

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS



Normatividade, Naturalidade e Necessidade

Ricardo Manuel Marques Tavares da Silva

Orientador: Prof. Doutor Nuno Gabriel de Castro Nabais dos Santos

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor no ramo de Filosofia, na especialidade de Ética

2020

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS



Normatividade, Naturalidade e Necessidade

Ricardo Manuel Marques Tavares da Silva

Orientador: Prof. Doutor Nuno Gabriel de Castro Nabais dos Santos

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor no ramo de Filosofia, na especialidade de
Ética

Júri:

Presidente: António Pedro Sangreman Proença de Marcelino Mesquita

Vogais:

- Doutora **Ana Marta González González**, Professora Titular

Universidade de Navarra, Espanha;

- Doutor **José Manuel Aroso Linhares**, Professor Catedrático

Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra;

- Doutora **Maria Fernanda dos Santos Martins Palma Pereira**, Professora Catedrática

Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa;

- Doutor **António Castro Caeiro**, Professor Auxiliar com Agregação

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa;

- Doutor **José Viriato Soromanho Marques**, Professor Catedrático

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa;

- Doutor **Nuno Gabriel de Castro Nabais dos Santos**, Professor Auxiliar

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, orientador.

Esta Dissertação beneficiou da Bolsa de Doutoramento atribuída pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia, financiada por fundos nacionais do MCTES, com a referência SFRH/BD/86225/2012

AGRADECIMENTO

Agradeço profundamente à Maria Pedro, ao Miguel Maria e à Mercês, só por existirem, e ao João e à Manuela pelo auxílio prestado e pelo enorme esforço e paciência despendidos, sem os quais não teria sido possível realizar esta dissertação.

RESUMO:

Porventura, o principal problema a enfrentar em Filosofia Normativa é aquele que designarei de ‘problema da compatibilidade’: as normas têm duas características essenciais, a necessidade e a violabilidade, que parecem ser incompatíveis. De acordo com a primeira das características intrínsecas das normas, se p é obrigatório, então p tem de ser verdadeira. De acordo com a segunda das características intrínsecas das normas, mesmo sendo p obrigatório, p pode não ser verdadeira.

A capacidade para acomodar esta aparente natureza paradoxal das normas constitui o teste derradeiro de verdade de uma tese em Filosofia Normativa. Defendo que só uma tese passa este teste: a *semântica condicional*, fortemente inspirada no que Husserl diz nas *Investigações Lógicas*.

Esta tese rivaliza directamente com a *semântica dos mundos ideais*, surgida a par do desenvolvimento da Lógica Deontica no século XX. Para a semântica dos mundos ideais, ‘ p é obrigatório’ significa ‘ p é uma verdade em todos os mundos possíveis que são os ideais’. Como o mundo atual não é um mundo ideal, fica explicado o facto de p poder não ser verdadeira no mundo atual, mesmo havendo necessidade.

E se o mundo atual for um mundo ideal? Continua a não haver violabilidade: a verdade de ‘ p é obrigatório’ no mundo atual garante a verdade de ‘ p ’ no mundo atual. Seguindo a semântica dos mundos ideais, as normas são invioláveis em todos os mundos ideais.

Nesta dissertação, defendo que o termo ‘necessário’ é ambíguo e que, no contexto normativo, é usado de um modo particular: não designa o conceito modal de necessidade mas o conceito de indispensabilidade. Dizer que p é normativamente necessário é o mesmo que dizer que p é indispensável (para alguma coisa). Ora, é possível que ‘ p ’ seja indispensável e falsa simultaneamente.

PALAVRAS-CHAVE: Normatividade; Necessidade; Violabilidade; Semântica
Condicional para os Termos Normativos; Valores

ABSTRACT:

Arguably the main problem in Normative Philosophy is (my words) ‘the compatibility problem’: norms have two essential characteristics, necessity and violability, which appear to be incompatible. If necessity is an intrinsic property of norms, then, if p is obligatory, p must be true. But if violability is also an intrinsic property of norms, even though it is true that p is obligatory, p may not be true.

