

Razões metafísicas

Rodrigo Reis Lastra Cid¹

¹ Pós-doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais, Doutor e Mestre em Lógica e Metafísica pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, com estágio sanduíche na Université Catholique de Louvain, Bacharel em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto. Professor adjunto da Universidade Federal do Amapá.
E-mail: rodrigorcid@gmail.com

OBRA RESENHADA: *Metaphysics*, de Richard Taylor, Prentice Hall, 4.^a ed., 1992, 168 pp.

Richard Taylor apresenta abordagens interessantes de quatro tópicos importantes da metafísica, entre outros; a saber: o problema da mente-corpo, a relação entre determinismo e liberdade, a natureza do tempo e a existência de Deus. Taylor defende teses com relação a esses tópicos e, ao argumentar a favor delas, mostra-nos também as teorias tradicionais concorrentes. Isso faz desse livro uma ótima introdução argumentativa a alguns dos grandes problemas da metafísica. Exporei a seguir, resumidamente, o que se encontra nessa obra, fazendo-o a partir da tradução brasileira de Álvaro Cabral (Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1969), há muito esgotada. A justificação de uma resenha tão grande quanto essa é que, como tal livro está esgotado, ele não pode ser adquirido, mas seu conteúdo pode ser resumido e apresentado à comunidade filosófica de língua portuguesa, a fim de tornarmos disponível um conteúdo tão interessante, mostrando a relevância filosófica do livro.

O problema da mente-corpo

Taylor expõe o problema da mente-corpo em termos de saber o que é o eu e que espécie de relação há entre o eu e meu corpo. Este problema suscita uma plethora de teorias: o materialismo, que nega a existência do espírito; o idealismo, que nega a existência da matéria: os corpos existem como ideias num espírito; o interacionismo, onde a relação que liga espírito e corpo é a causalidade mútua de um no outro; o epifenomenismo, onde apenas o corpo atua sobre o espírito para produzir consciência, pensamento e sentimento, mas o espírito não atua sobre o corpo; a teoria do duplo aspecto, onde espírito e corpo são uma mesma substância com dois aspectos; o paralelismo, onde espírito e corpo nunca atuam um sobre o outro: apenas parece existir essa ligação; a tese da harmonia pré-estabelecida, que é um tipo de paralelismo feito por Deus ao criar uma pessoa; e o ocasionalismo, que é um tipo de paralelismo feito por Deus a todo momento em uma pessoa. Na busca da resposta à questão acima, Taylor nos fala um pouco de algumas dessas teorias, partindo da ideia geral de que, ao se afirmar que se tem um corpo, é possível que se queira dizer uma dessas três coisas: que há identidade entre o eu e o corpo, que há posse do corpo pelo eu, ou que há uma relação metafísica especial entre o eu e o corpo.

A primeira teoria analisada por Taylor é o materialismo. Este afirma que há identidade do eu com o corpo. É comum afirmar a identidade através do verbo "ter": "esta mesa tem quatro pernas e um tampo", por exemplo. Aqui não se supõe uma substância "mesa" que seja outra coisa que não as peças juntas. Algo semelhante ocorre quando se identifica o eu com o corpo. Deste ponto de vista, todas as questões sobre a relação entre espírito e corpo perdem o sentido, e consegue-se explicar o zelo natural de qualquer ser humano pelo seu corpo e falar da distinção estabelecida entre si e os outros particulares como uma distinção entre o seu corpo e os outros corpos. Mas ao afirmar que o eu e o corpo são idênticos, se afirmamos algo

sobre um deles, também devemos poder afirmá-lo sobre o outro. E esse é um problema sério para o materialismo, pois há coisas que posso dizer sobre mim que não são aplicáveis ao meu corpo como, por exemplo, "sou moralmente censurável" — pois nenhum corpo é moralmente censurável.

As teorias que não asserem essa identidade são conhecidas como dualistas com relação ao corpo e ao eu. No dualismo platônico, o eu é identificado com o espírito e as "suas relações com o corpo são [vistas] quase [como] acidentais, de mera ocupação, posse ou uso" (p. 24). Esta concepção tem a vantagem de não entrar em contradição com a diferença entre o que podemos afirmar sobre o eu e o que podemos afirmar sobre o corpo, mas tem também a desvantagem de postular uma substância não material para ser o eu. Além disso, a posse do corpo que é asserida por esse dualismo difere de outros tipos de posse: o conceito de ocupação não cabe ao espírito, pois é um conceito físico; o uso também não lhe cabe, pois as partes de nosso corpo não são usadas como ferramentas por nós, e de muitas delas não temos controlo voluntário — além disso, o uso é inadequado, pois não conseguiríamos diferenciar os nossos corpos de outras coisas que também usamos para viver. Nesse dualismo, então, temos a tese de que o que espírito possui o corpo, mas não temos ideia do que é esse possuir. O que Taylor conclui da oposição entre materialismo e dualismo é que o primeiro não responde o problema gerado pela asserção de identidade, e o segundo afirma que temos um corpo, embora tal verbo não seja usado com qualquer sentido facilmente apreensível. Como o homem não tem um corpo em nenhum desses sentidos e o materialismo não consegue se sustentar, Taylor conclui que não sabemos como ocorre a relação entre o eu e o meu corpo.

Talvez a maneira mais simples de falar dessa interação entre corpo e espírito seja o interacionismo: afirmar que um atua causalmente no outro, ou seja, que os sentimentos do espírito podem provocar consequências no corpo e que as afecções no corpo podem causar sentimentos ao espírito. O eu, aqui, é a interação entre o corpo e o espírito. No interacionismo afirma-se que não é possível observar sentimentos como a dor, podemos apenas observar as alterações no sistema biológico.

O problema desta teoria afirmar que o espírito e o corpo são duas coisas completamente distintas e que qualquer mudança no segundo, originada por qualquer coisa não física, está fora dos domínios da física. Isto torna o comportamento humano igualmente miraculoso e ininteligível. Por exemplo: com relação ao suor emocional, conhecemos muitos dos processos físicos intermediários até ele (e os podemos descrever sem menção a eventos não físicos) e também o processo final de secreção; mas com relação a onde ele começa, somos direcionados por essa causalidade de eventos físicos até ao cérebro. De acordo com essa concepção, são as ideias ocorrendo na mente que causam uma mudança física no cérebro. Taylor afirma que, como uma mudança física só pode ser causada por algo físico, seria impossível que algo não físico — que não tenha localização espacial, que não possa entrar em equações científicas e que viole princípios e leis da física — a causasse. Taylor conclui então que dizer que uma ideia causou uma alteração física "não é dar, em absoluto, qualquer explicação causal" (p. 37). O problema que se seguiria seria localizar onde exatamente se encontra a interação entre mente e corpo. Como é o córtex que atua sobre o hipotálamo (e este atua sobre o corpo), o interacionista deveria dizer que a mente atua sobre o córtex e causa a liberação de íons de sódio, por exemplo. Contudo a causa dessa liberação é um processo físico no cérebro, e não um processo não físico. Assim, no interacionismo não conseguimos explicar, em última instância, como as ideias causam as alterações físicas ou como estão envolvidas nesse processo.

