

Uma saída do dilema de Eutífron ¹

Nick Zangwill (*)

Resumo:

Defendo a visão de que a moralidade depende de Deus, contra o dilema de Eutífron, argumentando que as razões de Deus para determinar dependências moral-naturais podem ser razões pessoais que têm conteúdo não moral. Eu evito a preocupação do "capricho arbitrário", mas concedo que a explicação não se estenda à bondade de Deus e sua vontade. Entretanto, dependências moral-naturais humanas podem ser explicadas pela vontade de Deus. Então, uma versão ligeiramente restrita da teoria do comando divino é defensável.

Abstract:

Abstract: I defend the view that morality depends on God against the Euthyphro dilemma by arguing that the reasons that God has for determining the moral?-natural dependencies might be personal reasons that have non-moral content. I deflect the "arbitrary whim" worry, but I concede that the account cannot extend to the goodness of God and His will. However, human moral-natural dependencies can be explained by God's will. So a slightly restricted version of divine commandment theory is defensible.



(*) University of Hull
Nick.Zangwill@hull.ac.uk

¹Tradução de Rodrigo Rocha Silveira e revisão de Agnaldo Cuoco Portugal. Publicado originalmente em *Religious Studies* (2012) 48, 7-13. Cambridge University Press.

Dependência moral e o dilema de Eutífron

Suponha que julgemos que um ser humano tem a propriedade moral M porque tem a propriedade natural N. M pode ser a propriedade de ser bom ou mau, virtuoso ou perverso, obrigatório ou proibido; e N pode ser a propriedade de ter certos estados psicológicos, ou estar em certas relações sociais com outros seres humanos, ou ter certas propriedades físicas. Além disso, suponha que esse julgamento é correto.

Um pensamento ou hipótese seria de que isso exaure a questão, e N é o *right-maker* [o que faz de N moralmente correto] último de M. Chamemos essa teoria “antiteoria”. Para um antiteórico, dependências M-N são brutas e inexplicáveis, como a existência do mundo físico para os fisicalistas ou como a existência de Deus para os teístas. Suponha, porém, que rejeitemos a antiteoria e adotemos a anti-antiteoria. Então, pensamos que algo poderia explicar a dependência de M em relação a N: poderia haver algo que explicasse por que uma pessoa ser N faz com que ela seja M. Uma possibilidade é que haja uma relação de dependência mais básica e mais geral sob a qual esse caso é subsumido. Por exemplo, consequencialismo ou deontologia podem ser teorias gerais verdadeiras e, portanto, uma pessoa seria M em virtude de maximizar a felicidade ou em virtude de respeitar os direitos e, para os deontologistas kantianos, dependeria ademais de ter ações consistentemente desejáveis. Outra possibilidade é a de que a dependência M-N não se dá em virtude de um fato moral bastante geral, mas em virtude de outro tipo de fato. O fato fundamental não precisa ser um fato moral.

Mesmo se houver algum fato mais profundo baseando as dependências ordinárias que afirmamos ao fazer julgamentos morais (como a dependência de M em relação a N), não há razão para afirmar que, além delas, precisamos saber o fato moral mais geral ou o fato não moral fundamental para afirmar as dependências ordinárias. A competência conceitual não requer que saibamos aquilo em relação a que as dependências que afirmamos dependem em última análise.

Considere a visão de que alguma dependência M-N (doravante “D”) acontece porque Deus quer: D depende da vontade de Deus. A ideia é que os fatos da dependência moral ocorrem porque Deus desejou sua existência. Ele poderia desejar D diretamente ou ele poderia desejá-la ao desejar os fatos do consequencialismo ou da deontologia dos quais D depende. De uma forma ou de outra, dependências morais são devidas a, ou dependem de, Deus. Essa é uma maneira de caracterizar a teoria do comando divino².

