questionamento filosófico* do sentido da vida? As palavras, amiúde, pregam peças. Será o suicida, fundamentalmente, aquele atormentado por um *problema filosófico* pungente sem resolução favorável (o que o leva, por extensão, a concluir ou sentir que a vida não merece ser vivida) ou aquele que se dá conta de que *aquela* vida, aquela mesma que ele leva, não vale mais a pena ser vivida? Duas motivações completamente distintas. E não precisamos chegar aos extremos do suicídio para verificá-lo. Admitamos, apenas por hipótese, que, de fato, se chegue à conclusão filosófica definitiva e indiscutível (supondo que fosse possível) de que a vida não tem sentido mesmo, seja pela ausência de um propósito mais amplo, de valores objetivos ou pela inexistência de Deus. Digamos que não restem dúvidas: a vida é derradeira e inevitavelmente destituída de sentido. E então? Quanto, e por quanto tempo, isso é capaz de abater alguém, de comprometer a satisfação que sente com a vida? Talvez, a resposta dependa somente de saber se as coisas estão lhe correndo subjetivamente bem ou não, como Martin indica... ou não? A urgência de resposta diante de questões sobre o sentido não se configuraria como uma necessidade

imperiosa, sem a qual a vida não pode ser bem vivida – a não ser que as abafemos e enganemos a nós mesmos, fingindo que nada se passa, que tudo aparentemente nos corre bem e que, por isso, não há motivo para tanto “drama”, que é vergonhoso nos atormentarmos com uma coisa dessas enquanto a maior parte da humanidade sofre e padece por problemas *realmente reais*?

Façamos um breve parêntesis, afastando-nos temporariamente do ponto nevrálgico desta investigação. Continuemos acompanhando a construção do pensamento de Martin, para descobrir até onde nos levará e se poderá iluminar, de algum modo, as dúvidas recém levantadas.

Para o filósofo, o que está verdadeiramente em jogo por trás da pergunta pelo sentido é a tentativa de solução do assim chamado *problema da vida*... como viver subjetivamente bem? Como ser feliz? Para isso, a resposta não poderia ser mais simples: fazendo o que gostamos, o que amamos fazer; o que não se confunde necessariamente com o que “queremos”, de maneira vaga, fazer. Em uma acepção fraca, a não ser para um escravo, todos estão fazendo sempre o que “querem”. – As palavras de Martin servem como uma nota crítica⁵ a influente perspectiva de Richard Taylor exposta em *The meaning of life* (um dos capítulos de sua obra *Good and Evil*) para o qual vivemos vidas significativas ao fazermos o que queremos. Martin não consegue compartilhar da visão otimista e romântica de Taylor: mais frequentemente do que o oposto, as pessoas realizam suas respectivas atividades rotineiras por razões que pouco ou nada têm a ver com aquilo que efetivamente *gostariam* de estar fazendo.

Olhando em volta, vemos pessoas *intencionalmente* construindo seus castelos e bolhas, por assim dizer, exatamente como Taylor diz que fazem, mas não de forma tão *significativa* quanto ele afirma. Certamente Thoreau não estava de todo errado quando observou que a maioria das pessoas vive em desespero silencioso. [...] A maioria das pessoas não está fazendo o que gosta de fazer, mas sim o que têm que fazer, ou o que elas sentem que têm que fazer. O espetáculo humano não é uma cena de fazendeiros *yeoman* labutando alegremente em seus campos. Inclui uma proporção razoável de pessoas cansadas, infelizes, resignadas a suas vidas dolorosas e maçantes, tentando desesperadamente distraírem e anestesiarem a si mesmas. (MARTIN, 1993, p. 593, tradução nossa)

⁵ “Taylor encontra o sentido em todo lugar.” (MARTIN, 1993, p. 593, tradução nossa)

Para ser feliz, não bastaria a pessoa fazer o que quer, mas o que *realmente* quer: o que ama, portanto⁶. Mas essa não é uma solução completa, visto que termina por levar a outro problema: a satisfação que obtemos ao fazer o que gostamos ou conseguir o que verdadeiramente queremos – o que, justamente, traz sentido à vida – *não dura para sempre*, não é permanente. Manifestando um ponto de vista próximo ao de Schopenhauer, Martin afirma o seguinte:

A vida é uma provocação. Promete satisfações mais duradouras do que as que proporciona. Não importa o quão bom seja, eventualmente sempre nos encontramos querendo mais. Se perdemos o que estava nos satisfazendo completamente, queremos de volta. Se o mantivemos, queremos mais dele ou então queremos outra coisa. E nós vamos querer de uma maneira que diminuirá a nossa felicidade. Essa é uma verdade psicológica na qual você pode apostar. Tudo o que você acha que vai satisfazê-lo completamente não vai satisfazê-lo completamente por muito tempo. (MARTIN, 1993, p. 594, tradução nossa)

A falta do que efetivamente queremos ou amamos cria a ilusão de que a satisfação, uma vez alcançada, seria duradoura, mas nunca é. O que pode explicar o caso de Tolstói, pois talvez sua falta de respostas não seja a causa, mas um sintoma do problema (MARTIN, 1993, p. 594): ele tinha tudo, e por um tempo (quicá até bastante longo) isso o satisfez; mas, a partir de determinado ponto, não pôde *continuar* satisfeito. Ele queria mais, mas já tinha tudo! Começou, então, a desdenhar de sua felicidade e conquistas (afinal, já os *possuía*), concluindo que não valiam nada. Não havia mais, à sua volta, o que querer, de modo que suas exigências aumentaram: passou a desejar a *imortalidade*, um “propósito maior”. Talvez então tenha pensado algo como: “De fato, cansei-me do que adquiri. Tudo que me trazia alegria e bonança se afigura agora vulgar e pequeno, porque já os tenho, e os tive por tempo suficiente. Mas, ah! Pensando bem, há uma coisa que ainda não tenho! Essa tal de imortalidade. Sim, isso sim, que ainda não tenho, me trará satisfação, uma satisfação muito maior do que as outras, completa, e definitiva – não agora, decerto. Mas só de imaginá-la, meu peito se enche já de alegria pela alegria futura, e a esperança aquece meu coração” – Terá sido isso o que se passava no íntimo de Tolstói, e que permaneceu oculto até para ele mesmo? Será este o significado profundo por trás do tormento do escritor, o real sentido por trás da *busca pelo sentido*, traduzido por e para ele mesmo de forma infinitamente mais grave e solene, como uma angústia e um suplício causados pela falta de respostas referentes ao problema do sentido da vida? Talvez, Tolstói

⁶ Porém, Martin reconhece que sua formulação se insinua e é sugerida a partir da própria posição de Taylor.

quisesse apenas voltar a ficar satisfeito, o que o fez enveredar por tantas e intrincadas questões.