The capacity to accommodate this (apparently) paradoxical nature of norms is the ultimate test of truth in Normative Philosophy. I argue that only one theory passes that test: the *conditional semantics*, already present in Husserl’s remarks about normativity in his *Logical Investigations*.

This theory directly rivals *ideal worlds semantics*, which appeared alongside the development of the Deontic Logic in the twentieth century. According to ideal worlds semantics ‘ p is obligatory’ means ‘ p is true in every possible ideal world’. Since the actual world is not an ideal world, ‘ p ’ may be false in the actual world, even though its truth is a necessity.

But there is still no violability. Let’s imagine that the actual world is an ideal world. Then, according to ideal worlds semantics, the truth of ‘ p is obligatory’ in the actual world warrants the truth of ‘ p ’ in the actual world: the obligation of p becomes inviolable. Norms, in general, according to ideal worlds semantics, are inviolable in every ideal world.

I argue that words like ‘necessary’ are ambiguous and, in the normative context, are used in a particular manner: it does not designate the modal concept of necessity, it designates the concept of indispensability – to say that p is normatively necessary is to say that p is indispensable for something else. And it is possible for p to be indispensable and false simultaneously.

KEY-WORDS: Normativity; Necessity; Violability; Condicional Semantics
for Normative Words; Values

Índice

INTRODUÇÃO

A – Apresentação e Justificação da Seleção do Tema	3
B – Plano da Dissertação	25
C – Algumas Considerações Metodológicas	29

PARTE 1

NORMATIVIDADE

Secção 1

Teoria Normativa de Segunda Ordem

Capítulo 1

Teoria do Obrigatório de Segunda ordem

1. Teoria do Bom e Teoria do Obrigatório.....	75
1.1. Teoria do Bom	75
1.2. Teoria do Obrigatório	78
2. Teoria de Primeira Ordem e Teoria de Segunda Ordem	81
2.1. Teoria de Primeira Ordem	82
2.2. Teoria de Segunda Ordem	83

Capítulo 2

Significado, referência e verdade

1. O significado e a referência dos termos normativos	86
1.1. O significado de ‘significado’	86
1.1.1. Observações iniciais	86
1.1.2. Realidade e linguagem	91
1.1.3. Outros significados de ‘significado’	96
1.2. O significado de ‘referência’	100
1.2.1. Referência intrínseca e extrínseca	100

1.2.2. A função de referir	103
1.2.3. Referir e expressar	107
2. Verdade e normatividade	108
2.1. Teorias da verdade	108
2.1.1. Teoria da correspondência	108
a) Três noções de ‘verdade’	108
b) A teoria clássica da correspondência	112
c) Extensão da noção de ‘verdade-correspondência’ à verdade ontológica e à verdade normativa	119
d) A versão metafísica da verdade-correspondência	123
2.1.2. Teoria da coerência	127
a) A verdade como coerência entre proposições	127
b) A coerência como critério de verdade	131
c) Objeções	134
2.1.3. Outras teorias	138
a) Teoria verificacionista	138
b) Teoria pragmatista	140
c) Teoria da identidade	144
d) Teorias deflacionistas	147
e) Parentes próximos	152
2.2. A relação entre verdade e normatividade	154
2.2.1. Ceticismo: uma visão unificada	154
a) Teoria Unificada de Segunda Ordem	154
b) O esquema tradicional em Teoria Normativa de Segunda Ordem	158
c) Referência e referente dos termos normativos	162
2.2.2. Ceticismo moderado na “língua” da verdade	170
2.2.3. A visão ortodoxa de ‘verdade’ em sede de Teoria Normativa de Segunda Ordem	173