Agora entra em cena o dilema platônico de Eutífron: as coisas são boas porque Deus as deseja ou Deus as deseja porque são boas (Platão, 1997)? “Boas porque Deus as deseja”, declara o defensor da teoria do comando divino. Mas, então, como é bem conhecido, um subdilema secundário se abre: Deus tem razões para querer o que Ele quer? Ou não? Se sim, as razões pelas quais Deus quer as coisas serão realmente os *right-makers* últimos e Deus mesmo rapidamente sairá de cena. Se não, os atos de sua vontade parecerão caprichos arbitrários.

²Ou teoria do mandamento divino (n.t.)

O subdilema levanta a questão geral de haver ou não razões para os mandamentos de Deus. Suponha que Deus tenha razões, independentemente de conhecermos essas razões. (Moisés Maimônides em Guia para os Perplexos, defende que as razões de Deus para alguns de seus mandamentos são omitidas de nós porque, se conhecêssemos as razões, elas enfraqueceriam nossa obediência a eles (Maimônides, 1958)). Se Deus tem razões para querer D ou para querer alguma dependência mais básica da qual D depende, então o fato de ele ter essas razões é a explicação última de D. Ademais, se as razões de Deus são somente que o consequencialismo, ou a deontologia, ou seja o quer for, é verdade e esse fato moral não divino é o *right-maker* mais profundo de M, então o defensor da teoria do comando divino estará “espetado” pelo segundo subchifre do dilema e Deus sairá de cena. Deus se torna, nesse caso, moralmente irrelevante. Além disso, o outro chifre parece indisponível: não pode ser que Deus simplesmente não tem razões para querer as dependências. Isso faria dos atos de Sua vontade “caprichos arbitrários” em um sentido indiscutivelmente mau.

Razões pessoais

Contudo, a virtude de ter montado a questão de Eutífron desse modo é que podemos ver que é possível que Deus tenha outros tipos de razões. O tipo de razões que tenho em mente não seria como o consequencialismo ou a deontologia, em que as razões de Deus para querer as dependências se referem somente à Sua crença em alguma teoria moral geral. Esse não é o único tipo de razões que Deus pode ter.

Em particular, quero sugerir que Deus poderia ter certo tipo de razões pessoais para querer o que ele quer – em que uma razão pessoal é expressa por meio de um índice como “eu” ou “meu”. Em relação aos seres humanos, nosso amor por nossos amigos ou família e nossos relacionamentos com eles nos fornecem razões pessoais para fazer várias coisas por eles. Nós também temos razões pessoais para cumprir nossas promessas. Muitas das nossas razões são pessoais nesse sentido. Não parece haver nenhuma razão pela qual Deus não deva ter razões pessoais também. As razões pessoais de Deus seriam uma questão de como elas se dão com relação a Deus e em Seus relacionamentos com outros. Se é assim, aparentemente não se levantaria o problema de Eutífron, contanto que as razões pessoais não sejam razões pessoais morais no sentido de ter conteúdo moral.

Obviamente, é difícil de saber se esse caminho é atrativo até que tenhamos alguma ideia de quais possam ser as razões pessoais não morais de Deus. O importante, todavia, é o espaço teórico para uma teoria do comando divino desse tipo. Considere a sugestão feita em tom de brincadeira por Kierkegaard (em *Ou isso, ou aquilo*) de que Deus criou o mundo porque Ele estava *entediado* (Kierkegaard, 1944, p. 282). Deus poderia ter também querido as dependências morais por essa razão? Essa seria uma teoria consistente. Essa razão envolveria um índice: “Eu faço isso porque estou entediado”, pensa Deus. Trata-se de uma razão pessoal, não impessoal, e carece de conteúdo moral. Talvez a sugestão de Kierkegaard não seja a correta. (Talvez Deus não fique entediado). Entretanto, é uma razão do tipo certo.

Considere um exemplo não divino: muitas pessoas gostam de cultivar rosas. Isso dá a elas razões para fazer várias coisas, como comprar adubo e podar. Diferentemente do caso de meramente estar entediado, as razões deles para fazer essas coisas são boas. Cultivar rosas é um *hobby* decente. Porém, as razões deles carecem de conteúdo moral. Essas pessoas estão interessadas em rosas, não em bondade moral. Esse interesse em rosas dá a eles razões para fazer coisas. As razões de Deus para estabelecer relações de dependência moral-naturais poderiam ser similares.