De fato, é para essa resposta que Martin se inclina. As fontes de satisfação seriam temporárias e frágeis. Mas o filósofo não aposta na via da negação da vontade e do querer, como propôs Schopenhauer, por considerá-la demasiado irrealista. Os que afirmam estar no caminho da negação da vontade somente adicionariam aos quererem usuais um de tipo particular: querem *não querer*. Assim, não há “solução plenamente satisfatória para o problema da vida” (MARTIN, 1993, p. 594): não se pode negar o querer, mas, afirmando-o, estamos condenados a continuamente nos (re)satisfazer ou nos distrair de nossas insatisfações. De todo modo, nós podemos ser relativamente bem-sucedidos nisso. Certamente, entenderia mal Martin quem julgasse, a partir dele, que devemos abrir mão de tentar alcançar a felicidade. Fazer o que se gosta é “provavelmente a mais importante contribuição que você pode fazer ao sentido da sua vida”. (MARTIN, 1993, p. 594)

Ainda assim, o problema da vida permaneceria sem solução plena porque, por mais que nos esforcemos e tenhamos êxito em viver uma vida satisfatória, existe algo *em nós* que não consegue se satisfazer por tanto tempo; isso significa que não se extingue por completo a *raiz* do problema, que faz com que quase todos estejam insatisfeitos mesmo quando as coisas estão indo bem. Para Martin, guardamos – por vezes secretamente – dentro de nós a esperança de atingir um estado de satisfação eterna, que, contudo, não tem como ser alcançado.⁷

Mas há o lado positivo de se perceber a real causa do problema:

⁷ Por outro lado, não está claro porque seria tão terrível assim deixar de se satisfazer com alguma coisa (se for verdade que não conseguimos nos satisfazer por muito tempo) e procurar outra. E será mesmo de tamanha obviedade que não conseguimos nos satisfazer por muito tempo? O próprio Tolstói não terá sido feliz por muito tempo talvez, por anos inclusive, até começarem suas tormentosas questões pelo sentido – até que se apercebesse realmente insatisfeito? Não parece tão raro assim encontrar aqueles que nutrem uma visão positiva de suas vidas, enxergando o que viveram como satisfatório no todo, *apesar* da dor e do sofrimento. Então, o que significa precisamente esse “não por muito tempo” do filósofo? Isso não é demasiado vago? Será que Martin não é um desses que sofre por antecipação, que sofre por saber que *uma hora* acabará – mesmo que não saiba *quando* –, e por isso mesmo aquilo que lhe trazia satisfação já aparece de tal modo diminuído, sob uma aura pálida e desiludida? Será Martin um daqueles que sabotam o próprio contentamento, sempre o comparando àquela *grande satisfação máxima e duradoura* que, segundo ele, *todos* temos a esperança de alcançar? Será que suas expectativas é que não estão injustificadamente altas? O filósofo gostaria de extinguir por completo as tensões do existir, qualquer coisa que interrompa a continuidade ininterrupta do prazer – nada de muito novo, é verdade, se considerarmos a história da filosofia. Por um lado, há nele sempre um *porém*, quase uma tentativa de mostrar que nada pode ser *tão bom assim* – a satisfação é possível, porém temporária; podemos ter êxito na busca e manutenção relativa desses estados de satisfação, porém, *a raiz do mal* ainda está lá, pronta para corromper os momentos de felicidade. Por outro lado, Martin parece admitir que “é o que temos”. Se pudermos aceitar, ou ao menos nos acostumar a isso, e sermos bem sucedidos em encontrar fontes de satisfação ao longo da vida, não será um destino de *todo ruim*. Ainda assim, no fim a morte mostra que sempre seremos derrotados na busca pela satisfação completa. Martin deseja (e pressupõe que todos também desejem) um tipo de satisfação nitidamente impossível. Em vez de localizar o problema nessas expectativas irreais, Martin identifica-o na própria condição humana e no caráter do mundo.

Reconhecer que esse é o problema pode nos trazer de volta de nossas altitudes filosóficas. De volta à Terra, podemos redirecionar nossas energias para resolver o problema da vida. Para fazer isso, seguimos nossas receitas individuais para a felicidade: um carro veloz e uma boa mulher, ou o que quer que ache que vai funcionar para você. (MARTIN, 1993, p. 595, tradução nossa)

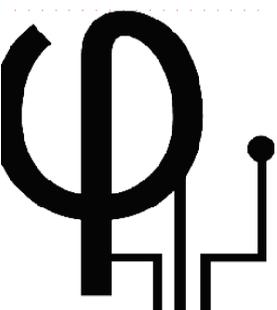
Verifica-se que problema do sentido da vida, em Martin, tende a ser *subsumido no problema da felicidade*. Uma vida com sentido seria, assim, uma vida feliz, e a satisfação seria, na esmagadora maioria dos casos, a real preocupação que se esconde, camuflada, por trás da busca de sentido. O que contaria para o sentido é atingir um estado mental positivo (obtido ao fazermos o que gostamos). Ademais, não haveria condições objetivas para a felicidade – não importaria o objeto de nossa afeição, e sim o estado mental resultante. A questão, para Martin, não é *do que* nós gostamos, mas sim *que* nós gostamos de alguma coisa. Se o que Martin pensa está correto, então devemos inferir que o problema filosófico do sentido da vida não é genuíno do ponto de vista psicológico, dado que encobriria a real preocupação, concernente à felicidade.