Taylor passa, então, a analisar as teorias que veem a mente como uma função do corpo. Nelas o homem é visto como um objeto físico com atributos psicológicos, que podem ser identificados ou entendidos em termos de funções corporais. A primeira dessas teorias é o epifenomenalismo. Nele, uma pessoa é considerada um

corpo físico dotado de mente, consistindo a mente, porém, numa série mais ou menos contínua de estados ou eventos conscientes ou inconscientes, como sentimentos, pensamentos, imagens e idéias, que constituem meramente os efeitos, mas nunca as causas, da atividade do corpo. (pp. 39s)

A dificuldade aqui é explicar como os eventos físicos podem ter efeitos não físicos. O epifenomenalismo sugere-nos que é supérflua a consideração dos eventos mentais para a compreensão e explicação do comportamento humano: o comportamento humano seria o mesmo com ou sem pensamento. Assim, sugere que o que uma pessoa pensa jamais tem influência no que faz. Segundo Taylor, este é o ponto fraco da teoria, pois é excessivo afirmar que o comportamento humano seria o mesmo com ou sem pensamento, já que as alterações do comportamento ocorrem como efeitos regulares de eventos mentais. O epifenomenalismo sofisticado, por sua vez, defende que os eventos mentais são efeitos de certos estados do cérebro e do sistema nervoso (ou do corpo, em geral), sendo que esses estados teriam dois tipos de efeitos: físicos e mentais, sendo esses últimos supérfluos, já que só os estados físicos teriam influência no corpo. Poderíamos ainda pensar que os estados cerebrais não poderiam ocorrer sem os estados mentais, mas isso não indica que fossem necessários para o entendimento do comportamento humano, já que sempre haveria uma causa física para qualquer comportamento.

Como todas as teorias apresentadas até agora, sejam dualistas ou materialistas, enfrentam objeções e dificuldades profundas, não podem ser sustentadas sem algum embaraço. E como afirmar o dualismo não responde os problemas do materialismo e cria novos problemas sobre a relação entre o corpo e o espírito, Taylor afirma que devemos procurar o entendimento da natureza humana no quadro metafísico do materialismo. O dualismo, ao afirmar que outra coisa que não o corpo pensa, deseja etc., só inventa mais uma entidade chamada "mente" para realizar a função que não deseja atribuir ao corpo, mas não resolve o problema de como é possível algo, seja isso o que for, pensar, desejar etc. O dualista afirma que corpos não podem ter essas características. Porém, poderíamos pensar como o materialista: como os homens pensam, desejam, etc., e eles são corpos, então há corpos que pensam, desejam, etc. "Este argumento é tão bom quanto o dualista e não nos leva a um atoleiro de problemas relativos à ligação entre corpo e alma" (p. 45).

Assim, o materialismo estaria em vantagem. A sua concepção mais simplista tentaria sustentar que é possível uma redução dos estados psicológicos a estados biológicos, físicos ou químicos. Contudo, isto parece em vão, já que há certas coisas que não se pode atribuir à matéria mas que pode atribuir aos estados psicológicos. Exemplo disso é a crença, que pode ser considerada verdadeira ou falsa, diferentemente de qualquer organização material, que não pode ser considerada verdadeira ou falsa. Assim também como num desejo ou medo, que é "acerca de algo"; enquanto uma organização material nunca é "acerca de algo" nesse mesmo sentido, "é apenas o estado de matéria que é" (p. 47). O "medo" encontrado pelas ciências pode ser induzido artificialmente, mas uma pessoa induzida por ele não sentiria propriamente medo, pois sentir medo é sentir medo "de algo"; então, ela apenas sentiria aquilo que sente quando tem medo de alguma coisa — mas sem essa coisa. Portanto, os estados psicológicos não são idênticos aos estados corporais. Mas o fato de esses estados psicológicos não serem propriamente apreendidos pelos métodos científicos atuais nada indica sobre a falsidade ou a veracidade do materialismo.

A questão sobre o que é a alma ou sobre o que é o eu é normalmente respondida com a afirmação de que é o que falta para que um mero corpo seja uma pessoa. Contudo, ao tentar explicar o que seria a alma, podemos adicionar-lhe à vontade quaisquer características, seja ser uma bola azul, ou uma bola transparente, ou mesmo algo não físico, e mesmo assim não estaríamos mais próximos de uma resposta de como um corpo se torna uma pessoa. A motivação para o materialismo é que se uma bola azul, ou algo

desse tipo, não pode dar-nos a resposta, não é removendo as suas características físicas que a encontraremos. O materialista não pensa que devemos perguntar sobre algo que precisaria de ser acrescentado a um corpo animal para que se torne algo que pensa, deseja, etc. Como as propriedades psicológicas já são constitutivas de uma pessoa, não poderiam ser acrescentadas. O que, segundo Taylor, mostra que o artifício de criação de entidades não tem poder explicativo.

Argumenta-se normalmente que o fato de não podermos observar os estados psicológicos faz deles estados de alguma coisa inobservável. Contudo, isso é um *non sequitur*. O fato de os estados psicológicos serem inobserváveis, em detrimento dos estados fisiológicos observáveis, não implica que são estados de algo inobservável, apenas indica que na coisa há estados observáveis e estados inobserváveis. Segue-se do argumento dualista apresentado na primeira frase deste parágrafo que uma dor de dentes, por exemplo, não é uma dor num dente, mas uma dor na alma. Isso é inaceitável, pois quando estamos com uma dor de dentes não dizemos que temos uma dor na alma, mas que temos uma dor localizada num dente. Esse ser humano com dores apenas diria que ele sente dor num dente. Não é simplesmente por se referir a si mesmo que faz alusão a uma entidade metafísica que não o seu corpo; refere-se a si mesmo como aquele organismo animal vivo que está sentido a dor naquele instante e naquele dente. Em nenhum momento é importante a referência à sua alma ou espírito, quando se descreve a sua dor de dentes.

Taylor não provou a verdade de qualquer teoria materialista, nem o tentou; tentou provar apenas que a divisão dualista do homem não explica aquilo que se pretende e que nenhuma resposta à questão "o que é o eu?" se conseguiu alcançar.

Liberdade e determinismo

O segundo tópico abordado por Taylor é a relação entre liberdade e determinismo. Taylor começa por considerar a diferença entre o que é a realidade e o que pensamos que é a realidade. A realidade é determinada; a imprecisão e o erro encontram-se nas concepções da realidade. A realidade é de uma certa maneira, embora a possamos perceber de outras ou inclusivamente não a perceber: podemos não saber a velocidade do vento, mas isso não significa que o vento não tenha uma velocidade determinada. Assim, o cérebro e os nervos (e também os pensamentos, desejos, etc.) "são, em qualquer momento dado, aquilo que especificamente são nesse momento" (p. 53), independente do que possamos conceber deles. Mas se perguntarmos por que as coisas são agora do modo que são, teríamos de responder que o estado de coisas anterior foi tal que o estado de coisas atual não poderia ter sido outro. E deveríamos continuar esse processo até o início de tudo ou *ad infinitum*, conforme a teoria metafísica aceita sobre o início das coisas.

