

Estado da publicação: O preprint foi publicado em um periódico como um artigo  
DOI do artigo publicado: <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46esp1.p571>

## UMA VISÃO DE MUNDO FILOSÓFICA

Rodrigo Reis Lastra Cid

<https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.3279>

Submetido em: 2021-12-04

Postado em: 2021-12-06 (versão 1)  
(AAAA-MM-DD)

# UMA VISÃO DE MUNDO FILOSÓFICA

Rodrigo Reis Lastra Cid<sup>1</sup>

Este artigo faz parte de um projeto da Trans/Form/Ação: revista de filosofia da Unesp. Trata-se do Dossiê Filosofia Autoral, a ser publicado em 2022.

**Resumo:** O objetivo deste artigo é apresentar uma visão de mundo filosófica, especificamente metafísica. A importância disso é justamente obter uma visão generalista da realidade, em um momento em que as discussões filosóficas se tornam cada vez mais especializadas. A visão de mundo metafísica apresentada aqui é uma perspectiva geral sobre o tempo, o espaço, a matéria, as leis da natureza, a mente e a normatividade. Para realizar esse objetivo, (1) falaremos um pouco sobre a natureza da filosofia e sobre sua relação com a construção de uma visão de mundo, (2) abordaremos alguns argumentos para tratar da natureza das entidades mencionadas, e (3) concluiremos, (a) apresentando uma visão de mundo metafísica unificada, que leva em consideração tais argumentos, e (b) indicando algumas de suas dificuldades adicionais, que se relacionam com a compatibilidade das teorias metafísicas com as melhores teorias científicas.

**Palavras-Chave:** Filosofia. Metafísica. Visão de mundo.

## A PHILOSOPHICAL WORLDVIEW

**Abstract:** The purpose of this paper is to present a philosophical worldview, specifically metaphysical. This is important precisely to obtain a generalist view of reality, at a time when philosophical discussions are becoming increasingly specialized. The metaphysical worldview presented here is a general perspective on time, space, matter, laws of nature, the mind and the normativity. In order to achieve such goal, (1) we will talk about the nature of philosophy and its relation to the construction of a worldview, (2) we will discuss some arguments to talk about the nature of the aforementioned entities, and (3) we will conclude (a) by presenting a unified metaphysical worldview that takes these arguments into account and (b) by talking about its additional difficulties on the compatibility between metaphysical and scientific theories.

**Keywords:** Philosophy. Metaphysics. Worldview.

### Introdução

Cada pessoa tem a sua visão de mundo: tem certas crenças conjugadas sobre a realidade – que podem ou não estar bem justificadas. O que mais importa para a filosofia, é o quão bem justificadas estão as crenças que formam essa visão de mundo, dado que ao menos um dos objetivos da filosofia seria encontrar a visão de mundo verdadeira. Nossa intenção aqui é justamente mostrar como a reflexão filosófica pode nos levar a ter uma visão de mundo mais justificada do que a visão de mundo que temos pré-teoricamente.

A primeira coisa a tratar, então, é o que queremos dizer com “filosofia”, quando falamos dessa forma. Embora possamos adentrar inúmeros problemas sobre a natureza da filosofia e sua

---

<sup>1</sup> Professor adjunto da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), Macapá, AP – Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6060-9828>. E-mail: [rodrigoricid@gmail.com](mailto:rodrigoricid@gmail.com).

definição, nossa intenção, nesta parte, é meramente esclarecer os termos. Chamamos de “filosofia” uma disciplina acadêmica (uma investigação sistemática e supostamente epistemicamente virtuosa sobre uma área), que, tal como as outras, se dedica a encontrar verdades (se, de fato, encontramos verdades, isso já é outro assunto), mas em relação aos problemas filosóficos. Os problemas filosóficos são aquelas questões que só poderiam ser respondidas por argumentação, e não por experimentos ou cálculos.

É claro que há uma dificuldade nessa concepção de filosofia (ver mais sobre isso em HELVÉCIO & CID, 2020, Introdução). Poderíamos dizer, talvez, que não é possível fazer uma distinção adequada entre questões solucionadas por argumentos e questões solucionadas por experimentos ou cálculos. Muitas objeções são construíveis, mas creio que ou elas pecam pelo mesmo motivo do logicismo, ao tentar identificar matemática com lógica, ou elas pecam por não atentar à diferença de papel que os experimentos empíricos têm nas ciências empíricas, nas ciências formais e na filosofia. De todo modo, queria tomar essa noção de filosofia mais como uma caracterização do que como uma definição, dada a dificuldade que teríamos para estabelecer a definição frente às inúmeras concepções existentes sobre a natureza da filosofia.

Muitos problemas já saíram do seio da filosofia para as ciências (como problemas cosmológicos ou meteorológicos), pois eram problemas que só podiam ser resolvidos por argumentação contingentemente, i.e., apenas por não termos os meios tecnológicos de investigar tais questões. Mas há questões necessariamente filosóficas, que só poderiam ser respondidas por argumentação, não importando o nosso nível de desenvolvimento tecnológico. Há questões tão fundamentais, que só uma reflexão sistemática e argumentativa sobre elas pode nos levar a algum lugar.

Nesse sentido, podemos dizer que a filosofia nos ajuda a construir uma visão de mundo. A filosofia lida com questões fundamentais para as quais não temos e nem temos como ter respostas científicas (formais ou empíricas). Uma visão de mundo é um conjunto de respostas a problemas filosóficos apresentada de uma maneira integrada. Ela nos diz o que é o mundo e como o ser humano se insere nele. Uma visão de mundo é uma teoria (conjunto supostamente consistente de crenças) composta de proposições sobre temas metafísicos, epistêmicos e valorativos. Ela nos diz a natureza da realidade, dizendo-nos qual é a posição do ser humano em tudo isso: somos consciências imateriais produzidas por corpos materiais? Ou somos almas imortais, criadas por Deus? Temos livre-arbítrio para decidir, independentemente de influências, as nossas ações? Ou somos completamente determinados? Há valores básicos para além das nossas escolhas pessoais e sociais? Uma visão de mundo nos fala sobre a natureza do mundo, sobre a natureza do ser humano – e da consciência de modo geral – e da sua relação com o mundo e com os outros seres conscientes.

Agora, embora nossa visão de mundo seja um conjunto de proposições que pensamos serem consistentes e verdadeiras sobre a realidade, normalmente não costumamos examiná-las a sério, procurando por boas justificativas para elas. Mas se começamos a procurar justificativas para a nossa visão de mundo, algumas questões só poderão ser tratadas pela reflexão filosófica. Ainda assim, é possível que, mesmo com a filosofia, nossas visões de mundo não tenham uma justificação final. Como a filosofia é uma disciplina ampla cuja atenção aos detalhes é fundamental, cada visão de mundo poderá sempre ser desafiada por uma nova objeção. Talvez o máximo que possamos fazer em filosofia seja apontar vantagens e dificuldades de cada visão, de cada argumento, e pesar as teorias, para encontrar a mais vantajosa teoricamente. Essa tarefa parece infinita, mas podemos nos aproximar desse ideal de alcançar a verdade não por meio de justificações definitivas da verdade de uma proposição, mas de modo negativo, ao mostrar erros claros de certos argumentos. Podemos acabar não alcançando plenamente a verdade, mas o movimento de reflexão dedicado a esse objetivo nos aproxima, de modo negativo, cada vez mais dela.