O apelo a razões pessoais não é somente o apelo a razões não morais. Se esse fosse o caso, não se escaparia do problema de Eutífron, porque, se Deus quer dependências N-M por razões não morais – por exemplo, razões estéticas –, então essas razões não morais são a explicação última das dependências. Nesse caso, Deus sai de cena novamente. As razões *pessoais* não morais de Deus, todavia, não *nos* dão razões. As promessas de Ariel dão a Ariel uma razão para manter suas promessas, mas elas não criam razões similares para outras pessoas fazerem o que Ariel prometeu. As amigas de Bea dão a ela mesma um razão para fazer coisas pelos seus amigos, mas elas não dão as mesmas razões para outras pessoas fazerem coisas pelos amigos de Bea. As promessas de Ariel são dele, não nossas, e os amigos de Bea são dela, não nossos. Similarmente, as razões pessoais de Deus não se aplicam a nós, uma vez que elas são d'Ele, não nossas.

Essa, portanto, parece ser uma possível saída do dilema de Eutífron: a ideia é que Deus tem razões pessoais não morais para querer as dependências morais últimas. Se as razões de Deus para querer o que ele quer fossem Ele adotar alguma teoria moral, como o consequencialismo ou a deontologia, então a teoria do comando divino estaria morta. Pois o *right-maker* último de M seria algum fato sobre consequências ou direitos e Deus não tem relação com isso. Porém, se Deus tem razões pessoais não morais, a teoria do comando divino está, ao menos, viva e poderia florescer dado posterior desenvolvimento.

Caprichos, dependência e necessidade

Estaríamos agora presos no segundo subchifre? Se Deus tem razões pessoais não morais para querer ou comandar o que ele quer ou comanda, por que elas não são caprichos arbitrários que não precisam nos vincular tanto quanto se Ele não tivesse razões nenhuma?

Precisamos perguntar o que um “capricho arbitrário” significa aqui. Uma maneira de elaborar essa objeção seria a de dizer que, na teoria do comando divino como eu a reconstruí, Deus querer as várias dependências morais é arbitrário no sentido de que Ele poderia ter querido de outro modo. Ele poderia ter querido que assassinio, roubo, estupro e tortura fossem corretos. Ao que parece, então, assassinio, roubo, estupro e tortura teriam sido corretos se Deus tivesse escolhido diferentemente, o que ele poderia ter feito. Já que ele poderia ter escolhido fazer assassinio, roubo, estupro e tortura corretos, eles poderiam ter sido corretos. Mas – esta é a objeção – essa consequência é inaceitável.

Essa objeção confunde dependência com necessidade. Para o defensor da teoria do comando

divino, os fatos morais e as dependências M-N *dependem* da vontade de Deus. Contudo, a dependência das dependências M-N da vontade de Deus não acarreta a contingência destas. A vontade de Deus, é claro, é livre. Ser livre significa que o eu é a fonte do querer e da ação. Porém, não é de modo algum claro que essa ideia envolva o princípio “poderia ter feito diferente” - que um eu que quer algo poderia ter querido outra coisa. Esse é outro assunto. Talvez em *muitos* casos de ação humana, nós poderíamos ter feito diferentemente (assumindo que não estejamos em circunstâncias fora do normal). Não devemos, porém, extrapolar do nosso caso usual para a essência do livre-arbítrio e, por conseguinte, para a vontade de Deus. Dada a separação entre dependência e necessidade, não existe nenhuma grande ameaça à liberdade de Deus advinda da necessidade daquilo que Ele faz. Não é o caso, então que assassinio, roubo, estupro e tortura poderiam ter sido corretos numa teoria do comando divino.

Eu noto que a distinção dependência/necessidade está no pano de fundo do debate sobre a teoria do comando divino, uma vez que tanto esta quanto a posição contrária a ela, o “autonomismo” a respeito da moralidade, concordam que é necessário que seja moralmente bom se e somente se Deus o aprova (ou aprovaria se Ele existisse). Isso, porém, não resolve a questão do que depende de quê. O autonomista afirma que Deus quer as coisas porque elas são boas, enquanto o defensor da teoria do comando divino afirma que elas são boas porque Deus as quer, a despeito de sua concordância sobre a conexão necessária entre as duas coisas. O debate a respeito da teoria do comando divino não pode levantar voo sem a distinção dependência/necessidade, o que também vale para a maioria das questões filosóficas em minha opinião.