Esta resposta baseia-se no determinismo. Este afirma que todos os acontecimentos, incluindo as causas, são efeito de alguma(s) causa(s), ou seja, que todos os acontecimentos estão causalmente determinados. Essa causalidade já foi pressuposta como um princípio *a priori* do entendimento e é pressuposta em muitas de nossas experiências, tal como olhar na direção de um ruído. Enquanto ser meramente fisiológico, o determinismo também se aplica a cada célula do corpo humano. Mas se dissermos isso com relação aos pensamentos e ideais, o comportamento não poderá ser moralmente significativo, já que seria apenas a consequência do estado de coisas imediatamente anterior e, em última instância, seria apenas uma consequência do início de tudo. Dessa forma, não teríamos controlo sobre a nossa conduta e seria um erro imputar responsabilidade sobre um comportamento e também um erro imputar qualquer culpa moral. E é exatamente o que o determinismo diz: que também o comportamento é determinado, é causado internamente e tais causas têm causas. Isso nos leva a imputar a responsabilidade por tudo o que ocorre — inclusive as

ações humanas — à primeira causa de todas as coisas ou não imputar responsabilidade alguma (caso as coisas não tenham tido um início ou caso não faça sentido imputar-lhe responsabilidade).

Taylor passa, então a examinar quais das teorias morais serão compatíveis com o determinismo e quais delas serão compatíveis com o indeterminismo, a fim de ser possível responder à questão de saber se o determinismo é verdadeiro evitando as considerações éticas. Para isso, Taylor afirma que não poderemos conectar a responsabilidade pelo próprio comportamento com a possibilidade de ter evitado o comportamento, pois isso nos levaria às considerações que se quer evitar. Mas podemos dizer que, de fato, deliberamos para tomar uma decisão a fim de fazer isto ou aquilo e que, seja o que for que façamos, deliberadamente ou não, é de nossa própria conta e risco. Deliberar é pesar e escolher entre cursos possíveis de ação. Sempre que deliberamos, formulamos pressupostos que pensamos serem verdadeiros e sem os quais nos seria impossível deliberar. Entretanto, embora possamos deliberar sobre o nosso próprio comportamento, é impossível fazer isso sobre o comportamento de outro. Deste, podemos apenas especular ou tentar adivinhar o que fará. A deliberação tem a característica de apenas poder ser feita com relação a coisas futuras. Não podemos deliberar sobre se devemos ou não fazer o que já fizemos ou sobre se estamos ou não fazendo alguma coisa agora. O deliberar sobre se devemos ou não continuar a fazer alguma coisa já é uma deliberação sobre algo futuro. Mas, embora só possamos deliberar sobre o futuro, caso já tenhamos decidido o que fazer, ou se já tivermos feito uma inferência sobre o que ocorrerá, ou se pensarmos que a decisão não nos compete, então não haverá deliberação.

Segundo Taylor, "caberm-me a mim decidir" é essencial para que haja qualquer deliberação. Se me pedem, por exemplo, para mover o dedo para a esquerda (uma decisão que me cabe a mim mesmo e que está sob o meu controlo direto), posso decidir acatar o pedido e mover esse dedo para esquerda ou posso ir contra o pedido, movendo-o para a direita ou simplesmente posso não o mover. Dentro das possibilidades anatômicas de mobilidade do meu próprio dedo, a decisão de movê-lo, havendo ou não um pedido, cabe diretamente a mim. O pressuposto em que se baseia a possibilidade de deliberação sobre a movimentação do meu dedo é que posso movimentá-lo numa direção e na outra, e não que posso movimentá-lo numa direção ou na outra. Pois esta última estaria satisfeita caso houvesse apenas uma das direções para mover o dedo, enquanto a primeira indica que posso agora movimentá-lo em diferentes direções (mas não indica que posso fazê-lo simultaneamente). Assim, o que Taylor irá agora examinar é se as convicções de que delibero e de que tenho controlo direto de algumas situações são compatíveis com o determinismo.

O determinismo diz que ocorre a única coisa possível necessitada pelas condições antecedentes. Contudo, "as relações causais não envolvem necessidade lógica [...] [e a] negação de uma determinada conexão causal nunca é uma contradição nos termos" (p. 63). Donde percebemos que a necessidade envolvida no determinismo é de outra espécie que não a necessidade lógica: é causal. E pelo mesmo caminho seguem as impossibilidades e possibilidades envolvidas na negação do determinismo. Por exemplo: ao responder a um médico que posso mover o meu dedo, afirmo mais do que uma possibilidade lógica (que seria trivial); afirmo uma possibilidade causal (do tipo envolvido no determinismo).

Ao afirmar que somos livres para realizar algo, afirmamos uma possibilidade causal, e não meramente lógica; afirmamos que não há impedimentos para a realização desse algo e nem constrangimentos para a realização de outra coisa, pois a liberdade é limitada por esses impedimentos e constrangimentos. Se nesse sentido eu disser que sou livre para agir, ou seja, se disser que posso agir sem impedimentos e sem constrangimentos, isso não implica que a ação não esteja causalmente determinada. Isso nos permite aceitar a tese do determinismo. Aceitando-se este último juntamente com a ação livre (nestes termos), diríamos que existem condições antecedentes que determinam a realização de uma ação e não de outra, e que essas ações não

sofreram impedimentos nem constrangimentos; ou seja, falaríamos de ações determinadas e livres.

Tal determinismo, o moderado, tenta fazer a reconciliação do determinismo com a liberdade e, assim, com a responsabilidade moral. Pode-se formular assim: 1) o determinismo é verdadeiro e os comportamentos do homem e de todas as outras coisas são causados e determinados; 2) o comportamento voluntário é livre se não for impedido ou constrangido; 3) as causas do comportamento voluntário livre são certos estados, eventos ou condições no interior do próprio agente. De acordo com essa concepção, sou livre e responsável pelas minhas ações quando nada me impede de agir conforme a minha decisão ou quando nada me obriga a ir contra ela. E isso é perfeitamente compatível com as ações serem causadas internamente, por opções, desejos e volições íntimas.

Entretanto, embora o determinismo moderado fale de ações livres e internamente causadas, se procurarmos pela causa da causa interna da ação (o que o determinismo permite), veremos que podemos fazer isso indefinidamente, encontrando causas fora do nosso controle. Isso mostra que não poderíamos ter decidido, querido ou escolhido de outra forma e, conseqüentemente, as coisas não poderiam ter ocorrido de modo diferente; portanto, não poderíamos falar de ações livres. Por exemplo: posso agir conforme as minhas volições, e se fizer isso, estarei realizando uma "ação livre", de acordo com a definição do determinismo moderado de "liberdade". Mas o problema é que se procurar as causas da minha vontade e se as encontrar, e se ajo conforme a minha vontade, isso significa que ajo segundo uma causa determinada, segundo aquilo que causa a minha vontade, seja tal causa impessoal ou pessoal. Seguindo pela cadeia determinística das causas, a causa da minha vontade encontra-se antes do meu nascimento e, portanto, não tenho controle da minha ação, ou seja, não sou livre.

Porém, se o determinismo estiver errado, então, na medida em que sou livre, ou as minhas ações não são causadas, ou os estados internos que causam essas ações não são causados, ou seja, ou as próprias ações poderiam ter sido outras ou os estados internos causadores da ação poderiam ter sido outros. Se esta negação do determinismo estiver correta, então ou uma ação — como, por exemplo, mover os braços — não tem causa, ou o estado interno que causa essa ação não tem causa. Se a ação não tem causa, então nem eu nem ninguém a controla e, portanto, não sou o seu causador, nem sou responsável por ela. Se a ação for causada por um estado interno incausado, como não teríamos controle sobre este estado nem como este causa a ação, então também não teríamos responsabilidade sobre a ação e, assim, não teríamos liberdade.