Dessa forma, o objetivo deste texto é apresentar uma certa visão de mundo. Como qualquer visão de mundo, ela é incompleta, mas intenciona colocar um quadro de possíveis questões em aberto, mostrando algumas razões para acreditar numa certa visão. A visão de mundo que proponho não é garantidamente verdadeira; na verdade, é cheia de problemas que merecem ser melhor investigados, que não posso fazer adequadamente em um texto deste tamanho, mas que gostaria de tratar de modo integrado: Deus, Espaço, Tempo, Leis da Natureza, Matéria, Mente, Livre-Arbítrio, Ética e Política. Como essa é uma pretensão por demais generalista para tão poucas páginas, o que farei será indicar as melhores razões para crer nessa visão de mundo, sem entrar em pormenores importantes, sobre os quais o leitor está convidado a refletir.

## **1 Deus**

Pode parecer estranho começar uma visão de mundo falando sobre Deus, mas talvez seja um dos temas mais básicos para prosseguirmos. É difícil crer no Deus teísta, talvez o deus mais debatido entre os filósofos (por exemplo, ANSELMO, 1078, 1078a; ROWE, 2007; DAVIS, 2000; POJMAN, 2003), dados os paradoxos e as dificuldades que circundam o conceito. Eu defendo, em “O Deus Quase Teísta” (no prelo), junto com Rodrigo Figueiredo e Luiz Helvécio, que outro conceito de Deus é preferível: o de uma consciência que focupa o espaço e o tempo, que é quase onipotente, quase onisciente e quase benevolente. A ideia desse Deus quase teísta é abandonar as propriedades superlativas de Deus a favor de algo menos paradoxal, mas ainda assim temível, admirável e adorável.

A quase onipotência seria definida em termos de ter o poder para organizar os átomos filosóficos ou átomos metafísicos – que seriam as partes mais fundamentais das coisas concretas e

materiais – de acordo com a própria vontade, seguindo as leis da física, e pelo fato de que não é metafisicamente possível ter mais poder que ele. Isso evita problemas como o paradoxo da pedra, sem perder nada do que gostaríamos que Deus fizesse, como curas, sorte, maremotos, pestes, controle mental, ressurreição etc.

A quase onisciência vai pelo mesmo caminho: ser quase onisciente é saber o funcionamento de todas as leis da natureza e saber como interferir nos átomos filosóficos (ou em seus conglomerados) para satisfazer a própria vontade, junto com o fato de que não é possível metafisicamente saber mais que ele. O Deus quase teísta não precisa saber tudo que é possível saber. Se ele souber das leis naturais e como interferir, ele pode saber tudo do comportamento físico, químico, biológico, psicológico, social e até astronômico da natureza. Podemos até adicionar o livre-arbítrio sem maiores complicações para a onisciência de Deus, pois o Deus quase teísta não é onisciente, embora saiba sobre a natureza da realidade de um modo profundo e tenha capacidades cognitivas suficientes para calcular com precisão as consequências dos eventos, a não ser no caso do livre-arbítrio, que escaparia ao seu conhecimento, mas não aos seus cálculos probabilísticos. Inclusive, se houver mais partes probabilísticas da realidade (se é que o livre-arbítrio pode ser pensado probabilisticamente – defenderei mais a frente que não), o conhecimento do Deus quase teísta pode acompanhar essa falta de definição, embora isso seja problemático para o teísta, dado seu conhecimento superlativo. Inclusive o Deus quase teísta, em sua *quase* onisciência, não tem problema algum com poder saber coisas como ser ignorante – que geralmente apresentam problemas para a onisciência do Deus teísta.

Finalmente, a quase benevolência é ter o bem como uma das suas principais intenções, mas não a única, junto com o fato de que não é possível metafisicamente ser moralmente melhor que ele. O Deus teísta tem a dificuldade clássica com a explicação do mal no mundo, mas o Deus quase teísta, por ter outros valores além do bem, pode explicar com mais facilidade o mal no mundo. O teísta costuma dizer que a superação das dificuldades também é um bem, mas isso só parece um bem, se tomarmos o sentimento estético também como um valor. Um mundo seria bom, se não houvesse seres conscientes, e não conteria nenhum mal, mas por que preferir um mundo com bens, males e bens superiores? Por que a superação das dificuldades para alcançar bens superiores é um bem? Se atribuirmos outros valores em adição ao bem, explicamos o mal com muito mais facilidade; o que só é possível no caso de um Deus quase teísta.

Além disso, o Deus quase teísta focupa o espaço. Focupar é uma forma de ocupar sem possuir posição espacial específica (CID, 2019, pp. 89 e 95) – tal como a mente focuparia o cérebro, ou as leis naturais focupariam o universo –, i.e., é uma forma de as entidades imateriais concretas

poderem estar em algum lugar (numa certa área) sem possuir posição específica<sup>2</sup>. O Deus quase teísta não está fora e nem é independente do espaçotempo e nem de suas leis mais fundamentais (que regulamentariam a relação entre os desejos de Deus e as ocorrências no espaçotempo); ele focupa o espaçotempo. Por isso, não há paradoxo com algum tipo de causalidade atemporal, não espacial e inexplicável que acomete o Deus teísta e sua criação. O Deus quase teísta não cria do nada; ele apenas organiza o que há. Podemos até admitir que ele cria, mas cria apenas o que pode ser criado (talvez os pacotes de energia e o movimento), mas não a totalidade das coisas.

Como esse novo Deus é metafisicamente o mais poderoso, sábio e bom possível (embora não logicamente), ele também pode ser usado para construção de argumentos ontológicos. Daí surge dúvida: existe esse Deus quase teísta? Eu diria que a posição que devemos tomar a princípio é um certo agnosticismo com relação a deuses, mas se algum deus existir, teríamos uma visão de mundo menos paradoxal e mais adequada aos deuses dos livros sagrados de diversas religiões, se aceitássemos o quase teísmo. A crítica a esse Deus quase teísta é que ele não serviria para explicar por que há algo, e não nada; embora o Deus teísta intencione explicar por que existe *tudo* que existe, e não nada ou outra coisa. A teoria do Deus teísta realmente intenciona explicar isso, mas de fato nunca pode explicar por que existe Deus, e não nada. O quase teísmo não tenta explicar por que há algo, e não nada, mas tenta explicar por que existem as coisas complexas criáveis que existem, e não outras.

Mas novamente: existe um Deus quase teísta? Embora essa seja uma pergunta interessante, cuja resposta eu não sei, penso que podemos abdicar do Deus quase teísta e do Deus teísta na explicação de porque há algo, e não nada – o primeiro, por não intencionar explicar esse ponto, e o segundo, pelos problemas com os paradoxos –, embora possamos construir uma teoria metafísica que dê conta da realidade e, ao mesmo tempo, abra espaço para entidades como o Deus quase teísta. Eu sou ateu com relação ao Deus teísta, mas agnóstico com relação ao Deus quase teísta. De todo modo, penso que podemos construir nossa visão de mundo, com outras entidades necessárias, como o espaço, o tempo e as leis. Elas explicam por que existe algo, e não nada, e por que existem as coisas que existem, e não outras. A ideia de fundo é que se espaço, tempo e leis são necessários, então eles não poderiam não existir, explicando assim por que há algo, e não nada. Além disso, se o Deus quase teísta realmente existir e focupar o espaço-tempo, então se o espaço-tempo for necessário, será ao menos argumentável que também Deus será necessário. Assim, embora nossa visão de mundo abra espaço para o Deus quase teísta (se ele existir), a princípio não precisamos

---

<sup>2</sup> Repare aqui que pressuponho que haja entidades concretas materiais (como cérebros) e entidades concretas imateriais (como mentes), e que as entidades concretas imateriais são distintas de entidades abstratas imateriais (como números). Entidades concretas imateriais são concretas, pois se relacionam de algum modo com a causalidade, embora o mesmo não possa ser dito das entidades abstratas. Além disso, entidades concretas imateriais sempre focupam uma certa área de um hospedeiro; por exemplo, a mente focupa o cérebro ou o corpo, mas nada fora do corpo. Nesse sentido, as leis e Deus focupariam o espaço.

dele para construir o resto de nossa visão de mundo.