Secção 2

Ceticismo em Teoria Normativa de Segunda Ordem

Capítulo 3

Mapeamento do ceticismo meta-normativo

1. Mapeamento metafísico	178
1.1. Eliminativismo radical	178
1.1.1. Holmes	178
a) Só há previsões das decisões dos tribunais	178
b) Objeções	181
1.1.2. Foucault: o problema da justificação das penas	185
1.1.3. Foucault: a ausência de justificação	190
a) Uma forma de tecnologia do poder	190
b) Crítica à noção de ‘poder’	192
c) O poder burguês	196
d) Objeções	200
1.2. Eliminativismo moderado: não-naturalismo.....	201
1.2.1. Kelsen	201
a) Verdade vs validade	201
b) Não-naturalismo e subjetivismo	206
1.2.2. Argumentos a favor do não-naturalismo e objeções	209
1.2.3. Naturalismo não-reducionista	215
a) Realismo de Cornell	215
b) Reducionismo não-analítico	220
2. Mapeamento epistémico	222
2.1. O “lado cognitivo”: não-cognitivismo	223
2.1.1. Não-cognitivismo radical: emotivismo	223
2.1.2. Não-cognitivismo moderado	228
a) Intencionalismo e expressivismo cognitivista	228
b) Factualismo semântico e ficcionalismo	233
2.1.3. Subjetivismos.....	234
2.2. O “lado volitivo”: ceticismo volitivo	239
2.2.1. O debate	239
2.2.2. Ceticismo radical: prescritivismo	244
2.2.3. Construtivismo: Habermas	250
a) A crítica ao ceticismo.....	250

b) O princípio da universalização dialógico	254
c) Um argumento a favor e outro contra.....	260

Capítulo 4

A Lei de Hume

1. A ‘Lei de Hume’ de Hume e outras “Leis de Hume”	265
1.1. A ‘lei de Hume’ de Hume	265
1.1.1. Ser e dever-ser	265
a) Questões hermenêuticas	265
b) Hume: não-cognitivista?	268
c) O fosso ‘realidade-normatividade’	272
1.1.2. Outras interpretações	274
a) Hume: cognitivista?	274
b) De volta ao início	277
1.1.3. O argumento de Hume e respetiva crítica	279
a) Emoções, estados cognitivos e motivação do querer	279
b) Virtude e cognição	283
1.2. Outras “Leis de Hume”	285
1.2.1. Duas versões da Lei de Hume	285
1.2.2. Três “Leis de Hume”	289
1.2.3. <i>No is from ought</i>	291
2. <i>Bridge Laws</i>	292
2.1. <i>Bridge Laws</i> analíticas: Searle e Prior	293
2.1.1. O “salto” do ser para o dever-ser	293
2.1.2. Searle	295
2.1.3. Priori	298
2.2. <i>Bridge Laws</i> sintéticas: Kelsen	298
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	303
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA.....	310

PARTE 2

NATURALIDADE

Secção 1

Imperativismo

Capítulo 5

Teoria dos comandos

1. A teoria geral dos comandos.....	319
1.1. Caracterização.....	319
1.1.1. Caracterização geral	319
1.1.2. Austin	326
1.1.3. Imperativismo, positivismo normativo e tese da separação	332
a) Distinções.....	332
b) O dever-ser do dever-ser	337
c) Positivismo com tese da vinculação	342
d) Suárez.....	347
1.2. Delimitação face a outras teses meta-normativas	350
1.2.1. Prescritivismo e construtivismo	350
a) Frases normativas, imperativas e declarativas	350
b) O dilema de Eutífron.....	355
c) O paradoxo da fraqueza da vontade.....	358
ca) Causalidade e fraqueza da vontade	358
cb) Indeterminismo aparente.....	361
cc) O ceticismo clássico.....	364
cd) Um paradoxo	365
ce) Razão e paixão	367
cf) Liberdade e compulsão	370
cg) A via kantiana	374
ch) Presença psicológica vs conteúdo axiológico	378
ci) Anomalias e correções.....	384
1.2.2. O paradoxo de Jørgensen	391
a) Imperativos e Lógica Deôntica.....	391
b) Imperativismo e verdade.....	394