O indeterminismo revela-se assim incoerente. E o determinismo, embora tenha uma certa plausibilidade inicial e seja quase um requisito para a inteligência prática, tem implicações para o comportamento humano que não são elimináveis recorrendo às suas versões mais fracas. Entretanto, o indeterminismo e o determinismo parecem incompatíveis com dois dados já mencionados: que o meu comportamento é às vezes o resultado de minha própria deliberação e que, às vezes, é a mim que me compete decidir. Se pensarmos que seria possível inferir o meu comportamento a partir de condições existentes (como pensam os deterministas), quer eu conheça ou não essas condições, não seria possível deliberar, pois não seria possível decidir o que irei fazer; seria possível apenas descobri-lo. Do mesmo modo, se não temos controle sobre as nossas ações, pelo fato de em última instância as suas causas não estarem em nós (como defende o indeterminismo), então somos impedidos de deliberar e de dizer que coisas nos competem. Em conclusão: nem determinismo nem o indeterminismo se adéquam aos dados.

Mas há ainda uma teoria que indica que algumas coisas (tal como o ser humano), por vezes, são autodeterminantes, ou seja, são causas do seu próprio comportamento. Assim, uma ação seria livre se seu agente causador é o agente que a desempenha sem que as condições antecedentes sejam suficientes para determinar a ação. E uma ação é livre e racional quando o agente que a realiza a faz por alguma razão, mas

sem que essa razão seja a causa daquela. E isso adequa-se melhor ao que os homens pensam de si próprios do que as teorias anteriores, pois só posso aceitar que um ato seja meu se eu for a causa desse ato (e não se a causa for algo externo ou interno que não seja idêntico a mim).

O problema dessa tese é envolver duas noções metafísicas estranhas: 1) que existe um eu como substância e como ser que se põe a si mesmo em movimento, e que 2) um agente pode ser causa de um evento sem ser um evento, sendo apenas uma substância. Com relação a 1, não se justifica a pressuposição de um eu como substância para o homem, nem tal é necessário, dado que nada sugere que o homem tenha de ser tratado diferentemente de um objeto físico. Com relação a 2, a concepção de um agente como causa é incoerente, pois significa "ser uma condição suficiente antecedente, ou conjunto de condições"; e o que essa teoria quer sustentar é que não há essa condição suficiente antecedente. Assim, deveríamos falar de seres que originam, iniciam ou desempenham certa atividade. A teoria da agência, assim, aceita que o comportamento é causado (negação do indeterminismo) e que algumas sequências de causas se iniciam no próprio agente (negação do determinismo). E isso permite os nossos dois dados: que seja possível a deliberação pelo fato de que algumas coisas me caberiam a mim decidir.

Contudo, é possível que sejam os dados que estejam errados (de que é possível deliberar e de que às vezes compete a mim decidir) e que o homem simplesmente pense que delibera, quando não o faz realmente. Mas não sabemos a realidade dessa possibilidade. Assim, segundo Taylor, as concepções apresentadas revelam-se duvidosas.

Podemos também, ao falar sobre determinismo e liberdade, pensar se há ou não destino. Quando fazemos isso, pensamos sobre uma ideia chamada "fatalismo". Esta afirma "o pensamento de que o que está acontecendo assim tinha de ser e que somos impotentes para evitá-lo" (p. 80). Essa impotência parece advir do fato de os eventos que ocorrem na minha vida serem uma confluência de ações e outros eventos, donde muitos deles estão fora do meu controle; por exemplo, o lugar onde conheci a minha esposa, quem foram os meus pais, qual é o meu temperamento, etc. Aceitando-se essa impotência, assim como no determinismo, não caberá qualquer outra deliberação. Uma grande diferença entre o fatalismo e o determinismo é que o determinismo é uma teoria sobre a determinação de todas as coisas, enquanto o fatalismo geralmente é um determinismo que se centra em algo específico, como por exemplo, quando iremos morrer, ou num conjunto restrito de acontecimentos específicos.

Um fatalista pensa de modo semelhante a um não fatalista sobre o passado e de modo diferente sobre o futuro: enquanto um não fatalista pensa que as coisas um dia estiveram sob seu controle (a possibilidade de fazer/não fazer ou evitar/não evitar tal evento) e hoje, como pertencem ao passado, não o estão mais, o fatalista pensa que os eventos do passado não estão sob o nosso controle e, ainda, que nunca o estiveram, nem quando pertenciam ao futuro. E isso faz que para ele seja impossível deliberar, pois as coisas já estariam decididas. Há duas maneiras principais de se chegar ao fatalismo: a teológica (a crença num Deus onipotente e onisciente) ou a teoria metafísica do determinismo. Deixando de lado a questão teológica, o fatalismo parece não ser outra coisa, segundo Taylor, que um determinismo pouco desenvolvido. Outra crítica é que a atitude fatalista com relação ao futuro geraria a aceitação de qualquer coisa que ocorresse, boa ou terrível.

"Tal como qualquer teoria metafísica, a teoria do fatalismo não pode ser avaliada independentemente dos nossos pressupostos ou dados" (p. 84), que são: 1) lei do terceiro excluído; 2) se um estado de coisas é suficiente para que outro estado de coisas ocorra, então o primeiro não pode ocorrer sem que o segundo ocorra; 3) se um estado de coisas é necessário para que outro estado de coisas ocorra, então o segundo não pode ocorrer sem que o primeiro ocorra; 4) se um estado de coisas é suficiente para outro, então esse outro

é-lhe necessário, e se um estado de coisas é necessário para outro, então esse outro é-lhe suficiente; 5) um agente não pode desempenhar uma dada ação caso falte qualquer condição necessária; 6) a mera passagem do tempo não tem efeito causal sobre as coisas, estas se modificam por causa de outros fatores que não o tempo. Assim, Taylor convida-nos a comparar duas situações.

I) Suponhamos que se ocorreu uma certa batalha, então as manchetes dessa batalha estão no jornal (a batalha é condição necessária para a manchete). Assim, ao abrir o jornal, eu poderia ler uma manchete sobre a batalha (representado por S), o que indicaria que houve batalha (representado por P). Ou eu poderia ler manchetes que não têm a ver com a batalha por nada encontrar sobre batalhas no jornal (representado por S'), o que indicaria que não houve batalha (representado por P'). Contudo, não sou eu que decido o que aparecerá no jornal, isso dependerá da verdade de P ou de P' e, por isso, é falso que "está agora em meu poder fazer S' e está agora em meu poder fazer S".

O argumento exposto por Taylor contra a tese de que está agora em meu poder fazer S e também está agora em meu poder fazer S', é o seguinte: se P é verdade, então não está em meu poder fazer S' (pois P é condição essencial para S'); mas se P' é verdade, então não está em meu poder fazer S (pois P é condição essencial para S); e ou P é verdade ou P' é verdade; logo, em nenhum dos dois casos está em meu poder fazer S ou está em meu poder fazer S'.