## 2 Espaço e Tempo

Não precisamos de Deus na nossa visão de mundo, pois temos algumas entidades que são necessárias e que parecem explicar bem a existência das coisas com as quais entramos em contato, respondendo à questão de Leibniz de por que há algo, e não nada (ver melhor os argumentos em CID, 2012). Uma dessas entidades é o espaço. O espaço é determinado por ter dimensões espaciais. Se algo, como uma faca, não tem dimensões espaciais, ou seja, se pensamos em uma faca de 0x0x0cm, então não pensamos em uma faca. A mesma coisa é o caso quando pensamos no universo. Um universo sem espaço é um universo sem dimensões espaciais, isto é, um universo de 0x0x0cm. Tal como uma faca sem dimensões espaciais não pode existir, o mesmo é o caso para o universo: para qualquer universo, se ele existe, ele tem dimensões espaciais. Assim, se pensarmos em um mundo possível sem espaço, pensamos em um universo sem dimensões espaciais, o que de fato não seria um universo. Dessa forma, para qualquer mundo realmente possível, o espaço é essencial.

O mesmo argumento, *mutatis mutandis*, é aplicável ao tempo: um evento ou uma entidade pode durar 1 segundo, 10 segundos, mais ou até menos tempo, mas ela não pode durar 0 segundos. Um evento ou entidade que dura por 0 segundos é simplesmente um evento ou entidade que não existe ou não ocorre, pois toda entidade existente existe por mais de 0 segundos. Assim, um universo que exista por 0 segundos simplesmente não existe, tal como uma faca que existe somente por 0 segundos. O que isso nos diz? Se a duração por mais de 0 segundos envolve pelo menos dois instantes, e a existência de dois instantes envolve a existência de tempo, então para qualquer mundo existente (que dure mais de 0 segundos), o tempo existe nesse mundo, isto é, o tempo é essencial para cada mundo possível<sup>3</sup>.

É argumentável que alguma forma de idealismo possa prescindir da existência do espaço na descrição de seu mundo e ter apenas mentes cartesianas imateriais num mundo meramente temporal. Eu creio que seja difícil dizer que, num mundo meramente temporal, haja mais do que uma coisa. As coisas são normalmente separadas pela sua posição espacial. Se não há posições espaciais, as diferentes coisas não podem estar em diferentes lugares, mas antes no mesmo lugar ou em lugar nenhum. Se estão no mesmo lugar ou se estão em lugar nenhum, não consigo compreender como esse seria um mundo com *várias* mentes cartesianas. Talvez o objetor esteja disposto a aceitar um mundo aonde tudo seja uma coisa só. Ainda que aceitássemos esse cenário extremamente extravagante de realidade, não poderíamos escapar da necessidade do tempo.

---

<sup>3</sup> Embora este argumento esteja presente em CID, 2012, vale a pena ler mais sobre o tempo em MCTAGGART, 1908, e em CID, 2011.

Outra dificuldade seria que a física, na relatividade, pensa o espaço de modo relacional, surgindo apenas a partir da existência de distâncias relativas entre as coisas e sendo dependente do referencial, e parece que meu argumento pressupõe um espaço absoluto. Se houvesse apenas uma coisa, na relatividade, não haveria espaço, e é justamente isto que o surgimento a partir de uma singularidade nos diz: que o espaço surge a partir do surgimento das coisas para além da singularidade. Mas algo que temos de nos perguntar é se essa singularidade deve possuir algum tipo de estrutura interna. Se ela não possui, é difícil entender como ela pode ter mudado do estado singular para o múltiplo. Se ela possui, então devemos descrever essa estrutura como um sistema de partes, o que envolveria a presença do espaço, interno à singularidade.

Mas talvez seja difícil emular essa objeção com relação ao tempo. Se o tempo for pensado como completamente relacional, teremos de dizer que um mundo com apenas um estado de coisas imutável seria um mundo sem tempo. O tempo relacional é a medida da causalidade entre as coisas. Sem causalidade, sem tempo. O problema, nesse mundo possível vazio de causalidade, seria responder à pergunta sobre se tal mundo existe há mais de 0 segundos ou não. Essa pergunta é difícil, pois o relacionista deve dizer que tal mundo existe por 0 segundos, o que, pelo nosso argumento anterior, implica que o mundo não existe. E se ele aceitar o oposto, estará aceitando simultaneamente uma concepção substantivista (ou substantivalista) do tempo, de um tempo absoluto.

Tendo em vista, então, que nossa visão de mundo aceita tanto um espaço quanto um tempo absolutos como entidades necessárias e essenciais para qualquer mundo possível, temos uma explicação de por que há algo, e não nada. Ainda fica por debater se tais concepções absolutistas do espaço e do tempo são compatíveis com o espaço-tempo relacional da relatividade. Nossa teoria diz que há algo, pois há espaço e tempo como entidades necessárias; e como entidades necessárias não poderiam não existir, elas têm de existir, não podendo haver nada, i.e., não podendo não haver algo. Mas ainda falta explicar por que há as coisas que há, e não outras.

### **3 Leis da Natureza**

Para explicarmos por que há as coisas que há, e não outras, devemos dividir essa questão em duas: (1) saber por que as coisas que existem se comportam da forma que se comportam e (2) saber por que existem exatamente as coisas que existem. Uma questão parece se relacionar com outra, na medida em que as coisas complexas que existem parecem advir do comportamento de coisas mais simples em relação. Assim, saber da existência das coisas envolve saber sobre as propriedades das coisas mais simples que as compõem. Mas saber o que são ultimamente as coisas mais simples possíveis que compõem todas as outras talvez envolva falar das propriedades não de coisas mais simples, já que não haveria nada mais simples, mas da própria coisa simples. Minha resposta para a



primeira questão é que as coisas se comportam da forma como se comportam, pois há uma necessidade em elas se comportarem assim, dado que existe uma relação de necessidade metafísica conectando as propriedades que elas instanciam. Com relação à segunda questão, ela se divide em duas: (a) por que existem as leis que existem e (b) por que existem as partes fundamentais materiais que existem? A segunda questão, iremos postergar um pouco a resposta.

Mas o que é a necessidade metafísica, o que são as propriedades e o que tudo isso tem a ver com o comportamento das coisas simples e complexas? Vamos aos poucos. O mundo é composto de estados de coisas, que entram em relações causais. Os estados de coisas são compostos de objetos particulares tendo propriedades, por exemplo, Rodrigo sendo filósofo, este sal sendo colocado nesta água etc. Parece que há um certo tipo de relação regular entre os estados de coisas, de modo que sempre que eu tenho o estado de coisas de água sendo misturada com sal em certa proporção, eu tenho também o estado de coisas do sal sendo dissolvido na água. Essa explicação dessa regularidade normalmente é dita como fundada na existência da lei natural de que o sal se dissolve em água, dada certas condições<sup>4</sup>. Parece que as leis naturais seriam relações de invariância entre as propriedades gerais envolvidas na causalidade.