c) Um paradoxo aparente	399
d) Uma solução já conhecida?	404
e) “Moral da história”	408
1.2.3. Naturalismo mental.....	410
a) Distinção entre imperativismo e mentalismo.....	410
b) Distinção entre mentalismo e nominalismo	413
c) Distinção entre mentalismo e subjetivismo	418
d) Distinção entre mentalismo e construtivismo	429
2. Objeções	432
2.1. Más objeções	432
2.1.1. A noção de ‘imperativo’ não abrange as permissões.....	432
2.1.2. A noção de ‘imperativo’ não abrange as normas potestativas	438
2.1.3. Não abrange as normas consuetudinárias	453
2.2. Boas objeções	454
2.2.1. As noções de ‘soberano’ e ‘poder’ são noções normativas	454
2.2.2. Mandar sem ser mandado.....	459
2.2.3. Mesmo boas	460
a) As ordens são efémeras	460
b) Ausência de generalidade a abstração.....	464
c) Ausência de necessidade e violabilidade	469

Capítulo 6

A teoria dos comandos divinos

1. Caracterização.....	473
2. Duas noções de divindade	477
2.1. Monismo e dualismo teológicos	477
2.1.1. Paradoxos	477
a) Lei positiva e lei natural	477
b) O problema do ‘problema do mal’	479
c) Razão e fé.....	484
2.1.2. O deus-valor	488

a) A bondade como indivíduo.....	488
b) Corolários	493
c) A existência da divindade	496
2.1.3. O deus-causa	499
a) O argumento cosmológico.....	499
b) Causalidade sem bondade (intrínseca).....	503
c) Causalidade sem unicidade (intrínseca)	506
2.2. Resolução dos paradoxos	508
2.2.1. A redução dos comandos divinos a normas	508
2.2.2. O não-problema do mal	510
2.2.3. A divindade da razão e a divindade da fé.....	511

Secção 2

Nomologismo

Capítulo 7

As leis da natureza

1. Noção de 'lei da natureza'	513
1.1. Lei da natureza, necessidade e causalidade	513
1.1.1. Questões prévias	513
a) Lei da natureza e lei natural.....	513
b) Humeanismo e não-humeanismo.....	515
1.1.2. Leis da natureza e causalidade	519
1.1.3. Leis da natureza e necessidade	523
a) Causalidade contingente	523
b) Necessitarismo vs não-necessitarismo	526
c) Lei e conteúdo	531
2. Causa do quê?	532
2.1. Três “causalidades”	532
2.2. O caso das leis do movimento.....	538
2.2.1. Aristóteles	538
2.2.2. A mecânica moderna	542

a) Galileu	542
b) Descartes e Newton	549
c) Distinção entre princípio da independência de movimentos e princípio da relatividade	552
d) Distinção entre princípio da equivalência e princípio da relatividade	557
e) Alguns exemplos ficcionados do mesmo tipo de falácia	564
2.3. Nihilismo nomológico: Einstein.....	567
a) Aceleração uniforme.....	567
b) O caso da gravidade	570
c) A absoluta ausência de causalidade.....	575
d) Dois novos princípios	581
e) O caso do movimento curvilíneo: Mach	588
f) Considerações finais.....	592

Capítulo 8

A teoria das leis da natureza

1. Caracterização da tese	600
1.1. As normas como leis da natureza	601
1.1.1. Nomologismo em sentido estrito.....	601
1.1.2. A teoria da ordem	603
1.1.3. A teoria da ordem social	607
2. Objeções	610
2.1. Habituais.....	610
2.2. Necessidade e violabilidade	614
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	621
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA	633