II) suponhamos que a ocorrência ou não ocorrência dessa batalha amanhã dependa da minha ordem de hoje. Mas se a minha ordem é condição suficiente para a batalha de amanhã, então a batalha de amanhã é condição necessária para a minha ordem de hoje. Logo, se a batalha ocorrerá amanhã (Q), não posso realizar a ordem que implicaria a não ocorrência da batalha (O'); e, inversamente, se a batalha não ocorrerá amanhã (Q'), então não posso realizar a ordem que implicaria na ocorrência da batalha (O). Dessa forma, não está em meu poder fazer O ou não está em meu poder fazer O'.

A comparação entre essas duas situações mostra que um argumento para asserir o fatalismo sobre o passado também pode ser usado para provar o fatalismo com relação ao futuro e, do mesmo modo, quaisquer argumentos para rejeitar o fatalismo com relação ao futuro, nos farão também rejeitar o fatalismo com relação ao passado. O que seria absurdo, diz Taylor, pois não pensamos que o passado é modificável.

É possível também que a tese de que está agora em meu poder fazer O e também está agora em meu poder fazer O', seja usada na tentativa de ir contra o fatalismo. O argumento contra tal tese seria o seguinte: se Q é verdade, então não está em meu poder fazer O' (pois Q' é condição essencial para O'); e se Q' é verdade, então não está em meu poder fazer O (pois Q é condição essencial para O); mas ou Q é verdade ou Q' é verdade; logo, em nenhum dos dois casos está em meu poder fazer O ou está em meu poder fazer O'.

Objetando-se ainda ao fatalismo, diz-nos Taylor (p. 92), poder-se-ia dizer que 1) "nenhum estado de coisas pode ser necessário para qualquer outro antes de esse estado de coisas existir", ou que 2) "um estado de coisas que ainda não existe não pode [...] ser uma condição necessária de qualquer coisa previamente existente". Se disséssemos tanto 1 quanto 2, estaríamos dizendo que nenhum estado presente pode ser condição suficiente para que algo ocorra; o que é falso. A restrição do poder de fazer isto ou aquilo (ou de ocorrer isto ou aquilo) não depende da passagem do tempo, mas de o que quer que seja essencial para que algo ocorra. Se for um fato que Q, então isso é condição suficiente para que não realizemos (nem possamos realizar) O' nem S'. Taylor nos lembra ainda que as teorias da causalidade não têm relevância aqui, pois a enunciação da tese e dos argumentos foi feita em termos de necessidade e suficiência. Portanto, não cabem argumentos como "as causas só funcionam na direção do futuro".

Outro argumento que tenta refutar o fatalismo diz que não é possível afirmar que "um agente não

está apto a desempenhar um ato se faltar uma condição necessária para sua execução" (pressuposto 5), pois existem casos onde faltam as condições necessárias e o agente não é incapaz. Entretanto esse argumento confunde dois sentidos de "capacidade": um levantador de pesos, mesmo sem o peso, é capaz de (tem aptidão para) levantar pesos. Mas sem o peso, querendo ou não querendo levá-lo, o levantador será incapaz (impossibilitado) de levá-lo. Portanto, o argumento pelo fatalismo continua, pois a não ocorrência de uma condição necessária para algo impossibilita a realização desse algo.

Outra tentativa de rejeitar o fatalismo é negar a terceira premissa do argumento contra a tese B, a lei do terceiro excluído — ou Q é verdade ou Q' é verdade. A objeção troca essa premissa pela tese B. Ela diz que uma verdade necessária pode ser formada a partir de uma disjunção de afirmações que são, em si, apenas possibilidades — nem verdadeiras, nem falsas. Esse argumento toma esta forma: se Q é verdade, então não está em meu poder fazer O' ; mas se Q' é verdade, então não está em meu poder fazer O ; mas está em meu poder fazer O e também está em meu poder fazer O' ; logo, Q' não é verdade, e Q não é verdade. Como Q e Q' são contraditórios, se um for falso o outro tem de ser verdadeiro. Como nenhum dos dois é verdadeiro, nenhum dos dois precisa ser falso. Esse seria um bom argumento contra o fatalismo. Contudo, nos faria ter de rejeitar também o fatalismo com relação ao passado, já que os argumentos contra a tese A, com relação ao passado, e os argumentos contra a tese B, com relação ao futuro, têm a mesma forma. E não ser fatalista com relação ao passado parece absurdo, pois é o mesmo que dizer que o passado é modificável. Um dos problemas desse último argumento é que presume que o próprio tempo fará afirmações serem verdadeiras ou falsas (pois as afirmações sobre o passado seriam verdadeiras ou falsas, enquanto as afirmações sobre o futuro não o seriam). E isso entra em contradição com o sexto pressuposto, o de que a mera passagem do tempo não tem efeito causal sobre as coisas.

Como os argumentos contra o fatalismo com relação ao futuro nos fazem também ir contra o fatalismo com relação ao passado, os únicos motivos que restam para rejeitar o fatalismo são de ordem psicológica ou epistemológica. Uma boa analogia para entender esses motivos (e, conseqüentemente, as nossas considerações acerca do passado e do futuro) é a que se segue. Quando tentamos adivinhar o que há dentro de uma caixa, podemos falar de várias possibilidades de coisas para haver lá dentro. Ao abrir a caixa, verificamos que lá há e sempre houve um determinado objeto X ; e, então, vemos que aquelas possibilidades nunca existiram: sempre houve X na caixa; falávamos de possibilidades somente devido à nossa ignorância. Assim, aquilo que nos resta é afirmar o fatalismo: a ideia de que o futuro, mas não o passado, está em aberto, é mera ilusão.

Tempo

O terceiro tópico abordado por Taylor é o tempo. Este foi primeiramente pensado como algo que se move, que leva as coisas aos seus destinos. Contrariamente a essa ideia, muitos metafísicos pensaram na ideia de eternidade: "o domínio onde as coisas não são transportadas aos seus destinos, onde não há mudança" (p. 101). Para entender melhor essas teses, devemos fazer um melhor exame do tempo. Cabe, então, em princípio, como faz Taylor, apresentar algumas semelhanças entre conceitos e relações espaciais e temporais, já que falamos de um de modo semelhante no espaço e no tempo. Por exemplo, estar num lugar indica uma posição no espaço (na minha casa, por exemplo) ou no tempo (20/08/1984, por exemplo); distância ou intervalo indica uma quantidade de espaço (50 metros, por exemplo) ou de tempo (por exemplo, 10 segundos); estar presente usa-se para indicar "está aqui" (espaço) ou "está agora" (tempo); extensão ou ser prolongado usa-se para indicar algo que se prolonga no tempo ou para indicar extensão espacial; parcelas

refere-se a tudo o que tem duração temporal ou extensão espacial e que pode ser dividido em parcelas; e objeto físico refere-se a todo objeto físico com extensão e duração.