Agora, já com uma visão mais acurada do pensamento de Martin, podemos perceber que surgem algumas dificuldades. As seções seguintes serão dedicadas a levantar e explorar objeções possíveis ao argumento do filósofo, tentando verificar se elas se sustentam ou não à luz de sua própria teoria filosófica.

2 PRIMEIRA OBJEÇÃO AO ARGUMENTO DE MARTIN E RESPOSTAS POSSÍVEIS

A primeira objeção possível ao argumento de Martin é a dúvida quanto à sua *sustentabilidade do ponto de vista psicológico*; e, dado que ao longo de todo o raciocínio do filósofo esse viés se mostra especialmente importante – já que a indagação fundamental que anima sua investigação mesma diz respeito justamente à relevância da questão sobre o sentido da vida do ponto de vista psicológico –, essa objeção torna-se, igualmente, acentadamente relevante.

Voltemos ao ponto do argumento de Martin em que ele sustenta que enveredar por questões filosóficas seria uma forma de *esquivar-se e refugiar-se* do verdadeiro problema, de ordem prática. Ora, seria razoável acreditar nisso? Não é o que a maioria normalmente tenta evitar a todo custo, a saber, a reflexão atenta, questões intrincadas e desconfortáveis que interrompem o fluxo da ação? Em geral, a maioria não está sempre muito mais



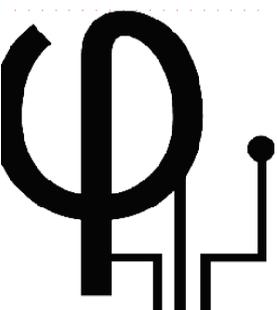
preocupada em resolver exatamente o dito “problema da vida”, ou simplesmente se deixa guiar pelo influxo das preocupações diárias e pela rotina, que solicitam sempre energia e atenção? Tal como faz a dona de casa do conto *Amor* de Clarice Lispector:

Sua precaução reduzia-se a tomar cuidado na hora perigosa da tarde, quando a casa estava vazia sem precisar mais dela, o sol alto, cada membro da família distribuído nas suas funções. Olhando os móveis limpos, seu coração se apertava um pouco em espanto. Mas na sua vida não havia lugar para que sentisse ternura pelo seu espanto – ela o abafava com a mesma habilidade que as lides em casa lhe haviam transmitido. Saía então para fazer compras ou levar objetos para consertar, cuidando do lar e da família à revelia deles. Quando voltasse era o fim da tarde e as crianças vindas do colégio exigiam-na. Assim chegaria a noite, com sua tranquila vibração. De manhã acordaria aureolada pelos calmos deveres. Encontrava os móveis de novo empoeirados e sujos, como se voltassem arrependidos. Quanto a ela mesma, fazia obscuramente parte das raízes negras e suaves do mundo. E alimentava anonimamente a vida. Estava bom assim. Assim ela o quisera e escolhera. (LISPECTOR, 1998, pp. 11-12)

Lispector mostra que os momentos de maior angústia existencial daquela dona de casa surgiam justamente quando ela não tinha mais nada a fazer, quando as questões práticas não a sugavam – e, daí, o espanto, o *thauma*, a possibilidade do início do filosofar, desde Aristóteles. Seu alívio era ser sempre novamente solicitada pela rotina diária, abafando dúvidas e reflexões.

Mas talvez essa seja uma forma demasiado simplista de colocar as coisas. Que a própria teoria de Martin alimente nossas reflexões: se *não* estamos fazendo o que *realmente gostaríamos* de fazer (caso que bem pode se aplicar à dona de casa do conto de Clarice), se fazemos apenas o que sentimos que *devemos fazer*, então o questionamento sobre o sentido da vida bem que seria capaz de ocupar o lugar de reflexões desconfortáveis que nos levariam a, de outro modo, ter que lidar diretamente com a insatisfação profunda que sentimos com nossas próprias vidas, cujas condições talvez não sintamos que esteja em nosso poder alterar. A mulher do conto de Lispector, por exemplo, sente que deve desempenhar os afazeres e funções usualmente atribuídos ao seu gênero, vinculados aos cuidados domésticos e com os filhos – atividades estas que, por outro lado, não necessariamente correspondem aquilo que lhe dá prazer fazer. No entanto, essa mulher tem sempre uma rotina exigente para a qual voltar e que demanda toda a sua atenção, então não precisa sequer se dar ao trabalho de ocupar essas angústias com a reflexão sobre o sentido da vida.

Mas Tolstói, por exemplo, não é a mulher descrita em *Amor*. Ele vive uma vida confortável com alguma boa dose de tempo ocioso, que lhe permite se dedicar ao pensamento e à escrita. Tolstói é um homem com pendor contemplativo que, decerto,



possui algum orgulho intelectual. Para uma personalidade desse tipo, o que seria mais provável: buscar afazeres que não lhe competem, para os quais não nutre qualquer inclinação particular, e já são realizados apropriadamente por outros? Ou expressar a insatisfação com a vida que leva – diante da qual, note-se bem, *não* encontra motivos racionais e objetivos para o próprio descontentamento e, portanto, *não consegue* compreender e assimilar a insatisfação que sente *como uma insatisfação com relação à vida que tem* – nos termos de um grande desafio intelectual?

A teoria de Martin parece, agora, razoavelmente sustentável a nível psicológico. A tarefa de nos manter em um estado apropriado de satisfação envolve dificuldades inúmeras, exige esforço constante, além de boa vontade para aceitar que, mesmo na melhor das hipóteses, essa satisfação está sempre sob a ameaça de terminar (seja por circunstâncias internas ou externas) e nunca é eterna. Se para a maioria a vida é na realidade um *desespero silencioso* (por não fazermos em geral o que amamos, mas sim o que devemos fazer), então questões filosóficas de difícil resolução seriam na realidade uma ótima maneira de evitar o verdadeiro problema, de ordem prática.