PARTE 3

NECESSIDADE

Secção 1

Capítulo 9

As modalidades normativas

1. Semântica modal e semântica dos mundos possíveis	643
1.1. A necessidade do conceito de necessidade numa semântica normativa	643
1.1.1. O ‘dever ser’ como ‘ter de ser’: dados conceituais e dados empíricos	643
1.1.2. A semântica “vigente”	648
1.1.3. Necessidade <i>de dicto</i> e necessidade <i>de re</i>	655
a) Caracterização	656
b) Necessidade alética?	659
c) Ambiguidade	663
1.2. A redução modal	668
1.2.1. Definir os termos normativos em função dos termos modais: o projeto da teoria das funções de verdade	668
a) Função e proposição	668
b) A técnica das tabelas de verdade	672
1.2.2. O quadrado da oposição aristotélico e a semântica proposicional para os termos quantificacionais	678
a) Os termos quantificacionais no quadrado da oposição	678
b) A primeira redução	682
1.2.3. O quadrado da oposição modal e a semântica dos mundos possíveis para os termos modais	685
a) A segunda redução	685
b) Mundos possíveis ou frequência?	689
c) A questão da contingência	692
2. A semântica dos mundos ideais e outras semânticas modais	696
2.1. A semântica dos mundos ideais	696
2.1.1. O quadrado da oposição deontico	696
a) Alguma da história	696
b) A terceira redução	700
c) Tabelas de verdade para a normatividade	702

2.1.2. Inviolabilidade: o problema da implicação ‘ $Op \rightarrow p$ ’	706
a) Eliminações e introduções	706
b) Uma “curiosidade”	709
2.1.3. A restrição aos mundos ideais	713
2.2. Outras semânticas modais	719
2.2.1. Semântica mitigada.....	719
2.2.2. Semântica modal da frequência	721
2.2.3. Semântica modal do ato e da potência.....	722
a) Semântica do ato e semântica da potência	722
b) Semântica do ato e da potência	728

Capítulo 10

Objeções à semântica modal

1. Objeções à semântica dos mundos ideais	732
1.1. Os paradoxos da lógica deôntica	732
1.1.1. Os paradoxos de Ross	732
a) O primeiro paradoxo de Ross.....	732
b) O segundo paradoxo de Ross.....	738
1.1.2. O paradoxo do bom samaritano	742
1.1.3. O paradoxo de Chisholm	744
1.2. Tabelas de cumprimento.....	747
1.2.1. A definição vero-funcional de ‘cumprimento’.....	747
1.2.2. Cumprimento “composto”.....	749
1.2.3. Teoremas sem paradoxos	752
2. Outras objeções	755
2.1. Problemas com a teoria das funções de verdade	756
2.2. Ser verdade em todos os mundos ideais não é necessário nem suficiente.....	759
2.2.1. Ser verdade em todos os mundos ideais não é necessário	759
2.2.2. Ser verdade em todos os mundos ideais não é suficiente	761
2.2.3. Duplicação de “necessidades”	768

Secção 2

Capítulo 11

Normatividade como indispensabilidade

1. Definição de ‘obrigação’ e de ‘proibição’	770
1.1. Definição de ‘obrigação’	771
1.1.1. Os dois significados de ‘necessidade’: ‘necessidade’ em sentido modal e ‘necessidade’ em sentido condicional	771
a) Observações iniciais	771
b) A ambiguidade de ‘necessidade’	772
c) Falácia da ambiguidade.....	776
d) Razões a favor	779
e) Percussores	785
f) Modalidades nas <i>Investigações Lógicas</i> ?	788
g) Objeções à semântica de Husserl	793
1.1.2. Forma lógica	797
a) Sem p , não há q	797
b) Suficiência? A proposta de Bryant.....	798
c) Contraposição e equivalência.....	804
d) Novamente a violabilidade.....	807
e) A versão condicional de von Wright	812
f) Comparação.....	815
g) Normas condicionais.....	819
h) Obrigações compostas	826
1.1.3. Termos análogos: a ‘ausência de alternativa’ como núcleo semântico comum	828
a) Presença e ausência de alternativa.....	828
b) Regresso à semântica modal?.....	832
1.2. Definição de ‘proibição’	836
1.2.1. Forma lógica.....	836
1.2.2. Proibição e negação	840
1.2.3. Proibição e ausência de alternativa.....	846