Diz-se normalmente que as propriedades espaciais e temporais de um objeto são muito diferentes. Contudo, Taylor indica que podemos muitas vezes trocar umas pelas outras quando tratamos das regras a que estão submetidos os objetos. Temos três situações iniciais para quando dizemos que um objeto pode estar em dois tempos no mesmo lugar: A1) conservar-se num lugar durante um intervalo de tempo; A2) ser removido e ser recolocado no mesmo lugar; A3) ser aniquilado e recriado no mesmo lugar. Taylor lembra que só é possível continuar pensando em um objeto (em detrimento de vir a estar pensando em dois objetos), se aceitarmos a cláusula de que o objeto deve ocupar todo o intervalo de tempo em algum lugar (ou seja, ter extensão temporal). Baseando-se nessa cláusula, mas mudando entre si espaço e tempo, Taylor mostra como seria possível um objeto ocupar dois lugares ao mesmo tempo: ocupando o intervalo de espaço entre os dois lugares (como, por exemplo, um imóvel sendo transportado por uma linha de fronteira).

Essa mudança dá-se também em A2 como se segue. O objeto O está no lugar1 no tempo1 e no tempo2. O perdura entre o tempo1 e o tempo2 e, num determinado tempo do intervalo temporal, está em lugares diferentes que o lugar1. Isto foi uma descrição suficiente de uma recolocação. Mudando, temos que o objeto O está no tempo1 no lugar1 e no lugar2. O prolonga-se entre o lugar1 e o lugar2, mas se encontra num determinado lugar no intervalo espacial, em tempos diferentes do tempo1. Isto foi uma descrição suficiente de um objeto devolvido a seu tempo. Outro exemplo usado por Taylor é o terremoto. Pois esse pode ir de um lugar a outro e voltar, sem que perca sua continuidade espacial e pode existir simultaneamente em dois lugares diferentes. Da mesma forma, a continuidade temporal não é perdida, pois o terremoto não deixa de existir em momento algum. Quanto a A3, não pensaríamos em apenas um objeto, pois a continuidade temporal foi quebrada, e esta é análoga à continuidade espacial. Assim, A3 não seria possível. O que Taylor quer mostrar é que admitir um lapso de tempo numa descrição é admitir um lapso de espaço na descrição mudada e vice-versa.

Com relação, então, à existência de algo no tempo, afirma Taylor, falamos das coisas do futuro como as que estão ficando mais próximas de existir, que depois se tornam presentes e, depois de deixarem de existir, passam a estar cada vez mais distantes no passado. Assim, podemos dizer que as coisas se movem no tempo e, portanto, possuem lugares no tempo. Por gerar muitos absurdos, o tempo foi considerado por muitos metafísicos como irreal e a sensação de sua passagem como ilusão. Contudo, parece que a existência de todas as coisas flui no tempo. Taylor defende que é por perceber esse fluxo de existência das coisas no tempo que o homem se apavora (pois tem vontade de viver, diferentemente de uma pedra), ou seja, é por perceber que o fim de sua existência está, o tempo todo, se aproximando. Faz-se uma comparação com um prisioneiro de pena capital esperando o dia marcado de sua morte. Taylor indica que, assim como o prisioneiro, não precisamos passar a espera de nossa morte vivendo mal.

A tal trânsito das coisas pelo tempo chama-se "puro devir". O puro devir é a espécie de mudança que todas as outras mudanças pressupõem: para que qualquer coisa se torne algo diferente é necessário que transite por uma quantidade de tempo, que se torne mais velha. "Mais velha" não é no sentido de perder ou enfraquecer as suas propriedades, mas no sentido de adquirir idade, tendo ou não mudanças nas propriedades. Nesse sentido, não há coisa alguma que exista no tempo e que deixe de se tornar mais velha, por mais que rejuvenesça. E aqui percebemos que para uma coisa estar submetida a essa regra, deve primeiramente existir. Assim, o passado, o futuro e as não entidades não estão no puro devir; as coisas que deixaram de existir ou ainda não existem sofrem um tipo de mudança relacional: o seu afastar-se ou aproximar-se no tempo e a sua passagem do futuro para o passado; estas são mudanças independentes da mente. Da mesma

forma, os tempos reais (presente) e não reais (passado e futuro) sofrem esse efeito do devir, pois dizemos de hoje (tempo real) que está passando, tal como dizemos do tempo de Diógenes que está ficando cada vez mais distante no passado, e tal como dizemos dos tempos do nosso futuro que estão cada vez mais próximos.

O puro devir é uma mudança inobservável compatível com qualquer mudança que observemos, pois nada pode tornar-se algo sem envelhecer. E isto (envelhecer) é uma noção a priori e consequência de algo estar no tempo. Como um evento também é, em si, uma mudança, devemos pensá-lo como mutável, pois está no tempo e a sua existência tem duração; e, portanto, envelhece. Os tempos, reais e não reais, também sofrem mudanças (a não ser que haja um tempo de fundo, onde os tempos pudessem cada um ter uma idade), mas o problema reside em tentar estipular uma cadência para a passagem do tempo, dos eventos ou das coisas que já deixaram de existir.

Pode-se tentar negar a ideia de puro devir, mas negar a existência desse trânsito é negar a existência do próprio tempo, pois o primeiro é condição necessária para o segundo. E falar da inexistência do tempo seria completamente anti-intuitivo. Outra forma seria tentar salvar o tempo e expurgar o devir através da substituição das "adverbalizações variáveis de tempo (agora, antes, depois) por datas imutáveis, ou das relações temporais variáveis, como passado e futuro, por imutáveis, como anterior e posterior" (p. 113, sic). O problema gerado por isso, como veremos, é que ao reformularmos o enunciado com o objetivo de expurgar o puro devir, precisaremos de utilizar a ideia de puro devir para entender a proposição reformulada. Só se fosse possível reformular as frases sem menção ao puro devir é que este seria legitimamente expurgado.

Taylor indica quatro maneiras pelas quais podemos tentar reformular enunciados temporais na intenção de expurgar o puro devir. Tomemos "X" por um objeto ou evento e "Y" por um determinado tempo ou intervalo de tempo.

1) Poderíamos tentar reformular a frase "X envelhece" por "X ocupa um intervalo de tempo" ou "X tem duração". O enunciado reformulado poderia se referir a coisas que já não existem, e estas não envelhecem (como a taça de Diógenes, que deixou de envelhecer quando deixou de existir). Dever-se-ia, então, adicionar algo que desse a entender que falamos de coisas presentes. E ao tentarmos isso através de palavras como agora (i.e., "X ocupa agora um intervalo de tempo"), indicaremos que o tempo está escoando (mudando), e assim, voltaremos à noção de puro devir.

2) Poderíamos tentar reformular a frase "X distancia-se cada vez mais no passado" por "X está no tempo" ou "X tem toda sua existência no passado". O caso também é difícil com relação a este enunciado. Dessas duas tentativas de reformulá-los, a primeira não é uma redução, pois abarca mais do que o enunciado com o puro devir: coisas que existem no presente estão no tempo, mas não se distanciam no passado. Pode-se também tentar a reformulação da segunda forma ou dando-se nome ao intervalo do passado. Porém, ao fazer isso, conseguimos ainda dizer do próprio intervalo que está se distanciando no passado; assim retornando à concepção de puro devir, mas agora nos tempos.

3) Poderíamos tentar reformular a frase "Y envelhece" ou "Y está envelhecendo" por "Y é o dia em que X ocorre" ou "Y é um intervalo de tempo do qual um agora instantâneo faz parte". O terceiro enunciado, como é algo que só pode ser dito de coisas que ainda existem, nos indica que Y tem de ser um tempo presente, como o dia de hoje, por exemplo. Mas a identificação de Y com "o dia em que X ocorre" ou com uma data particular, como nos propõe a reformulação, não indica que Y está envelhecendo. Pode-se também tentar por meio de frases como "Y é um intervalo de tempo do qual um agora instantâneo faz parte", mas isso só fará transferir o devir para o agora, pois este sempre remete para uma ideia de tempo passando.