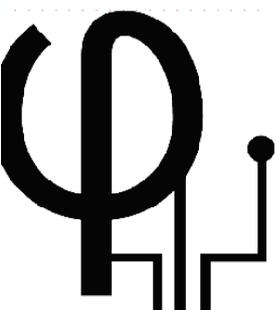
Mas é isso, então? Devemos concordar que, no fundo, a problemática do sentido dissolve-se na da felicidade (que viver uma vida com sentido é viver uma vida satisfatória ou feliz ou que vale a pena), e não há nada mais em jogo? Se Martin estiver correto, isso tem uma implicação não de todo trivial: a ausência de qualquer razão profunda para continuarmos usando a expressão “sentido da vida”, tão vaga e controversa. Na discussão analítica contemporânea, inclusive, uma parte não desprezível do debate diz respeito à exigência de precisar o que está em jogo quando utilizamos tal expressão. Filósofos como Susan Wolf e David Wiggins, por exemplo, entendem que o sentido não pode se resumir a uma acepção puramente subjetiva; nas palavras de Wolf: “Quando nos perguntamos se nossas vidas têm sentido, não estamos engajados em uma empreitada totalmente introspectiva, e quando buscamos uma maneira de dar sentido a nossas vidas, não estamos procurando uma pílula que nos faça felizes”.⁸ Mas se a distinção entre uma vida com ou sem sentido equivale, na realidade, como quer Martin, à diferenciação entre uma vida subjetivamente satisfatória e outra que é o oposto disso, então por que continuar usando uma expressão que gera tantos mal entendidos como “vida com sentido”, em vez de falar precisamente de uma vida feliz ou boa? Pois, neste caso, não haveria nada de distintivo na expressão “sentido da vida” que a diferenciasse de outros termos já conhecidos e menos controversos. Por extensão, perdendo sua especificidade, boa parte do debate em

⁸ Essa passagem de Susan Wolf foi citada da versão online do *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, disponível em <https://www.rep.routledge.com> através da busca pela palavra-chave “meaning of life”.

torno do sentido da vida também acabaria por ser dissolvido, constituindo-se talvez, na melhor das hipóteses, como matéria de curiosidade para a compreensão desses indivíduos de exceção (e que Martin chama de “intelectualmente sensíveis”) para os quais a questão filosófica se mostra de fato importante.

O curioso é que, ao mesmo tempo em que Martin pretende dissolver o sentido da vida como problema teórico, ele não se mostra disposto a abandonar o *vocabulário* do sentido. Ao negar a seriedade da problemática filosófica, afirma: “Quando estamos felizes, *questões* sobre o sentido da vida raramente se tornam *problemas*. A solução para o *problema* do sentido da vida é, então, simples: seja feliz. A questão realmente importante é: como?” (MARTIN, 1993, p. 592, tradução nossa). A solução do problema do sentido da vida é a felicidade exatamente porque, como dito, ela *o dissolve*, revela o que estaria *por trás* do anseio pelo sentido, reduzindo-o a uma racionalização que encobre a dificuldade de lidar com o *problema da vida*. Tudo isso foi observado pelo próprio Martin, mas, através de um procedimento psicologicamente curioso – e que parece até mesmo um tanto quanto inconsistente à luz de sua própria teoria –, ao invés de chegar à conclusão lógica óbvia (isto é: *abandonar* a ideia do sentido da vida e se concentrar na da *felicidade*), o filósofo opta por sustentar que, ao alcançar a felicidade ou a satisfação, estaremos trazendo *sentido* às nossas vidas.

Por meio de tudo o que foi exposto, percebe-se que Martin não nega seriedade à busca pelo sentido *desde que* estejamos entendendo sentido sob determinada acepção (de viés subjetivista), a qual, porém, de fato retira o peso da problemática como desafio filosófico ou especulativo e o converte em uma questão prática. Nesse ponto, está em contraste completo com filósofos como Wolf e Wiggins, que assumem que a busca por sentido é importante para as pessoas *e* que o conceito não se resume à felicidade, envolvendo justamente uma teoria sobre valores objetivos capazes de sustentar uma vida significativa. Dessa forma, se tivesse que endereçar uma resposta à Martin, Wolf diria que o problema *filosófico* do sentido da vida é sim psicologicamente urgente para a maior parte das pessoas, ainda que inarticuladamente, isto é, ainda que isto nem sempre esteja totalmente claro para elas, e ainda que não recorram a um vocabulário propriamente filosófico ou especializado para expressar essa ordem de preocupações. Mas o intuito com tais comentários não é, nem de longe, dar início a uma contraposição detalhada dos pensamentos de Martin e Wolf, mas simplesmente contribuir na clarificação do problema que foi posto em seu brevíssimo, porém profícuo, artigo *A fast car and a good woman* para a discussão contemporânea.



3 SEGUNDA OBJEÇÃO AO ARGUMENTO DE MARTIN E RESPOSTAS POSSÍVEIS

Outra objeção possível é levantada e rebatida pelo próprio Martin. Ele afirma que alguém, tentando refutar sua tese, talvez tentasse mostrar que aqueles indivíduos excepcionais que se sentem movidos pela problemática propriamente filosófica não constituem propriamente casos de exceção: tome-se o exemplo daquele ingênuo que põe subitamente em dúvida as crenças religiosas até então inquestionadas e que lhe ofereciam segurança, e começa a indagar sobre o sentido da vida. Ora, este é um exemplo que nos parece familiar, e não raro. Contudo, Martin julga ser mais apropriado deixar esse tipo de caso de lado, visto que, geralmente, tal sofrimento “não vem de algum problema filosófico insolúvel mas da súbita percepção de que nossas ideologias pessoais se baseiam em suposições duvidosas” (MARTIN, 1993, p. 590). O questionamento desafiaria não tanto o sentido de nossa vida, mas sim as crenças que nos proporcionam segurança (MARTIN, 1993, p. 590).