A bondade de Deus

Se Deus tem razões pessoais, elas precisam se boas razões. (Se não elas serão arbitrarias num sentido indiscutivelmente ruim) As razões de Deus não precisam ser impessoais e não precisam ser a de que alguma teoria moral ordinária é verdadeira – como consequencialismo ou deontologia. Elas, contudo, devem *ser* boas. Não parece existir nenhuma razão pela qual as razões de Deus não possam ser boas razões a despeito de serem pessoais e carecerem de conteúdo moral. Elas podem ser boas razões pessoais não morais. Não obstante, há uma dificuldade: de onde vem a bondade dessas razões? O problema é que, aparentemente, a vontade de Deus não pode explicar a bondade de Suas razões para querer o que Ele quer. Um ato de vontade seguramente não pode criar sua própria bondade, pois a ligação da bondade a um ato de vontade é anterior a qualquer coisa que o ato realiza. Então, a bondade dos atos da vontade de Deus não pode ser um produto deles mesmos. Deus não pode, como Napoleão, coroar a si mesmo com a bondade.

Distinguir diferentes conceitos morais não ajuda de forma alguma com esse problema, como alguns pensaram, pois é também verdade que Deus é obrigado a querer o que Ele quer e que Ele é virtuoso ao querê-lo. O problema se aplica a qualquer das

propriedades morais de Deus que consideremos. Uma resposta mais plausível é dizer que a bondade das razões pessoais de Deus (ou seja, de Deus ter essas razões) não precisa *ser* bondade moral. Se elas precisassem ser razões moralmente boas, então haveria, de fato, um círculo vicioso e um problema a respeito da fonte da bondade moral dessas razões. Nem toda bondade, contudo, é bondade moral. Suponha, por exemplo, que as razões têm virtudes racionais. Se as razões de Deus tiverem bondade de outro tipo que não moral, isso significaria que não se pode ter uma teoria do comando divino *daquela* bondade. Isso significa que não se pode ter uma teoria do comando divino de todas as propriedades normativas – moral, racional e as demais propriedades normativas que existem. Alguém poderia, entretanto, defender uma teoria do comando divino restrita a normas morais, contanto que Deus as queira racionalmente. Se Ele quer as normas morais e esse querer é racional, então elas são caprichos arbitrários. Eu assumo que um capricho arbitrário é irracional ou, ao menos, não racional. Se Deus, contudo, tem razões pessoais não racionais, como aquelas dos cultivadores de rosas, Seu querer pode ser racional. Isso aparenta ser bom o suficiente. É verdade que, qualquer que seja o tipo de bondade que se ligue à vontade de Deus e Suas razões, não podemos ter uma teoria do comando divino dessa bondade. De outros tipos de bondade, porém, poderíamos.

Não estou satisfeito como isso. O que dizer da bondade *moral* de Deus? Certamente não se pode negar que Deus e Sua vontade são moralmente bons. Eles são essencialmente e necessariamente bons. Essa bondade moral depende de Ele querer ser moralmente bom de forma essencial e necessária? Esse ato de vontade não teria de ser moralmente bom anteriormente? Em caso afirmativo, parece que Ele não pode desejar a bondade de seu ato de vontade, uma vez que este teria de ser moralmente bom. O problema não é que isso gera um regresso. Deus usualmente não se importa com regresso por ser descomunalmente infinito. Com efeito, ele os saboreia e os come no café da manhã! O problema a respeito da bondade moral da vontade de Deus é que, para o defensor da teoria do comando divino, a bondade d'Ele surge do fato que a bondade moral está no conteúdo dos atos de vontade de Deus. É assim que a vontade d'Ele gera a bondade. Se, no entanto, a bondade moral é criada ao estar incluída no conteúdo da vontade de Deus, então ela não pode explicar a bondade moral que se liga a esses atos de vontade. Isso é um problema.