4) Poderíamos tentar reformular a frase "Y distancia-se cada vez mais no passado" por "Y é o tempo em que aconteceu um X do passado" ou "Y é anterior ao estado presente". Se tentarmos reformular o quarto

enunciado por meio de "Y é o tempo em que aconteceu um X do passado", voltariamos ao tipo de enunciado 2, pois só estaríamos transferindo o devir de Y para X (de um tempo para um objeto ou evento). Outra tentativa seria "Y é inteiramente um tempo do passado" — mas não funciona, pois o fato de um tempo ser do passado indica que antes era um tempo do futuro; o ser passado lhe deveio. Tentar dizer que "Y é anterior ao estado presente" (ou a algum tempo do passado determinado) também não pode ser, pois o anterior é uma indicação do fluxo do devir, da passagem do tempo.

Assim, Taylor conclui que há o puro devir, pois não vê uma possibilidade de redução coerente.

Deus

Taylor passa, então, para o quarto tópico principal de seu livro: Deus. Mas antes deixa claro que há uma distinção entre a metafísica e as religiões. A metafísica, afirma, é a busca de respostas racionais para certos tipos de perguntas, como "Como surgiu o mundo?", "Há algo depois da morte?", "Somos determinados?", e semelhantes. As religiões são as tentativas de responder às perguntas metafísicas, mas com a utilização de mitos (recebidos por revelação) que devem ser objeto de crença e não questionados; e, portanto, não é uma investigação racional. Taylor acredita que o seu surgimento foi, pelo menos em parte, devido ao homem ser capaz de pensar na sua própria morte e ter uma grande vontade de viver: daí, horroriza-se diante da sua própria morte e sente medo, o que não acontece quando pensa ou imagina a morte de outras pessoas que não a sua. Os deuses são respostas a esse medo da morte: seres que não morrem e detêm o controle da natureza e, conseqüentemente, da morte. Embora a religião não seja uma investigação racional, muitos filósofos religiosos tentaram formar uma base metafísica para provar ou demonstrar a existência de Deus (o ser supremo).

Um dos argumentos a favor da existência de Deus inicia-se com uma crença metafísica muito comum e também essencial para a razão, que é a crença de que a existência de todas as coisas tem explicação. A existência das coisas exige uma explicação, enquanto a sua inexistência não: se entramos em contato com um objeto X, que nunca vimos antes, não pensaremos que surgiu ali espontaneamente, mas que deve sua existência a outra coisa; o que não ocorre se o caso fosse o de não termos entrado em contato com qualquer X. Se as coisas não existissem, isso não precisaria ser justificado; ao contrário de quando existem; como se disse, a existência exige justificação. Chama-se Princípio da Razão Suficiente a esta ideia, e é formulado por Taylor desta forma: "no caso de qualquer verdade positiva, existe uma razão suficiente para a mesma, algo que nesse sentido a torna verdadeira — em poucas palavras, [...] há uma certa explicação, conhecida ou desconhecida, para tudo" (p. 120).

Sobre as verdades e inverdades, Taylor explicita algumas distinções: verdades que dependem de outras são chamadas "verdades contingentes" e verdades que apenas dependem de si mesmas são chamadas "verdades necessárias": "todos os pontos de uma circunferência são equidistantes do centro" é uma verdade necessária, enquanto "o meu relógio esquentou ao Sol por causa da força da luz do Sol" é uma verdade contingente. O princípio de razão suficiente não parece necessário nem contingente, pois não pode ser provado como verdadeiro, devido ao fato de o pressupormos ao justificar a sua existência: é um pressuposto da razão, sem o qual não pensaríamos em procurar explicações para a existência das coisas.

Não é necessário que existam quaisquer dos objetos do mundo e nem o próprio mundo ("mundo" aqui significa "tudo que existe, exceto Deus, caso exista"). Mas, seguindo pelo princípio de razão suficiente, sabemos que tem de haver uma explicação tanto para a existência dos objetos do mundo, quanto para a existência do próprio mundo. Poderíamos dizer que essa razão é intrínseca ou extrínseca ao mundo, mas

negar que há uma razão suficiente (uma explicação) para o mundo e aceitar a razão suficiente para as coisas do mundo seria incoerente. Se eliminarmos todo o cenário, onde se encontra um "objeto X nunca antes conhecido", então, mesmo assim, teremos de dar uma explicação (independente de X) de por que X existe em vez de não existir. Assim, mesmo que alguém diga que o mundo é apenas um dado objeto X, não teríamos reduzido a necessidade de uma razão para a existência do mundo, ou ainda, teríamos de encontrar razões, independentes de X, para a existência de X.

Segundo Taylor, mesmo que nos indiquem que algo como o mundo sempre existiu, a pergunta sobre a razão da sua existência ainda teria cabimento — não no sentido de questionar de onde veio esse algo ou de quando ele é, pois não haveria resposta para isso, mas no sentido de perguntar "por que existe, em vez de não existir?". A resposta mais comum, que também os religiosos utilizam, é a afirmação de que há um Deus criador.

Taylor tenta remover um espanto que temos quando pensamos na relação de algo eterno com o conceito de criação. Parece que se a criação do mundo por Deus tivesse de ser uma criação no tempo e se o mundo tivesse de ter sempre existido, então não poderia ter sido Deus a criar o mundo. Taylor não concorda com esse argumento, pois defende que a "criação significa, essencialmente, dependência" (p. 124) e que uma coisa ser criação da outra não implica que ambas não possam ser eternas. Se pensarmos numa chama que sempre existiu e a pensarmos como sempre tendo emitido fagulhas, ainda que a fagulha seja criação da chama, a chama não seja criação da fagulha e esta dependa daquela para existir, não há inconsistência em supor que ambas sejam eternas e que uma dependa da outra. O mesmo pode ocorrer entre Deus e o mundo, caso exista Deus e este tenha criado o mundo. Contudo, havendo um Deus Criador eterno, não há necessidade de que também o mundo o seja: "Pois não existe a mínima razão para justificar por que uma coisa de duração finita não possa depender, para a sua existência, de outra coisa de duração infinita — embora o inverso seja impossível" (p. 125).

Taylor acredita que haja fortes motivos (boas razões metafísicas) para dizer que existe, da maneira aqui descrita, um "Deus Criador do Mundo". Como vimos no exame do princípio da razão suficiente, a existência do mundo, seja eterno ou não, precisa de razões. Razões estas que podem estar dentro ou fora do mundo, ou seja, ser dependentes ou independentes dele. Como nenhuma coisa do mundo consegue gerar a sua existência a partir de sua própria natureza, é implausível que o mundo o consiga; daí, então, é também implausível afirmar que as explicações para a existência do mundo estão no próprio mundo. No entanto, se algo existe a partir de sua própria natureza, ou seja, se X é um ser necessariamente existente, então X tem de ser eterno e indestrutível, pois seria contraditório supor a necessidade da sua existência e ao mesmo tempo supor que X poderia nascer ou morrer. Assim, com relação ao mundo, podemos até supor que sempre tenha existido e que sempre irá existir. Porém, segundo Taylor, isso não lhe confere a capacidade de ter gerado a sua existência a partir da sua própria natureza. Exemplo disso seria se o caso de haver uma "chama eterna": embora pudéssemos supor que tanto a chama quanto a luz e o calor gerados fossem eternos, a luz e o calor ainda seriam contingentes e dependentes da chama. Assim, conclui Taylor, embora possam existir coisas eternas no mundo, é implausível que qualquer uma dessas coisas contenha em si a razão de sua própria existência (ou seja, que exista por sua própria natureza).