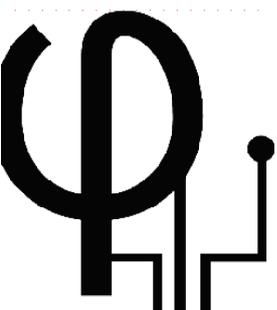
Todavia, talvez Martin tenha sido (convenientemente) muito precipitado ao descartar tal objeção, pressupondo um distanciamento demasiadamente rígido – o qual não colocamos em dúvida até agora – entre o problema do sentido da vida e o problema da vida. Até podemos conceder a Martin que muitas vezes basta que a pessoa alcance uma situação subjetivamente satisfatória em sua vida para que os problemas filosóficos sejam postos de lado; mas se, por outro lado, houver qualquer possibilidade desses mesmos problemas serem psicologicamente relevantes e genuínos, não seria *exatamente* porque a forma como respondemos ou não a eles impactaria direta e significativamente *na nossa vida em particular*, no modo como a sentimos e percebemos? Ora, se a maneira como respondemos a questão do sentido é capaz de abater nosso senso de segurança e diminuir nossa apreciação da vida, então verificamos o quanto a problemática filosófica está profundamente atrelada a aspirações profundas e vitais que possuímos. Afinal, por que as “crenças que nos proporcionam segurança” *não* poderiam igualmente ser aquelas que dão sentido à nossa vida, na medida em que ofereceriam respostas positivas quanto ao propósito da vida e quanto aquilo que pode lhe dar um valor objetivo?

Martin inicialmente tentou demonstrar que o que está realmente em jogo quando questionamos o sentido da vida é a busca subjetiva pela felicidade – que, de acordo com ele, é obtida, lembremos, *ao fazermos o que gostamos e que nos trará satisfação* – que, uma vez modificada a situação particular de nossa vida, o problema é posto de lado. Para isso, precisou sustentar, pela via oposta, que o problema do sentido da vida só seria psicologicamente genuíno se surgisse mesmo quando estamos subjetivamente felizes.

Leia-se: mesmo quando estamos fazendo o que gostamos, o que nos traz alegria, satisfação, contentamento etc. Tal possibilidade, sabemos, foi negada por ele. Isto é: Martin sustenta que o problema do sentido da vida *não* é psicologicamente genuíno (a não ser para pouquíssimos casos de exceção) porque quando estamos felizes ele é ignorado. Importante observar que Martin *não* apresentou argumentos suficientes para embasar essa tese, apenas sugeriu que, se cada um olhar para dentro de si e recorrer à memória das melhores fases da própria vida, perceberá que as questões sobre o sentido não surgiam ou, se surgiam, não eram de fato incômodas. Mas, por amor à discussão, concedamos este ponto; digamos que ele esteja correto. Nesse caso, o problema do sentido da vida se referiria a um erro qualquer, um mal encaminhamento do pensamento, ou até mesmo um subterfúgio respeitável que procuramos para não termos que lidar com o que realmente nos perturba.

Na sequência, Martin afirma – implicitamente, ao sugerir que o sofrimento do ingênuo *deveria* decorrer de um “problema filosófico insolúvel” para que o questionamento fosse psicologicamente válido – algo ligeiramente distinto: que a questão do sentido não é genuína *porque não é movida por uma preocupação exclusivamente teórica ou contemplativa*. Essa conclusão foi tirada através de pressuposições incorretas que estão na base do seu pensamento. O erro de Martin começou a partir de um estreitamento de perspectiva: supor que todos os problemas ditos “práticos” (ou, melhor colocando, que emanam da concretude da nossa realidade) que podemos ter dizem respeito à felicidade, ou à satisfação subjetiva, entendida em última instância a partir de uma contraposição entre prazer e dor, e que seria totalmente devedora da situação particular de nossa vida (estamos fazendo o que gostamos, o que realmente queremos? Estamos passando por alguma dificuldade, algum evento está nos causando dor ou sofrimento?). Com essas noções, Martin contrapõe o “problema do sentido da vida” ao “problema da vida”, e daí decorre necessariamente o outro erro, mais grave: o de julgar que o problema genuinamente *filosófico* do sentido da vida, que não deveria ser passível de solução através de uma mera modificação de nossa situação particular (o que está correto), *não pode ter qualquer coisa a ver com a concretude da nossa realidade* (uma extrapolação, uma conclusão apressada), ou seja, com qualquer coisa que se poderia dizer “prática”.

Isso mostra como “prático” é um termo muito vago. O que seria, por sua vez, uma preocupação estritamente teórica? Um problema matemático, talvez? Considerando isso, não seria muito esquisito julgar que um problema filosófico que diz respeito ao *sentido da vida* poderia se resumir a preocupações meramente especulativas e reflexivas, totalmente apartadas de problemas vitais, do assim chamado “problema da vida”? Não é até estranho dizer que o problema só seria genuíno de um ponto de vista psicológico se estivermos



perfeitamente felizes e satisfeitos, ou seja, *desde* que *não* tenhamos motivos vitais (ou motivos *realmente reais*) animando tais reflexões? Lembremos que é o próprio Martin quem afirma que a questão do sentido é a questão pelas condições para que uma vida *valha a pena ser vivida*.