Mas o que são essas propriedades gerais e o que são essas relações de invariância, isso permanece um debate filosófico quente, e minha posição particular – defendida em CID, 2011, 2016, 2019 – é de que as propriedades gerais são, na verdade, universais platônicos, transcendentais, de propriedades descobertas pelas ciências, que se instanciam nos estados de coisas particulares, e que a relação entre as propriedades é a necessidade metafísica que liga as propriedades numa lei natural, que seria um universal transcendente de ordem superior que conecta os universais básicos ou de ordem inferior. Minhas maiores razões para preferir essa teoria frente a outras é que ela dá conta adequadamente do problema da contrafactualidade (ver em CID, 2013) e da explicação das relações entre as coisas básicas, além de não cair nos problemas que atribuo às teorias regularista de Lewis (1973, 1983, 1986), disposicionalista de Mumford (2000, 2004), governista aristotélica de Armstrong (1983) e a governista platônica ortodoxa de Tooley (1977), nas referências aos meus textos acima mencionados.

As leis são universais conectados pela necessitação, que é a necessidade metafísica forte, e o papel de governar os estados de coisas particulares é explicado pela instanciação. Você pode pensar que talvez aceitar poderes de particulares seja a solução, mas essa teoria talvez seja uma das mais problemáticas. Além disso, aceitar um governismo transcendente realmente necessitarista, como o meu, tem a vantagem de nos livrar do realismo dos mundos possíveis, já que toda modalidade real, metafísica, seria explicada pelas leis da natureza: só é possível o que as leis da natureza não

---

<sup>4</sup> É claro que a lei de fundo é a lei de Coulomb, da qual podemos derivar que sal se dissolve em água, por causa de suas relações eletrostáticas. Mas falaremos dessa derivação como se fosse a lei, para finalidades meramente pedagógicas.

proíbem. A existência de qualquer lei, por exemplo a lei de que sal se dissolve em água, proíbe que ocorra outra coisa que não o que diz a lei. A lei implica necessidade, e a possibilidade advém daquilo que não é proibido por lei. Não há mundos possíveis. Há o nosso mundo e as nossas leis, e toda possibilidade advém disso. Não precisamos também das misteriosas propriedades disposicionais: toda disposição advém de propriedades categóricas governadas por leis naturais, que não passam de relações necessárias entre propriedades universais.

Aceitando-se a visão platonista heterodoxa das leis que defendo (heterodoxa por ser platônica e fortemente necessitarista metafisicamente), temos um mundo de causalidade particular governado por leis transcendentais (CID, 2019). Mas a dúvida que há – imagino – é a seguinte: ainda que a relação entre as propriedades seja necessária, seria a própria lei necessária, num sentido que explicaria a questão de Leibniz de por que há algo, e não nada? Há alguma razão para pensarmos que ao menos alguma lei *tem* de existir? Se aceitamos que as leis governam toda a causalidade singular, então se leis existem, as básicas não poderiam surgir, pois o surgimento é uma causalidade singular a partir da relação entre certas propriedades, e teria de ser explicada por meio de alguma lei mais básica que explica o surgimento de leis. Da mesma forma como as leis básicas não podem surgir, elas também não podem ser destruídas, pois sua destruição é uma causalidade singular, que exigiria a existência de uma lei básica sobre a destruição de leis, esta indestrutível. Assim, ao menos alguma lei tem de existir.

Mas poderia o mundo não ter lei alguma ou ainda ter outras leis? Num sentido lógico, até poderia; mas num sentido real, metafísico, parece que não. Se não houvesse lei alguma, não haveria algo que teria de acontecer a partir da relação, por exemplo, de duas partículas elementares, i.e., poderia ocorrer qualquer coisa. Um mundo como esse seria um mundo completamente aleatório. Se rejeitamos os mundos *completamente* aleatórios e os tomamos como logicamente possíveis, mas metafisicamente impossíveis, só teríamos mundos com leis como realmente possíveis, que, ao menos as básicas, não poderiam não existir (CID, 2019, p. 168-182). Daí chegamos ao outro ponto: como as leis são um sistema de derivação em que as menos básicas são derivadas das mais básicas, se as leis básicas forem necessárias parece se seguir que as menos básicas também o são. Então se temos certas leis de surgimento ou destruição de leis que são necessárias, então tudo as leis deriváveis delas serão também necessárias. Mas e as leis com relação às coisas concretas e materiais? Seriam essas leis deriváveis das leis básicas necessárias? Como explicar a existência da matéria exatamente da forma em que existe e das leis que governam seu comportamento?

Se há leis básicas da matéria, essas leis seriam leis com relação às propriedades das partes mais básicas e simples da matéria. Mas o que seria a matéria e o que seriam essas partes ontologicamente básicas e simples?

## 4 Matéria

Talvez um dos maiores problemas, para além das entidades que são supostamente necessárias para o mundo – como espaço, tempo e leis naturais, que são para mim entidades concretas imateriais – é que há algumas entidades que não *parecem* ser necessárias e que estão em contato com o mundo da causalidade e da mudança de modo mais direto, que são as entidades concretas e materiais. Mas o que é a matéria e como pensar ontologicamente sobre ela? Nossa hipótese é a de que a matéria é fundamentalmente constituída de pontos materiais em relação. Quando pensamos realmente sobre a matéria e sobre o que precisa haver no mundo para que tenhamos essa experiência da matéria, chegamos em resultados filosoficamente interessantes.

A primeira coisa que podemos pensar é que temos de rejeitar o monismo e aceitar o pluralismo, para explicarmos as coisas. Se há diferentes coisas manifestadas para nós, isso só pode se explicar pela existência de pelo menos duas coisas diferentes (nós e a coisa, ou pelo menos duas partes da coisa), com manifestações diferentes. Uma única coisa não manifestaria diversas, a não ser que tivesse uma constituição interna, que permitisse múltiplas manifestações e, portanto, não fosse uma única coisa, mas algo composto de coisas mais fundamentais em relação. Assim, aceitando o pluralismo, i.e., a tese de que existe mais do que uma coisa, perguntamo-nos sobre o que são essas coisas que existem. Já falamos um pouco sobre o espaço, o tempo e as leis. Queríamos agora falar sobre esse outro existente que é a matéria.

O que chamamos de “matéria” aqui são as entidades que ocupam o espaço. As entidades que ocupam o espaço e que nós percebemos têm uma característica muito interessante, que é a de serem contínuas, i.e., ocupam um intervalo do espaço. Por exemplo, uma pessoa não é um ponto, mas um intervalo de pontos, quando a pensamos representada no gráfico cartesiano. Mas como explicar que os objetos materiais são contínuos no espaço? Normalmente dizemos que o que constitui a continuidade das entidades materiais é a relação entre as entidades materiais mais básicas que são suas partes próprias. Mas não podemos explicar fundamentalmente a continuidade da matéria sem cairmos ou num infinitismo de sua constituição, ou numa entidade fundamental sem partes (ver CID, 2011c). A história dessa questão (e talvez de outras) se funda na divergência entre atomistas (como Leucipo e Demócrito) e sinequistas (como Aristóteles) (ver mais sobre o atomismo em CHALMERS, 2005, e BARRYMAN, 2005). Os atomistas acreditavam na existência de entidades fundamentais indivisíveis, enquanto os sinequistas creem que certas entidades são infinitamente divisíveis, sendo assim ontologicamente contínuas. Os infinitistas, como teóricos contemporâneos do continuísmo (sinequismo), trouxeram-nos a noção de infinitesimal, mas esse conceito ainda é ontologicamente problemático e não sabemos bem o que seria uma entidade com uma extensão que seja maior que 0 e menor do que qualquer outra (Bell, 2005; Varzi, 2009). Esses infinitesimais teriam um tamanho constante ou variável, de acordo com a teoria metafísica aceita. Qualquer

resposta é problemática. Se é variável, então poderia ser menor do que é, de modo que a diferença de tamanho implica diferença de extensão e, portanto, continuidade, que precisaria ser explicada. Se é constante, então tem uma magnitude específica e, assim, poderia ser dividida. Como entender, então, a continuidade?