Embora ocorra dessa forma com as coisas do mundo, poder-se-ia pensar que com o conjunto dessas coisas (o mundo) isso não ocorre. O que seria logicamente possível; no entanto, não seria plausível. E não o seria porque se tomássemos qualquer uma das coisas do mundo para ser todo o universo, ou seja, se o universo todo consistisse apenas de uma das coisas do mundo, ainda teria cabimento a questão levantada pelo princípio da razão suficiente. Assim, ainda que o universo todo consistisse de muitas coisas, teria

também cabimento exigir uma explicação da sua existência. O que nos levaria para algo fora do mundo (chamaremos W esse "algo fora do mundo") para ser razão da existência do mundo. Se W não existe por sua própria natureza, teremos que continuar esse mesmo processo de procurar a razão da existência 1) ad infinitum ou 2) até encontrar um W que exista por sua própria natureza intrínseca, seja criador, eterno e imperecível. O problema de 1 é não oferecer razões para a existência das coisas, pois não indica por que qualquer coisa do mundo deva existir. E isto nos leva a 2.

O W descrito em 2 seria um exemplo de algo autocausado, ou seja, de algo que é causa da sua própria existência. E isso não significa dizer que W se colocou a si mesmo em existência. Significa apenas que tem uma certa natureza que não o permite nascer nem perecer. Existindo ou não esse ser, a suposição de sua existência não é uma hipótese absurda nem implausível, pois, pelo que foi visto, o princípio da razão suficiente indica que o mundo deve depender de alguma outra coisa com a mesma natureza que descrevemos para W.

Um ser autocausado é necessário (e imperecível), ou seja, não podemos imaginá-lo não existindo, pois não podemos dizer que as causas de sua existência são contingentes. E se conseguimos falar de seres que por sua natureza não existem (tal qual um "quadrado redondo") e de seres dependentes que não devem sua existência à sua própria natureza (seres contingentes), deve ser igualmente compreensível falar de um ser que por sua natureza existe (é necessário), é imperecível e autocausado. Este ser necessário é o que chamamos de causa primeira e é o que os teólogos têm chamado de Deus. A objeção à tese da causa primeira é dizer que "não há necessidade de haver causa primeira, pois a história do mundo pode ser infinita". O erro nessa objeção é pensar que o sentido de primeiro está conectado a ser primeiro no tempo. Ser uma causa primeira é ser uma causa básica, em detrimento de ser uma causa derivada. Se pensarmos em Deus como essa causa, e assim como criador e como aquilo de que a existência das coisas depende (no sentido aqui descrito), isso ainda seria coerente com a suposição da eternidade do mundo.

Ao pensar sobre a ordem e a harmonia do mundo tal como as conhecemos, alguns de nós supõem que o ser necessário do qual estávamos falando é um ser intencional. O que, para Taylor, é mais plausível do que imaginar a ordem do mundo como resultado de forças não intencionais. Pois, para qualquer ser vivo, "a anatomia, as características e instintos de sua espécie estão perfeitamente adaptados aos seus intentos e modo de vida" (p. 133). Poder-se-ia objetar a isso dizendo que eles podem levar a cabo os seus intentos porque estão equipados e negando que estão equipados a fim de os levar a cabo. E isso seria o mesmo que dizer que um homem vai pescar por causa do fato de estar carregando os equipamentos de pesca, não os carregando a fim de pescar. Embora isto seja defendido pela teoria evolucionista darwinista, Taylor pensa que é um pensamento um tanto artificial.

Os argumentos apresentados por Taylor fazem parte de um conjunto a que se chama prova teleológica da existência de Deus. Parte-se do "exame das finalidades aparentemente engenhosas e intencionais manifestadas no mundo" (p. 133) para tentar estabelecer a existência de um ser (ou mais de um) sobrenatural e criador. Embora os argumentos da prova teleológica sejam em grande parte inconclusivos, por se basearem no fato de utilizarmos e confiarmos nas nossas faculdades sensoriais e cognitivas para a descoberta da verdade, Taylor pensa ser possível uma reformulação da prova, que não a deixe inconclusiva. Tal reformulação se daria como se segue.

Caso passássemos em frente a algumas pedras e notássemos que a sua organização é tal que conseguimos nelas ler "A Estrada de Ferro Britânica dá-lhe as boas-vindas ao País de Gales", não pensaríamos que aquilo está organizado daquela forma por acaso, pensaríamos que foi intencional. Mas se resolvêssemos pensar que a organização das pedras adveio de um acaso, não a poderíamos tomar como tendo uma

mensagem. E ainda: se pensarmos nessa organização como fruto do acaso e, ao mesmo tempo, a tomarmos como uma prova de que se está entrando no País de Gales (como prova de algo exterior à natureza das pedras), então estaremos sendo irracionais. Segundo Taylor, podemos colocar nossos olhos e a visão (e quaisquer outros sentidos) numa situação semelhante à das pedras do País de Gales, pois os olhos, assim como as pedras, parecem estruturas intencionalmente projetadas, a fim de habilitar alguém a ver. E aquilo que vemos é considerado por nós como uma verdade, externa ao olho, sobre aquilo que está sendo visto. Contudo, não podemos ao mesmo tempo considerar que nossa visão (assim como nossas outras faculdades sensíveis e cognitivas) tem origem não intencional e que ela nos diz a verdade sobre algo que não é ela própria. Assim, ou a visão foi intencionalmente criada e nos indica alguma coisa sobre algo que não é ela, ou é fruto do acaso e nada indica além de si mesma (o que não é logicamente impossível, mas é bastante implausível). O que devemos pensar de tudo isso? Que a teleologia natural nos leva a um criador inteligente? Qual deve ser nossa resposta? O livro de Taylor parece estimular a reflexão crítica; e deixamos, assim, para o leitor, a reflexão sobre o argumento teleológico.

O livro de Taylor é uma ótima aquisição para o filósofo iniciante, por apresentar os maiores temas da metafísica e algumas de suas teorias e de seus argumentos mais clássicos, desde os sobre o problema sobre a natureza da mente e a sua relação com o corpo, até os sobre o problema da existência e natureza do tempo, da causalidade e do próprio Deus. Infelizmente, como dissemos, a edição em português é antiga e rara, e só conseguimos acesso a ela por sebos e bibliotecas com livros antigos. Esperamos ter disponibilizado um conteúdo interessante para o iniciante na metafísica, resumindo essa excelente obra de Taylor. Para os ratos de sebos que desejam adquirir o livro, desejo muito boa sorte!

Resenha recebida em: 03 de abril de 2020

Resenha aceita em: 30 de abril de 2020