É possível admitir que o problema do sentido da vida surge na tentativa de solucionar uma demanda vital, de certa forma “prática” então, mas isso não o invalida como questão filosófica – é o que precisamente o *anima* como tal; o que *não* equivale a assumir, por outro lado, e de forma rasa, que podemos solucionar o problema simplesmente ao modificar uma situação particular desagradável em nossa vida, saindo de um estado de dor ou insatisfação para o de prazer.⁹

Retornemos a um ponto que não recebeu a devida atenção de nossa parte: Martin nega a genuinidade psicológica do problema do sentido da vida sob o argumento de que quando resolvemos o problema da vida (leia-se: quando estamos felizes) aquele deixa de existir. Mas e se a percepção subjetiva (mesmo que não articulada a nível consciente) de que nossa vida já tem sentido for uma *condição de possibilidade para nossa felicidade*? Então estaria claro o motivo pelo qual o problema não surge quando estamos perfeitamente felizes: pois só conseguimos nos sentir perfeitamente felizes quando assumimos ou sentimos, de algum modo, que ele está *resolvido*! A *sensação*, ainda que não elaborada explicitamente de maneira consciente, de que a vida *tem* sentido – de que, em suma, há um propósito para nossa vida ou que existam coisas que lhe conferem um valor objetivo – serve como alicerce psicológico, fornecendo a segurança diante do mundo que nos permite perseguir o subjetivamente satisfatório.

Como demonstrar tais afirmações? Retomemos o exemplo que o próprio Martin levantou e supostamente refutou: o crédulo ingênuo que cai em tormento, incapaz de manter suas crenças favoritas após a reflexão e o questionamento. Para Martin, lembremo-nos, o sofrimento não se daria em decorrência da dificuldade de solucionar o problema filosófico, mas do fato de que as *ideologias que lhe davam segurança* se mostraram duvidosas. Ora, mas parece ser justamente do caráter da religião (e não conhecemos até hoje uma sociedade sem religião) oferecer respostas positivas para aquelas questões “especulativas” concernentes ao sentido da vida, ou seja, para perguntas sobre se há um propósito para a vida humana e se há algo capaz de conferir, de maneira objetiva, valor às nossas vidas. De acordo com Kurt Baier, o cristianismo, por exemplo,

⁹ Ou, caso se julgue a o termo “prazer” muito raso, qualquer outro sinônimo que, em última instância, diga respeito a um estado mental de satisfação: alegria, contentamento, felicidade, realização...

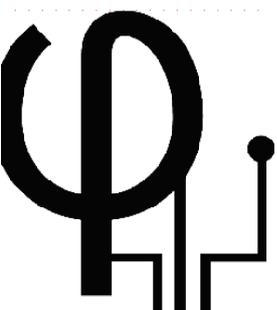
[...] pode nos dizer o sentido da vida porque nos diz o grande e nobre fim para o qual Deus criou o universo e os humanos. Nenhuma vida humana, por mais despropositada que pareça, é sem sentido, porque, por fazer parte do plano de Deus, toda vida é garantidamente significativa. (BAIER, 1991, p. 33, tradução nossa)

Como mostra Baier, a religião oferece respostas positivas às questões vinculadas ao propósito e valor da vida humana. Isso parece indicar que tais questões especulativas não são assim tão abstratas; se tais “ideologias”, por assim dizer, são importantes para que o indivíduo se sinta seguro e ancorado no mundo, então elas se constituem como condições importantes para que as pessoas julguem que a vida vale a pena ser vivida. Em virtude de, na maior parte das vezes, já sermos criados no interior de alguma concepção religiosa – tomada como um *truísmo*, como uma verdade absoluta e perfeitamente evidente –, amiúde realmente não vemos necessidade de estabelecer um questionamento quanto ao sentido da vida, pois assumimos implicitamente que ele está dado e *garantido*. E não se problematiza sobre aquilo que não fomenta dúvidas ou incertezas.

Esse posicionamento possui um embasamento psicológico. O psicólogo Abraham Maslow estabeleceu uma hierarquia das necessidades humanas básicas dentro da sua teoria da motivação, e, acima das necessidades fisiológicas, ligadas à sobrevivência, estariam a de *segurança*, seguida por pertencimento, estima e, finalmente, *realização pessoal*. O próprio Maslow sugere implicitamente a relação entre a necessidade de segurança e a busca pelo sentido:

Outro aspecto mais amplo da tentativa de buscar segurança e estabilidade no mundo é visto na própria preferência comum por coisas familiares, e não estranhas, ou pelo conhecido, e não pelo desconhecido. A tendência a ter alguma religião ou filosofia de mundo que organize o universo e os homens nele em algum tipo de todo satisfatoriamente coerente e significativo é também em parte motivada pela busca por segurança. Aqui também podemos listar a ciência e a filosofia em geral como parcialmente motivadas por necessidades de segurança. (MASLOW, 1943, p. 379, tradução nossa)

As crenças relativas ao sentido da vida proporcionam aos indivíduos, seja pela via da religião ou da filosofia, um senso de segurança e familiaridade, base para que possam avançar com confiança na vida em busca da realização pessoal, da felicidade. – Por fugir do tema central dessas investigações, deixaremos para outra ocasião a discussão sobre a universalidade da necessidade de sentido na vida; afinal, a busca por sentido seria uma forma *essencial* ou *fundamental* de satisfazer essa necessidade de segurança que nós seres humanos temos? Quanto a isso, é interessante observar que Maslow nega que a hierarquia que estabeleceu seja fixa e rígida; ele afirma que, apesar da maioria das pessoas apresentarem tais



necessidades básicas aproximadamente nesta ordem, as variações estão sempre presentes: casos em que a necessidade de autoestima supera todas as outras; contextos em que o indivíduo tem certa necessidade satisfeita por longo período de tempo podem fazê-lo subestimar ou diminuir o valor dessa necessidade etc.

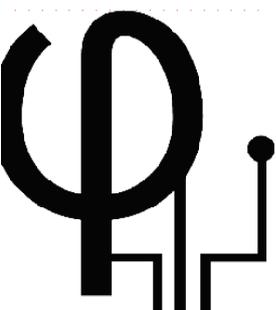
Dessa forma, o que se percebe é que, quando Martin tenta descartar a segunda objeção ao sustentar que o questionamento do “ingênuo” desafiaria não tanto o sentido da vida, mas sim as crenças que lhe proporcionam segurança, ele confere *mais força* ao nosso argumento. Martin não consegue responder de maneira satisfatória, portanto, à segunda objeção.