Nossa solução, conforme dissemos, é que só quando apelamos para pontos, discretos, que podemos fundamentar de modo basilar a continuidade. Mas há também uma série de argumentos antigos, da época de Zenão e de Aristóteles, no aristotélico *Concerning Indivisible Lines*, contra a possibilidade de as coisas serem formadas por pontos e contra a ideia de que existe uma pluralidade determinada de coisas. O argumento principal de Zenão que nos diz respeito aqui é o seguinte (CID, 2011c, p. 5):

(1) Suponha que as coisas são completamente divisíveis. (2) Se as coisas são completamente divisíveis, então da divisão completa não pode restar alguma magnitude, pois esta seria divisível. (3) Se da divisão completa de uma coisa não resta magnitude alguma, então tal coisa é constituída de nada ou de pontos. (4) Se uma coisa é constituída de nada, cabe explicar como algo (como a aparência de uma coisa extensa) pode advir do nada, pois *prima facie* algo não pode advir do nada. (5) Se uma coisa é constituída de pontos, ela não possui magnitude, já que uma soma de coisas sem magnitude não pode resultar em alguma coisa com magnitude. Logo, (6) Como o nada não poderia constituir algo e como as coisas têm magnitudes, elas não poderiam ser constituídas de nada e nem de pontos. (7) Contradição encontrada em (3) e (6). (8) *Reductio ad absurdum*: As coisas não são completamente divisíveis.

A ideia principal desse argumento é que se as coisas são formadas de pontos, elas não teriam extensão, pois os pontos não têm extensão. Minha objeção a esse argumento é que é bastante óbvio que os pontos modificam a extensão das coisas, fornecendo-as *mais* extensão. Por exemplo, se temos um intervalo com uma quantidade de pontos  $n$  e adicionamos mais um ponto ao intervalo, então temos um intervalo de  $n+1$  pontos. Neste sentido,  $n+1$  é maior que  $n$ , pois  $n$  está contido em  $n+1$ , mas  $n+1$  não está contido em  $n$ . Se a adição de um ponto torna um intervalo maior, então a adição de pontos interfere na extensão dos intervalos. Se as coisas materiais são como intervalos, então a adição de um ponto de matéria interfere em sua extensão. Mas disso não precisamos concluir que os pontos *têm* magnitude, pois disso se seguiria que eles são divisíveis. Seria adequado, antes, dizer que os pontos de matéria *são* o fundamento da magnitude e da extensão material, tal como os pontos do espaço *são* o fundamento da extensão do espaço, mas não *têm* eles mesmos extensão.

Ter extensão, nesse sentido, é ser formado por blocos básicos de extensão, i.e., pontos. Imagine um objeto material tangenciando uma reta. O ponto em que esse objeto tangencia a reta é exatamente um ponto de matéria desse objeto. Mas não precisamos defender que podemos dividir a matéria *praticamente* até chegar aos seus pontos constituintes. Pode ser que as coisas não sejam

praticamente divisíveis a pontos, mas são ao menos conceitualmente divisíveis a eles. Mas é isso consistente com nossa melhor ciência para a investigação das menores entidades concretas e materiais, a física? A física nos diz que as coisas são feitas de quarks e outras partículas fundamentais, que têm um comportamento diferente entre si (por exemplo, um elétron e um neutrino se comportam diferentemente) e bastante estranho (como a existência de estados de superposição e comportamento ondulatório-particular). Com relação a isso, talvez nossa teoria diga que se há diferentes comportamentos para diferentes partículas fundamentais, parece que nossa investigação não chegou no final, pois a diferença de comportamento, se não for explicada pela diferença de constituição interna, acaba ficando como um fato bruto, sem explicação. Temos diferentes átomos na tabela periódica, pois eles são diferentes composições dos mesmos tipos de partículas. Mas e essas “partículas” mais fundamentais, como elas poderiam ser diferentes? A explicação tem de ser a mesma. Elas são diferentes por serem formadas diferentemente de partes mais fundamentais. Em última instância, não poderia haver diferença entre as partículas mais fundamentais da realidade, dado que elas seriam simples, não podendo ter diferentes composições internas. A teoria das cordas, ainda que bem longe da comprovação empírica, é talvez um caminho de entender essa igualdade daquilo que é fundamental. Eles não falam que são pontos, mas antes cordas, ou talvez, numa concepção mais aristotélica: linhas indivisíveis. Nós diríamos que até essas cordas, se são cordas, ocupam um intervalo contínuo do espaço, e que isso precisa de explicação. Se estivermos certos em nossos raciocínios, parece que até as cordas dos físicos seriam compostas, ao menos conceitualmente, de pontos. Os pontos, pela sua simplicidade, teriam todos as mesmas características e, portanto, as mesmas propriedades, sendo a diversidade criada a partir somente das leis naturais que governam a relação entre as propriedades básicas desses pontos. Se o fundamento da matéria mais básico tem de ser os pontos e os pontos são todos iguais, então todos têm as mesmas propriedades e, assim, as leis sobre eles seriam sempre as mesmas. Assim, se os pontos são essenciais para que exista matéria, sendo portanto necessários num mundo material, suas leis seriam igualmente necessárias por já existirem em qualquer mundo em que um mundo material é acessível.

Ainda que aceitemos essa teoria da matéria como composta de pontos, há ainda muitas outras coisas por explicar, como: como a matéria surgiu, se é que surgiu, e como o movimento que a relaciona se iniciou, se é que se iniciou. Não temos respostas definitivas para isso. Tanto um deus quase teísta poderia ter criado a matéria no tempo quanto as próprias leis poderiam gerar matéria a partir da passagem do tempo no espaço, se tomarmos a passagem do tempo como causalmente eficaz (algo que defendo em CID, 2011b). Essa é uma pergunta bastante difícil, e não podemos respondê-la sem uma extensa investigação filosófica. Nossa visão de mundo, por enquanto, nos diz o que fundamentalmente é a matéria, mas não como ela surge ou se sempre existiu. Deixamos em aberto a resposta a tal pergunta, mas não sem indicar que precisamos respondê-la para

completarmos nossa visão de mundo e que temos os meios de respondê-la: seja pelas leis transcendentais atuando na passagem do tempo no espaço, ou mesmo por um deus quase teísta<sup>5</sup>.

## 5 Mente e Livre-Arbítrio

Independentemente de se a matéria é ou não formada de pontos de matéria, alguns compostos materiais parecem ter mente. E isso é intrigante, pois não sabemos direito o que seria a mente: se seriam ou não compostos materiais, ou como se relacionariam com os compostos materiais. Talvez a maior dificuldade com a mente é que existem estados qualitativos que temos acesso internamente, de modo privativo. Por exemplo, ver o azul, ter fome, sentir dor, imaginar uma bicicleta são todos estados mentais, puramente compostos de sensações e imagens mentais. Dizemos que tais estados mentais são compostos de *qualia*, que são qualidades secundárias, apenas apreendidas pela mente; e a dificuldade em explicar tais estados é que eles não parecem ser *plenamente* redutíveis a estados concretos materiais. Uma pessoa imagina uma bicicleta verde, vê o azul do céu, mas se estudarmos fisicamente o corpo dessa pessoa, não encontramos bicicleta alguma nem nenhum azul do céu. Encontramos apenas células em relação. Como não pensamos que essas características mentais possam ser adequadamente *reduzidas* a características materiais, temos de postular na realidade um outro tipo propriedade para a matéria: algo de imaterial e consciente surge a partir dela.