2. Não-obrigação (desobrigação) e não-proibição (permissão).....	848
2.1. Forma lógica: negações de condicionais	848
2.1.1. Desobrigação	848
2.1.2. Permissão.....	852
2.1.3. Condicionais materiais?.....	853
2.2. Forma lógica: conjunções	857
2.2.1. Equivalência com conjunções?.....	857
2.2.2. Vero-funcionalidade ou necessidade: um dilema?	862
2.2.3. O quadrado da oposição deôntico à luz da semântica condicional.....	869

Capítulo 12

Objeções e respectivas réplicas

1. “Imperativos” hipotéticos?	874
1.1. Um dilema	874
1.1.1. Utilitarismo e consequencialismo.....	874
a) Uma distinção a fazer	874
b) Consequencialismo e bondade	877
c) Processos e estados.....	881
1.1.2. Utilidade vs bondade extrínseca.....	884
1.1.3. Transposição de inspiração kantiana.....	888
1.2. Um falso dilema.....	892
1.2.1. Condicionalidade e bom-fim	892
1.2.2. Indispensabilidade vs deveres condicionais	897
1.2.3. Obrigação e significado de ‘bem’	901
2. Outras objeções e respectivas réplicas	907
2.1. Então e a analogia entre quadrados da oposição?	907
2.1.1. Fraca analogia.....	907
2.1.2. Uma representação de relações entre relações	909
2.1.3. Proliferação de quadrados da oposição.....	911
2.2. Últimos cartuchos	915
2.2.1. Normas ou princípios?.....	915
2.2.2. Utilitarismo novamente?	919

2.2.3. E se os valores não forem naturais?	920
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	921
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA.....	930
CONCLUSÃO	935

**NORMATIVIDADE,
NATURALIDADE
E
NECESSIDADE**

INTRODUÇÃO

A – Apresentação e Justificação da Seleção do Tema

Apresentação do Tema

Ana doa um rim a Tatiana para salvar a sua vida. Luís é sempre respeitoso com todas as pessoas. Bruno cura Sónia de uma doença que causa grande sofrimento.

Jorge pega numa arma de fogo e dispara sobre Sérgio, provocando a morte deste. Mónica dirige violentos impérios a Carlos. Paula é barbaramente violada por um grupo de homens.

Todas as frases avançadas descrevem estados de coisas; mais especificamente, referem estados de coisas de um determinado tipo. Porém, todas elas sugerem uma referência a algo mais do que a essa mera descrição de estados de coisas. Efectivamente, somos conduzidos a atribuir qualificações como ‘bom’ e ‘correto’, quanto ao primeiro grupo de situações, e ‘mau’ e ‘errado’, quanto ao segundo grupo. Se não formos desprovidos de sentimentos, diremos que é bom/correto que o Luís seja sempre respeitoso com todas as pessoas e que é mau/errado que a Paula seja barbaramente violada por um grupo de homens, por exemplo. Outros tipos de estado de coisas merecerão a mesma qualificação, certamente. Mas não podemos deixar de efectuar uma tal atribuição relativamente às situações apresentadas, caso sejamos sensíveis ao que aí se passa.

Ora, é verdade que podemos perguntar, desde logo, pelo critério que nos leva (ou que serve de padrão para nos levar) a efectuar tais atribuições. Esta é uma área de investigação possível. Mas um outro objecto de investigação, de ordem superior, se impõe: se as frases avançadas esgotam o que há para dizer acerca das respectivas situações, de onde vêm as qualificações referidas? Onde

se encontra a bondade/correção de o Luís ser sempre respeitoso com todas as pessoas? E onde se encontra a maldade/incorreção de a Paula ser barbaramente violada por um grupo de homens? Se já estão nos próprios acontecimentos, para quê acrescentar essa qualificação à descrição que já se fez? E, se não estão, onde podem estar? O que sobra?

Este é o problema que se pretende atacar.