4 CONCLUSÃO

Refaçamos, pois, o trajeto percorrido nessas investigações. Inicialmente acompanhamos o pensamento de Martin, que questiona a urgência psicológica da questão pelo sentido da vida – contrariando a visão da maioria dos filósofos que compõe o debate hoje, para os quais o problema é absolutamente central para a existência humana. Em seguida, Martin distingue o “problema do sentido da vida” do “problema da vida”: o primeiro diz respeito a questões de ordem especulativa sobre o propósito do viver e sobre a existência de algo que dê valor objetivo às nossas vidas. O segundo aponta para o desafio prático de *como* viver uma vida que valha a pena, ou seja, como ser feliz. Questionar a urgência psicológica da questão pelo sentido é questionar sobre se obter uma resposta positiva para essas questões especulativas seria uma *condição* para que a vida valha a pena ser vivida, mesmo quando solucionado o problema da vida.

Conforme visto, a resposta de Martin é negativa: focando nossa energia no problema do sentido da vida nos afastaríamos da raiz do problema: a insatisfação com a vida que vivemos. E isso só se resolve de modo prático, isto é, com a modificação de nossa situação particular de tal modo que nos tornemos felizes, o que alcançamos ao fazer o que verdadeiramente gostamos. O problema do sentido da vida pode abalar genuinamente talvez um ou outro indivíduo de exceção; mas, afora tais casos (que inclusive podem ser deixados de lado), um indivíduo feliz e satisfeito não coloca *seriamente* o sentido da vida em questão. O problema simplesmente deixa de existir.

Martin apresenta também sua concepção, um tanto quanto pessimista, sobre a satisfação subjetiva, mostrando como ela é sempre efêmera. Não somente porque a situação de vida particular pode mudar, mas também porque não conseguimos nos

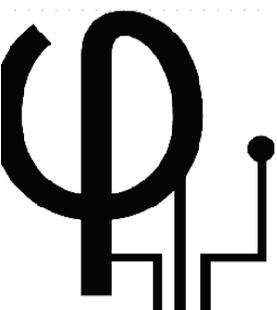


satisfazer por muito tempo. Ainda assim, a busca pela felicidade é a nossa melhor aposta para vivermos uma vida que valha a pena – uma vida com sentido.

A partir daí, discutimos criticamente as ideias de Martin, levantando duas grandes objeções e analisando até que ponto sua filosofia consegue respondê-las satisfatoriamente. Na primeira, duvidamos da sustentabilidade da teoria de Martin a nível psicológico: é estranho considerar que reflexões difíceis e intrincadas quanto ao sentido da vida, das quais as pessoas geralmente tentam escapar, possam servir, ao contrário, como um refúgio para o real problema que as aflige. Chegamos à conclusão de que isso dependerá muito do tipo de indivíduo de que falamos: para a mulher do conto de Clarice, por exemplo, isso é verdade; mas para alguém com pendor teórico, como Tolstói, a respeitabilidade de questões filosóficas elevadas bem que seriam capazes de distraí-lo do problema prático de lidar com a insatisfação quanto a própria vida. De todo modo, ainda que a teoria de Martin seja psicologicamente coerente, curiosamente ela parece muito mais apropriada para abranger casos de indivíduos de *exceção*, e não os da maioria. E, uma vez que o próprio filósofo se mostra preocupado em lidar com o problema do sentido da vida a partir do que se verifica para a *maioria*, a objeção feita, ainda que não abale de maneira decisiva o que ele defende, certamente é capaz de fragilizá-la.

Ainda assim, mesmo que sejamos simpáticos à concepção de Martin, vimos que ela traz uma implicação relevante: a ausência de motivos claros para continuar utilizando o vocabulário do “sentido da vida”. Se realmente tudo o que está em jogo é viver uma vida feliz ou satisfeita, por que não utilizar exatamente esses termos? Por que, ao dissolver a preocupação filosófica quanto ao sentido, Martin continua sustentando que, ao alcançarmos a felicidade, estamos trazendo *sentido* às nossas vidas? Isso também não conta como um argumento decisivo contra a teoria *per se*, mas certamente é uma conclusão estranha, dada as premissas. Por que o apego a uma noção que se mostrou psicologicamente vazia?

A segunda objeção, mais grave, é considerada pelo próprio Martin, que, contudo, foi muito apressado ao acreditar tê-la rebatido. A pressuposição errônea de uma separação muito rígida entre o problema do sentido da vida e o problema da vida faz Martin, no desdobramento de seu raciocínio, extrapolar suas premissas iniciais, julgando que o problema do sentido da vida, para ser psicologicamente genuíno, deve ser movido por uma inclinação puramente teórica, apartado das questões vitais e práticas. Isso ocorre porque ele considerou (ainda que implicitamente) que qualquer problema prático da vida está vinculado à busca pela felicidade (entendida como um estado de satisfação subjetiva), que por sua vez é alcançada, especificamente, quando estamos fazendo o que gostamos ou amamos.



Martin não considerou a possibilidade de que, talvez, o problema do sentido da vida não seja levantado quando estamos perfeitamente felizes decorra de já sentirmos, silenciosamente, que esse sentido está garantido. Situações particulares de dor e sofrimento nos forçam a ver que não vivemos em um mundo seguro, familiar, feito para se adequar às nossas expectativas e desejos;¹⁰ nos forçam a ver que nada está garantido, que caminhamos sobre areia movediça. A discussão sobre o sentido da vida não se endereça a tópicos abstratos e exclusivamente teóricos, afastados da realidade. O exemplo do “ingênuo desiludido” o atesta: convicções pessoais a respeito do sentido moldam nossa percepção da vida e de como ocupamos esse lugar de viventes. A questão do sentido da vida está intrínseca e indissociavelmente atada às questões vitais (podemos dizer, usando a expressão de maneira abrangente: aos problemas da vida). Trata-se de um desafio ao mesmo tempo especulativo e prático.