Aceitar a existência de propriedades mentais de um modo forte significa aceitar que existem propriedades (pensamentos, sentimentos) ou entidades (mentes individuais) concretas, porém imateriais. Assim, aceitar tal coisa é se comprometer com alguma forma de dualismo. Mas não defendemos o dualismo interacionista do estilo cartesiano (mas antes um epifenomenalismo de superveniência, como indico num manuscrito do Philpapers<sup>6</sup>), pois é difícil explicar como algo meramente mental e imaterial poderia ter efeito no mundo material, já que a causalidade tem um aspecto cinemático difícil de ser explicado por algo imaterial. São duas principais dificuldades: algo imaterial, por ser imaterial, não teria efeito com relação ao movimento das coisas, caso o movimento tenha sua origem nas forças físicas conhecidas, não podendo, assim, explicar, a origem dos nossos movimentos corpóreos. Além disso, há um problema de sobredeterminação, a saber, qualquer estado concreto material é completamente explicado pelo estado concreto material anterior, de modo que se a mente tivesse algum efeito na matéria, esse efeito seria uma sobredeterminação, já que a matéria é completamente determinada pela matéria. Isso tem uma implicação estranha, que é a de que não são os nossos estados mentais que movem nosso corpo e,

---

<sup>5</sup> A aceitação de um deus quase teísta tem suas próprias complicações, pela dificuldade de compreendermos a fundamentalidade de uma consciência existir antes da matéria e pelas implicações para a matéria de sua criação por uma consciência imaterial. Isso, é claro, geraria uma pesquisa muito interessante.

<sup>6</sup> <https://philpapers.org/rec/CIDFSP>

assim, não é a nossa fome que nos move para comer, mas é o nosso próprio corpo material, de modo que parece que os estados mentais são supérfluos.

Ainda que seja o corpo material que cause os efeitos do corpo material, parece claramente que há uma relação entre o corpo material e a mente, de modo que ações no corpo causam efeitos na mente, como, por exemplo, furar o pé causa dor. Ainda que seja difícil explicar como algo material causa algo imaterial, podemos fazer uma analogia com o bumbo, que produz som, ao ser tocado – o som é uma onda propagada no meio; o meio (o ar) é material, mas a onda pode ser pensada, para mera função de analogia, como imaterial. Dessa forma, ainda que não consigamos compreender a relação do mental para o material, a relação do material para o mental parece menos problemática.

Assim, a teoria que aceitamos para dar conta de *qualia* e da relação necessária do cérebro para a mente é um dualismo, mas não um dualismo interacionista nem espiritualista. Para nós, não é provável que haja alma, mas sim uma mente imaterial superveniente ao corpo material. Essa é uma forma de epifenomenalismo, pois é dualista e rejeita a interação do mental para o físico. E isso parece ter uma relação direta com nosso livre-arbítrio, pois nos vê como epifenômenos de corpos completamente determinados pelos processos físicos materiais ocorrendo nesses corpos. Dessa forma, essa visão, embora nos dê uma mente, parece não nos dar livre-arbítrio algum.

Realmente eu não vejo muito espaço, ontologicamente, para a existência do livre-arbítrio, se não aceitarmos deus e a alma. Ainda que o mundo não fosse completamente determinístico e houvesse partes que fossem decisões indeterminísticas, isso não salvaria o livre-arbítrio (como nos lembra SOBER, 2008), pois realizar decisões de modo indeterminístico é decidir aleatoriamente e decisões aleatórias estão longe de serem livres. Como decisões determinadas e indeterminadas não salvariam o livre-arbítrio, parece que apenas apelar para uma causalidade livre incausada poderia salvá-lo. E só podemos aceitar tal coisa, parece-me, se aceitarmos uma alma imaterial com poderes causais, ação e movimento no mundo físico. E não sabemos como isso se daria.<sup>7</sup>

## 6 Ética e Política

Mas o que toda essa visão traz para nossa moralidade? Se somos apenas máquinas biológicas com consciências epifenomênicas, imateriais, determinadas pelas nossas partes materiais, e se não temos controle último sobre as relações materiais que determinam nossas propriedades mentais imateriais, não temos controle sobre nossas decisões e nem mesmo sobre nossas ações, de modo que não é possível traçar responsabilidade moral alguma aos sujeitos, e isso exterminaria

---

<sup>7</sup> É argumentável aqui que esse problema também acometeria nossas leis imateriais transcendentais que governam a causalidade singular. Eu responderia a essa objeção, dizendo que a ação de governança ocorre por meio da instanciação de propriedades, e não por meio de alguma movimentação que uma entidade imaterial teria de causar. Uma escolha e ação livres seriam completamente causadas por uma consciência imaterial livre que controla talvez misticamente os movimentos do corpo. Essa dificuldade com a imaterialidade não afeta a governança das leis imateriais transcendentais.

nossa moralidade e, em última instância, nossa sociedade.

Eu penso que essas últimas conclusões são um pouco alarmistas. Realmente perdemos a responsabilidade moral num mundo em que mentes são epifenômenos; tudo que poderemos fazer é traçar a relação de causalidade de atos considerados negativos até certa pessoa, e afastar tal pessoas do convívio, pelo perigo que representam para o corpo social. Podemos rejeitar a responsabilidade moral e, mesmo assim, fundar nossas ações sociais de aprisionamento, expulsão etc.

Um problema aqui é que se rejeitamos a responsabilidade moral, parece que rejeitamos a própria ética. Eu diria aqui que não rejeitamos a ética, mas rejeitamos o realismo moral. Mas o rejeitamos não apenas porque não há responsabilidade moral, mas porque de fato não existe uma realidade moral. Aceitamos os argumentos metaéticos de Mackie (1990) de que os fatos morais seriam fatos muito estranhos, que exigiriam uma faculdade própria de intuição cheia de divergência entre as pessoas e que demandariam uma realidade moral que servisse de verificador para tais fatos. Fatos morais seriam estranhos, pois teriam um caráter avaliativo que nenhum fato natural possui. Além disso, a propriedade atribuída pelos fatos morais “ser bom” ou “ser correto” são todas propriedades sujeitas à questão em aberto de Moore.

Nossa posição ética é ontologicamente antirrealista, teórica do erro, como Mackie (1990): todos os juízos morais são falsos, pois tentam descrever uma realidade moral que não existe. Mas isso nos exige explicar a prática moral, já que estamos constantemente falando falsidades. Para essa função – a de explicar a prática moral – eu não tenho nada melhor que o quase realismo do Blackburn (1993; e In: COPP, 2006; e mais em Miller, 2003, cap. 4), que pensa a prática moral de modo expressivista, como antes tentando influenciar o comportamento das pessoas do que tentando descrever uma realidade moral. Assim, embora eu pense que a ética é formalmente uma tentativa falha de descrever uma realidade moral inexistente, o que eu acho que as pessoas realmente estão fazendo quando moralizam é influenciar o comportamento das pessoas, por meio da expressão das suas atitudes com relação às várias ações moralmente avaliáveis. De fato, essa visão não mantém a realidade da normatividade, mas apenas a sua aparência, entretanto nos permite falar ao menos da consistência ou inconsistência das sensibilidades morais (conjuntos supostamente integrados de juízos morais), a partir de uma noção ampliada de bivalência.

Mas a ética é parte de nossas relações sociais, que é complementada por nossos acordos políticos. Como não há realidade moral, não há como nenhuma concepção moral ou concepção de bem se mostrar como verdadeira; elas apenas podem influenciar umas às outras. Nesse sentido, que elas têm de se encontrar num domínio político, a fim de essa influência não chegar ao nível do autoritarismo e da irrazoabilidade. A política é uma forma de controlarmos nossas atitudes morais e regulamentarmos tanto nossas relações sociais quanto os limites do comportamento baseado na moralidade.