Suponhamos que a correção ou, melhor, a (eventual) obrigação de o Luís ser sempre respeitoso com todas as pessoas se encontra no próprio respeito do Luís por todas as pessoas; suponhamos que são uma e a mesma coisa. Então temos de dizer que não há distinção entre ser verdade que o Luís é sempre respeitoso com todas as pessoas e ser verdade que o Luís deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas. Esta é, efetivamente, a via seguida pela *tese da eficácia*: a validade (obrigatoriedade) das normas não se distinguirá da sua eficácia (da verdade dos estados de coisas obrigatórios)¹.

Mas esta identificação tem, desde logo, um problema: pode ser verdade que o Luís é sempre respeitoso com todas as pessoas e não ser verdade que o Luís deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas, tal como pode ser verdade que o Luís deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas e não ser verdade que o Luís é sempre respeitoso com todas as pessoas. Da nossa experiência quotidiana, observamos muitos casos nos quais se dão acontecimentos não-devidos e muitos casos nos quais não se dão acontecimentos devidos. Dito de outra maneira: as normas são *violáveis*. E esta é uma característica essencial da normatividade.

Para além disso, as condições de verdade das proposições que expressam obrigações seriam idênticas às condições de verdade das proposições que expressam proibições. Isto, porque também as proibições se identificariam com os próprios estados de coisas proibidos. Por exemplo: aquilo que faria

¹ Como tal, se é obrigatório p , então é verdade que p (e, já agora, se é verdade que p , então é obrigatório p).

com que fosse verdade que é obrigatório que o Luís seja sempre respeitoso com todas as pessoas e aquilo que faria com que fosse verdade que é proibido que o Luís seja sempre respeitoso com todas as pessoas seria a mesma coisa: que, de facto, o Luís seja sempre respeitoso com todas as pessoas. Mas o que é obrigatório não pode simultaneamente ser proibido.

A ser assim, somos levados no sentido oposto, isto é, para a distinção entre o estado de coisas que é o Luís ser sempre respeitoso com todas as pessoas e o dever de o Luís ser sempre respeitoso com todas as pessoas (ou seja, o dever de realizar um tal estado de coisas). Generalizando, para todos os deveres, o dever não será o estado de coisas devido. Mas esta consideração vem com um custo: podemos estar perante um indício de que os deveres não são estados de coisas de todo, pelo que, quanto a eles, não poderá haver verdade ou falsidade.

De um modo geral, dir-se-á que não se consegue “encaixar” as qualificações axiológicas e normativas em lugar algum da realidade simplesmente porque elas não são reais: se as normas extravasam a realidade, isso apenas pode significar que não fazem parte da realidade. Não há – não são concebíveis – normas: apenas há palavras e frases que expressam estados mentais não-cognitivos.

Efetivamente, ao tomarmos conhecimento de acontecimentos como o de a Paula ser barbaramente violada por um grupo de homens, sofremos uma forte reacção emocional: sentimos repugnância, choque e indignação, entre outras coisas. Ora, pode ser só isso que acontece: dizemos que um tal acontecimento é mau ou errado apenas como modo de expressar os nossos sentimentos de desagrado perante o mesmo. Não haverá mesmo um ente que seja a maldade ou a incorrecção.

Para quem queira continuar a aceitar a concebibilidade de obrigações e proibições, este custo é incomportável. Dir-se-á que as normas são susceptíveis de existir e inexistir: será verdade ou falsidade que o Luís deve ser

sempre respeitoso com todas as pessoas, por exemplo. Podemos falar das normas para as afirmar ou negar, expressando, com isso, estados mentais de carácter cognitivo.

Para evitar, então, esse custo indesejável, podemos regressar à identidade entre dever e estado de coisas devido mas fazendo das proposições normativas funções de verdade nas quais os conceitos normativos surgem como operadores semelhantes aos operadores modais. Estamos perante a versão normativa ou deôntica da semântica dos mundos possíveis: ser verdade que o Luís deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas é ser verdade em todos os mundos possíveis bons (mundos perfeitos ou ideais) que o Luís é sempre respeitoso com todas as pessoas.