Eu penso que isso precisa ser aceito. A própria bondade de Deus não pode ser explicada pela teoria do comando divino. Essa é a má notícia. A notícia relativamente boa é que não há razão por que outras bondades não possam ser assim explicadas. Podemos adotar uma teoria restrita do comando divino. Ela, todavia, não é tão restrita, pois ainda fornece uma explicação de todas as dependências M-N que povoam nossa vida moral humana. Resta ainda um enigma a respeito da bondade moral de Deus e de Sua vontade. Bondade é uma propriedade dependente, como todas as propriedades normativas: se algo é bom, deve sê-lo em virtude de outras propriedades. (Isso é um problema para Platão, pois ele toma a bondade como fundamental no mundo). A bondade de Deus depende da essência de Deus, o

que quer que ela seja. A questão é como a bondade d'Ele se relaciona com os atos da Sua bondade. Portanto, a teoria do comando divino não pode ser completamente geral. Há duas possibilidades restantes. A primeira é que a vontade d'Ele depende de Sua bondade, que, por sua vez, depende de Sua essência. A segunda é que tanto a vontade quanto a bondade d'Ele dependem de Sua essência, mas nem a vontade nem a bondade d'Ele dependem uma da outra. Em ambas as visões, a bondade de Deus é intimamente relacionada com a Sua vontade: ambas fluem da essência inescrutável de Deus (Maimônides, 1958). Sua vontade não explica, porém, Sua bondade. Para o defensor da teoria do comando divino, a bondade de Deus tem uma explicação especial – ela é a exceção – e a bondade de todas as outras coisas dependem da vontade de Deus.

Coda

Minha proposta, portanto, é que Deus tem razões para querer a bondade das coisas. Essas razões não são razões morais. Elas são as razões pessoais d'Ele, que dizem respeito a Ele ou às coisas que tem relação com Ele.

Eu confesso não poder dizer quais são, de fato, as razões pessoais de Deus. Não posso colocá-las sobre a mesa: isso é pedir demais! (Deus é famosamente inescrutável). Mas, contanto que as razões de Deus sejam pessoais e careçam de conteúdo moral – como as preocupações dos cultivadores de rosa com as rosas -, a teoria do comando divino não está fora de questão. Razões pessoais não morais podem ser boas para nós humanos, ainda que elas não sejam, nelas mesmas, razões morais (isto é, razões com conteúdos morais). Então, por que não para Deus também? Se as razões de Deus têm conteúdo moral, então Deus sai de cena. Porém, se as razões d'Ele têm conteúdo não moral, então a vontade de Deus pode ser a fonte das normas da moralidade que se aplicam aos seres humanos.

A conclusão é somente que a teoria do comando divino é coerente, não que ela é plausível. Para mostrar que ela é plausível, teríamos de ter alguma ideia de quais poderiam ser as razões pessoais de Deus e que elas são boas razões e, além disso, que o que nós tomamos como dependência M-N básicas necessitam de maior explicação, e também que Deus é a melhor explicação para as últimas. Minha meta aqui, todavia, foi somente mostrar uma maneira pela qual pode ser que a moralidade humana dependa de Deus³.

Referências bibliográficas

- KIERKEGAARD, Søren (1944) *Either/Or*, Volume 1 (Princeton NJ: Princeton University Press).
- MAIMONIDES, Moses (1958) *Guide for the Perplexed* (London: Dover Press).
- PLATO (1997) 'Euthyphro', in *Plato's Complete Works* (Indianapolis: Hackett).

²Agradecimentos aos membros dos meus seminários de meta-ética na Universidade Estadual de Ohio, onde eu tentei pela primeira vez essa linha de argumentação. Agradecimentos também a Mike Burley, David Enoch, John Hare e o parecerista anônimo desse periódico [*Religious Studies*]. Também sou grato pelo apoio de uma bolsa de estudos *Lady Davis* da Universidade Hebraica de Jerusalém, onde este ensaio foi concluído.