A política seria, para nós, justificada no autointeresse. Queremos a política, pois não queremos ser dominados por outras pessoas e porque queremos sair desse estado de perigo e de medo, que parece ser natural a um grupo de pessoas não organizado, pensando hobesianamente. Uma sociedade que politicamente justifique nosso autointeresse, levando em consideração uma tentativa de paz entre as diversas concepções morais, é uma sociedade aonde as diversas concepções de bem não são restritas umas pelas outras, i.e., são todas razoáveis (no estilo de RAWLS, 2001; e CID, 2010, In: MACIEL et al, 2020, pp. 65-96). A política é a tentativa de tomar decisões práticas em comum, mesmo tendo concepções de bem e interesses diferentes. E isso, creio que apenas vale a pena quando decidimos por entrar num estado não mínimo e não máximo, que leva em consideração o interesse dos mais fracos e dos mais fortes (CID, 2020a).

Mas qual a forma política que deveríamos seguir? Isso é difícil, mas as pessoas se reúnem numa sociedade, pois querem viver bem, com tranquilidade e, na medida do possível, com uma ampliação progressiva da sua qualidade de vida (i.e., o desenvolvimento), medida em termos de uma ampliação progressiva do conjunto capacitatório das pessoas (conjunto de capacidades para realizar funcionamentos que temos razões para realizar – para uma melhor compreensão dos termos técnicos, ver o trabalho de SEN, 2000 e 2001). Assim, só de fato uma sociedade preocupada com o aumento da qualidade de vida é uma sociedade política que realmente satisfaz o nosso autointeresse. Além disso, tal sociedade tem de se preocupar com a segurança vista de um modo holístico, humano, geral: tanto segurança social quanto segurança econômica e política, que seriam formas de prevenir desastres nessas áreas (SEN, 2000a, 2001a; CID, 2020a). Isso é importante, pois é do nosso autointeresse ter uma sociedade que se afaste do estado de natureza em qualquer uma dessas áreas. Portanto, ainda que nossa ética seja ontologicamente antirrealista e de prática moral expressivista, tentamos fundar a política não numa ética realista, a qual não temos, mas no autointeresse, que prescinde de uma realidade moral.

### **Considerações finais: Uma visão de mundo**

Dessa forma, em nossa visão de mundo, somos máquinas biológicas, com uma consciência concreta e imaterial, epifenomenal, superveniente às relações entre os pontos da matéria que ela focupa. Tais pontos são o fundamento de toda a extensão e têm suas propriedades categóricas de modo necessário (sua forma pontual, sua simplicidade interna, seu tamanho de ser o fundamento da extensão). As leis da natureza necessárias determinam as relações entre as propriedades desses pontos e, de modo derivado, das propriedades dos conglomerados desses pontos, pontos que existem num espaço e num tempo absolutos e necessários. Não existem propriedades disposicionais: as aparências de disposições são somente propriedades categóricas governadas por leis naturais. E nem existem realmente mundos possíveis: [algumas] necessidades metafísicas são

determinadas por leis naturais e possibilidades são determinadas pelo que não viola as necessidades do mundo atual, o único que nos parece realmente possível. Mas saber como surgiram esses pontos de matéria ou se eles sempre existiram, isso foi algo que, embora importante, não respondemos e deixamos como uma questão em aberta, a ser respondida, talvez, pelo nosso deus quase teísta ou pela eficácia causal da passagem do tempo submetida a leis. Seja qual for a resposta, ela vai ser problemática.

De toda forma, parece que seres humanos não têm livre-arbítrio; mas, mesmo assim, ainda que não tenhamos a responsabilidade moral, podemos justificar nossa prática punitiva, por meio da proteção contra pessoas às quais se pode traçar um ato de causalidade politicamente proibida. Sem livre-arbítrio, numa sociedade anárquica, vivemos em medo, terror e domínio dos mais fortes. Usamos nossos juízos morais para influenciar o comportamento uns dos outros nesse cenário; no entanto eles não têm normatividade real e não conseguem descrever a irreal realidade moral que intencionam. Acaba que a prática moral serve para interferir nos sentimentos, pensamentos, atitudes e comportamentos das pessoas, a fim de fazermos fazê-las o que gostaríamos que elas fizessem.

Entretanto, como não há realidade moral, há uma persistente e provavelmente não solucionável divergência moral na sociedade entre diversos grupos de pessoas. Tal divergência só pode ser “solucionada” num domínio político em que criamos normas para regulamentar as relações entre as pessoas e as diferentes concepções de bem. E esse domínio político é justificado não por questões morais, sobre as quais somos antirrealistas, mas por meio do autointeresse. Como já defendi antes (CID, 2010, 2020b), uma sociedade do nosso autointeresse é uma na qual o Estado não é mínimo nem máximo, mas aprimora progressivamente nossa qualidade de vida, sendo razoável com todas as concepções de bem razoáveis, dando-nos o direito de mudar de concepção de bem razoável sem problemas legais. Uma sociedade do interesse de todos é uma sociedade na qual temos segurança, e uma segurança pensada de modo abrangente (como SEN, 2001a, 2002), envolvendo a nossa proteção social, mas também proteção econômica e política – fatores essenciais para a manutenção de uma sociedade que seja do autointeresse de ricos e de pobres, de fortes e de fracos, de religiosos de diversos tipos e de não religiosos de diversos tipos. Como nos lembra Popper (1945), em seu “paradoxo da tolerância”, para mantermos tal sociedade plural, não podemos aceitar concepções de bem irrazoáveis e intolerantes, pois a tolerância da intolerância acaba com a própria tolerância; e, defendo eu, ter uma tal sociedade intolerante não é de nosso autointeresse.

Ainda que a nossa visão de mundo não seja completa e precise sempre de alguma reformulação, quando em contato, por equilíbrio reflexivo, com as ciências, apresentamos um modo de ver a realidade que parte dos seus constituintes mais fundamentais, os pontos de matéria, até os seus conglomerados mais intrigantes, que são os seres humanos e os grupos sociais, e como eles se inserem nesse mundo.

Muitas questões são ainda formuláveis sobre os tópicos abordados (veja um pouco mais em CID, 2020, e em IMAGUIRE & CID, 2020), que puderam, neste texto, apenas ser tocados de modo breve e um tanto superficial. Muitos dos pontos aqui apresentados foram discutidos em outros lugares, porém o que é mais valioso desse artigo é antes a tentativa de uma visão geral da realidade, uma visão de mundo possível, com algumas razões a seu favor. Longe de ser definitivo, esse artigo pretende abrir espaço para discussões mais amplas e tentativas de integrar detalhes teóricos numa visão mais geral de mundo. Por exemplo, nada falamos sobre como as mentes obtêm conhecimento e sobre o que é o conhecimento sobre o mundo, não discutimos a verdade do nominalismo, nem avaliamos as versões realistas não intuicionistas mais contemporâneas da ética. O que tentamos fazer foi integrar nossas melhores conclusões de vários problemas que já discutimos anteriormente, para construir uma visão de mundo unificada e logicamente aceitável. O que temos que fazer agora ou é integrar nossas respostas a outras questões filosóficas a tal visão de mundo e nos perguntar sobre sua consistência, mantendo um equilíbrio reflexivo entre mudar nossa visão de mundo ou nossas melhores respostas filosóficas e científicas disponíveis para cada área específica, ou construir uma nova visão filosófica de mundo.

## Referências

ANSELMO (1078a). *Proslógio*. Porto Alegre: Editora Concreta, 2016.

\_\_\_\_\_ (1078b). “Reply to Gaunilo”. (excertos). Trad.: M. Charleswort. In: Davis, 2000, pp.318 – 326.