A filosofia de Martin lança um desafio interessante para a concepção mais comumente compartilhada sobre o problema do sentido da vida, segundo a qual este possuiria uma gravidade que transcende a mera preocupação com o bem-estar, a felicidade ou o prazer, apontando para questões especulativas que dizem respeito a um propósito para a vida ou a existência de uma fonte de valores que objetivamente dê sustentação a uma vida significativa. De acordo com o filósofo, a busca pelo sentido até pode ser fundamental e universal, não obstante, *desde* que a compreendamos como uma busca pela felicidade ou satisfação — e nada mais.

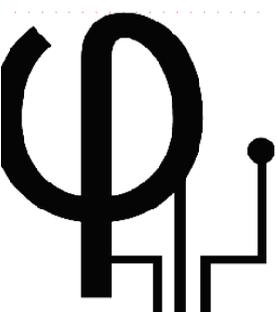
Ainda que a teoria de Martin tenha se mostrado mais frágil do que à primeira vista poderia talvez parecer, ela abriu, contudo, um novo e rico horizonte através do qual recolocar a discussão sobre o sentido da vida. Verificamos que o questionamento pelo sentido *não pode* ser dissolvido de maneira rasa na ideia vaga de “busca pela felicidade” (como quer Martin) mas tampouco pode ser apartado das preocupações e necessidades vitais humanas, como se o questionamento apenas fosse sério e genuíno se movido por uma inclinação exclusivamente contemplativa, desinteressada e “pura” (caminho para o qual Wolf sente-se seduzida).

Responder positivamente ao problema do sentido da vida é importante por estar ligado a necessidades psicológicas básicas, o que é amparado pela teoria de Maslow. A busca pelo sentido é movida em parte por uma necessidade de segurança, uma das mais profundas, estando imediatamente acima das necessidades ligadas à sobrevivência física. No topo da pirâmide de Maslow estaria a necessidade de realização pessoal, na qual se inclui a busca pela felicidade.

¹⁰ Quanto a isso, ver Thomas Nagel (*The absurd*) em sua análise primorosa sobre o absurdo. A percepção da falta de sentido da vida seria decorrente, precisamente, de uma discrepância entre certa expectativa que temos das coisas e a realidade.

Uma série de camadas psicológicas, anseios, pressupostos inconscientes e truísmos escondem-se dentro de nós, fornecendo as condições subjetivas para o espetáculo que contemplamos na superfície e ao qual damos o nome de busca pela felicidade, satisfação, realização pessoal.

Talvez, à luz de tais considerações, possamos compreender melhor agora o estranho apego de Martin ao vocabulário do sentido, que nos pareceu incoerente com todo o percurso de seu pensamento. A noção de sentido mexe, mesmo que inadvertidamente, com algo profundo dentro de nós, do qual pode ser difícil se descolar. Para o prosseguimento dessas investigações, no entanto, a primeira questão que se abre diz respeito precisamente à universalidade da necessidade de sentido. Se, conforme concluímos, a busca pelo sentido da vida responde à necessidades humanas básicas, então, ao que tudo indica, pensadores como Wolf estão certos ao valorizá-la como algo positivo e absolutamente central, digna dos nossos maiores esforços. Ou não?



REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Metaphysica*. Ed. W. Jaeger. Oxford: Oxford Classical Texts, 1988.
- BAIER, K. “O sentido da vida”. In: MURCHO, Desidério (Org.) *Viver para quê? - Ensaios sobre o sentido da vida*. Lisboa: Dinalivro, 2009, pp. 47-101.
- BAIER, K. “The meaning of life”. In: JECKER, Nancy S (Ed.) *Aging and Ethics: philosophical problems in gerontology*. New Jersey: Humana Press, 1992, pp. 3-49.
- CAMUS, A. *O mito de Sísifo*. 3. Ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- EAGLETON, T. *The meaning of life: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- JECKER, N. S. (Ed.) *Aging and Ethics: philosophical problems in gerontology*. New Jersey: Humana Press, 1992.
- KLEMKE, E. D.; CAHN, S. M. (Ed.) *The meaning of life: a reader*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- LISPECTOR, C. “Amor”. In: *Laços de família*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- MARTIN, R. “A fast car and a good woman”. In: KOLAK, Daniel.; MARTIN, Raymond (Ed.). *The experience of philosophy*. 4. Ed. Belmont: Wadsworth Publishing, Co, 1999. Pp. 589-596.
- MASLOW, Abraham. A theory of human motivation. *Psychological Review*, vol. 50, pp. 370-396, 1943.
- METZ, T. “The concept of a meaningful life”. *American Philosophical Quarterly*, Vol. 38, n. 2, 2001, pp. 137-153.
- METZ, T. “The meaningful and the worthwhile: clarifying the relationships”. *The Philosophical Forum*, 43, 2012, pp. 435-48.
- METZ, T. “Recent work on the meaning of life”. *Ethics*. 112, 2002, pp.781-814.
- MURCHO, D. (Org.) *Viver para quê? - Ensaios sobre o sentido da vida*. Lisboa: Dinalivro, 2009.
- NAGEL, T. “O absurdo”. In: MURCHO, Desidério (Org.) *Viver para quê? – Ensaios sobre o sentido da vida*. Lisboa: Dinalivro, 2009, pp. 139-155.
- NAGEL, T. “The absurd”. *The Journal of Philosophy*, vol. 68, n. 20, 1971, pp. 716-727.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- TAYLOR, R. “The meaning of life”. In: *Good and Evil*. New York: Macmillan Publishing Co., 1970.
- TOLSTOY, L. *Confession*. New York: Norton & Company, 1983.
- WIGGINS, D. “Truth, invention and the meaning of life”. In: *Needs, values, truth: essays in the philosophy of value*. 3. Ed. Oxford: Blackwell, 2002.
- WOLF, S. “Meaning of life”. In: CRAIG, E. (Ed.) *Routledge encyclopedia of philosophy*. Londres: Routledge, 1998.
- WOLF, S. “The meanings of lives”. In: PERRY, J.; BRATMAN, M.; FISCHER, J. M. *Introduction to philosophy: classical and contemporary readings*. Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 837-848.