ARISTÓTELES (384-322 A.C.). “Concerning indivisible lines”. In: Smith J. A. & Rosse, W. D. *The Works of Aristotle*; parte 2. Londres: Oxford, 1908.

BELL, J. (2005). “Continuity and Infinitesimals”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edição do Outono de 2008 – correção substantiva), Edward N. Zalta (ed.). Acessado em 24/09/2010 e encontrado em: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/continuity/>>.

BERRYMAN, S. (2005). “Ancient Atomism”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edição do Outono de 2008 – correção substantiva), Edward N. Zalta (ed.). Acessado em 24/09/2010 e encontrado em: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/atomism-ancient/>>.

BLACKBURN, S. (1993). *Essays in Quasi-Realism*. Oxford: Oxford University Press.

CID, R. (2010). “Reduzindo as desigualdades sociais: as capacidades na manutenção da segurança humana”. *Revista Páginas de Filosofia*: v. 2, n. 2, p. 107-137. Republicada em: MACIEL et al. *Política Prática*. Macapá: Editora da UNIFAP, 2020.

\_\_\_\_\_ (2010a). “A necessidade, a possibilidade e as leis da natureza”. *Investigação Filosófica*: 1/1, art. 1.

\_\_\_\_\_ (2010b). “Dois tipos de possibilidades metafísicas”. *Revista Índice*: 2, 86- 93.

- \_\_\_\_\_ (2011). “McTaggart e o problema da realidade do tempo”. *Argumentos*: 3(5), pp. 99 – 110.
- \_\_\_\_\_ (2012). “Por que há algo, e não nada”. *Investigação Filosófica*: 1(1), art. 1.
- \_\_\_\_\_ (2013a). “As leis da natureza e os casos de Tooley”. *Manuscrito*: 36/1, 67- 101.
- \_\_\_\_\_ (2019). *Leis da Natureza: uma abordagem filosófica*. Macapá: Editora da UNIFAP.
- \_\_\_\_\_ (org) (2020). *Tópicos em Metafísica Contemporânea*. Porto Alegre: Editora Fi.
- \_\_\_\_\_ (org) (2020a). *Refutações: ensaios em política, economia, ética e arte*. Porto Alegre: Editora Fi.
- \_\_\_\_\_ (org) (2020b). *Uma Ideologia de Centro*. Porto Alegre: Editora Fi.
- CHALMERS, A. (2005). “Atomism from the 17th to the 20th Century”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edição do Outono de 2008 – correções menores), Edward N. Zalta (ed.). Acessado em 24/09/2010 e encontrado em: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/atomism-modern/>>
- COPP, D. (org) (2006). *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. New York: Oxford University Press.
- DAVIS, B. (2000). *Philosophy of Religion: a guide and anthology*. Oxford: Oxford University Press.
- HELVÉCIO, L. & CID, R. (orgs) (2020). *Problemas Filosóficos: Uma Introdução à Filosofia*. Pelotas: Editora UFPel.
- HUGGETT, N. (2004). “Zeno’s Paradoxes”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Edição do Outono de 2008 – correção substantiva), Edward N. Zalta (ed.). Acessado em 24/09/2010 e encontrado em: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/paradox-zeno/>>.
- IMAGUIRE, G. & CID, R. (orgs) (2020). *Problemas de Metafísica Analítica*. Pelotas: Editora UFPel.
- LEWIS, D. (1973). *Counterfactuals*. Oxford: Blackwell.
- \_\_\_\_\_ (1983). “New work for a theory of universals”. *Australasian Journal of Philosophy*: 61/4, 343-377.
- \_\_\_\_\_ (1986). *On the plurality of worlds*. Oxford: Basil Blackwell.
- MACKIE, J. (1990). *Ethics: inventing right and wrong*. 2a ed. London: Penguin Group.
- MCTAGGART, J. M. E. (1908). “The Unreality of Time”. *Mind*: 17(68), pp. 457 - 474.
- MUMFORD, S. (2000). “Normative and Natural Laws”. *Philosophy*: 75, 265- 282.
- \_\_\_\_\_. (2004). *Laws in Nature*. London: Routledge.
- POJMAN, L. P. (2003). *Philosophy of Religion: An Anthology*. Belmont: Wadsworth.
- POPPER, K. (1945). *The Open Society and Its Enemies*. London: George Routledge & Sons.

RAWLS, J. (2001). *O Direito dos Povos*. Trad. Luís Carlos Borges). São Paulo, Martins Fontes.

ROWE, W. (2007). *Introdução à Filosofia da Religião*. Trad. Vítor Guerreiro. Lisboa: Verbo.

SEN, A. (2000). *Desenvolvimento como Liberdade*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo, Companhia das Letras.

\_\_\_\_\_ (2000a). *Social Exclusion: Concepts, Application, and Scrutiny*. Manila, Asian Development Bank.

\_\_\_\_\_ (2001). *Desigualdade Reexaminada* (trad. Ricardo Doninelli Mendes). Rio de Janeiro, Record.

\_\_\_\_\_ (2001a). *Why Human Security?* In International Symposium on Human Security.

\_\_\_\_\_ (2002). *Basic Education and Human Security*. Commission on Human Security, UNICEF, the Pratiche Trust, Harvard University.

SOBER, E. (2008). “Freedom, determinism, and causality”. In: *Core Question in Philosophy: A Text with Readings*. 5ª ed., New Jersey, Prentice Hall, p. 293-302.

VARZI, Achille (2009). “Mereology”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edição da Primavera de 2010 – correções menores), Edward N. Zalta (ed.). Acessado em 24/09/2010 e encontrado em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/mereology/>>.

### **CONTRIBUIÇÃO DAS/DOS AUTORES/AS**

O autor produziu o texto completo.

O autor aprova a versão final para publicação

### **DECLARAÇÃO DE CONFLITO DE INTERESSE**

O autor declara que não há conflito de interesse com o presente artigo.

## Este preprint foi submetido sob as seguintes condições:

- Os autores declaram que estão cientes que são os únicos responsáveis pelo conteúdo do preprint e que o depósito no SciELO Preprints não significa nenhum compromisso de parte do SciELO, exceto sua preservação e disseminação.
- Os autores declaram que os necessários Termos de Consentimento Livre e Esclarecido de participantes ou pacientes na pesquisa foram obtidos e estão descritos no manuscrito, quando aplicável.
- Os autores declaram que a elaboração do manuscrito seguiu as normas éticas de comunicação científica.
- Os autores declaram que os dados, aplicativos e outros conteúdos subjacentes ao manuscrito estão referenciados.
- O manuscrito depositado está no formato PDF.
- Os autores declaram que a pesquisa que deu origem ao manuscrito seguiu as boas práticas éticas e que as necessárias aprovações de comitês de ética de pesquisa, quando aplicável, estão descritas no manuscrito.
- Os autores concordam que caso o manuscrito venha a ser aceito e postado no servidor SciELO Preprints, a retirada do mesmo se dará mediante retratação.
- Os autores concordam que o manuscrito aprovado será disponibilizado sob licença [Creative Commons CC-BY](#).
- O autor submissor declara que as contribuições de todos os autores e declaração de conflito de interesses estão incluídas de maneira explícita e em seções específicas do manuscrito.
- Os autores declaram que o manuscrito não foi depositado e/ou disponibilizado previamente em outro servidor de preprints ou publicado em um periódico.
- Caso o manuscrito esteja em processo de avaliação ou sendo preparado para publicação mas ainda não publicado por um periódico, os autores declaram que receberam autorização do periódico para realizar este depósito.
- O autor submissor declara que todos os autores do manuscrito concordam com a submissão ao SciELO Preprints.