Mas não temos de tomar este caminho. Não há só estados de coisas de primeira ordem, por assim dizer: também há estados de coisas que versam sobre estados de coisas, como as chamadas atitudes proposicionais – crenças, desejos, etc.. Ora, sempre se pode considerar que os estados de coisas normativos são deste tipo: versam sobre estados de coisas, os estados de coisas obrigatórios e proibidos. Por exemplo: pode defender-se que o dever de o Luís ser sempre respeitoso com todas as pessoas nada mais é que uma ordem ou um mandamento, emitido por alguém, para que o Luís seja sempre respeitoso com todas as pessoas. Será desta maneira que pode existir uma obrigação sem que exista o estado de coisas obrigatório, assim como pode inexistir uma obrigação e existir o estado de coisas obrigatório.

Claro que podemos seguir uma via mais “nebulosa”: e se as normas forem estados de coisas *sui generis*, pertencentes a um outro “mundo” que não este mundo onde nos encontramos e onde se situam os estados de coisas “normais”? Isto decerto que explicaria o *plus* que as qualificações axiológicas e normativas constituem face às descrições completas (naturais) dos acontecimentos que qualificam.

Mas esse *plus* também ficaria explicado por remissão para a subjetividade: a localização das normas estaria “dentro” da nossa “cabeça”, não nas próprias coisas do mundo. “Vêmo-las”, e, por isso, falamos delas referindo-nos a algo de real, mas elas não existem fora da “visão” delas. Não existe mesmo a bondade ou a obrigação de o Luís ser sempre respeitoso com todas as pessoas, por exemplo: apenas “vemos” isso, como quando, numa alucinação visual de uma cadeira, se vê uma cadeira que não existe. Ou, simplesmente, construímos mentalmente as normas, tal como construímos extramentalmente cadeiras, objetos que não existem independentemente da nossa intervenção no mundo.

Com esta breve contextualização do problema, que não esgota todas as perguntas e todas as posições teóricas que giram em torno do mesmo, é-nos dado o “pano de fundo” para situar o âmbito desta dissertação: avançar com um tipo de ente do mundo natural ao qual se reduzam (com o qual se identifiquem) as normas. A obrigação de o Luís ser sempre respeitoso com todas as pessoas não se confunde com o próprio estado de coisas que é o Luís ser sempre respeitoso com todas as pessoas mas não deixa de constituir um estado de coisas deste mundo e não de um outro “mundo”.

Está a aceitar-se aquilo que, creio, constitui o grande desafio em Meta-Teoria Normativa: fornecer uma proposta simultaneamente naturalista e objetivista que não padeça das insuficiências das propostas naturalistas-objetivistas tradicionais, insuficiências, essas, motivadoras de um ceticismo mais ou menos radical.

Como se percebe, com uma tal redução ao mundo natural, visa-se dar uma resposta satisfatória à seguinte pergunta clássica: o que é a normatividade? Ou, o que é o mesmo: o que são as normas? Como se observa, esta é a pergunta pela natureza das normas, que inclui a pergunta pela natureza das obrigações e a pergunta pela natureza das proibições.

Nos moldes como essas perguntas são feitas nos nossos dias, dir-se-á que há que saber no que consiste o significado dos termos normativos. Como se considera que as perguntas pela definição não têm sentido se entendidas num sentido metafísico, isto é, interpretando o ‘é’ aí presente como o ‘é’ da predicação – perguntando-se, no caso que nos interessa, pela essência da normatividade –, mas, sim, num sentido linguístico, interpretando o ‘é’ aí presente como o ‘é’ da co-referência, pergunta-se, no caso que nos interessa, pelas expressões às quais termos como ‘obrigatório’ e ‘proibido’ vão buscar a sua referência à realidade.

Justificação da Seleção do Tema

I

Porquê este tema? Qual é ou quais são as razões para se atacar um tal problema?

Antes de mais, qualquer pergunta pela definição tem relevância filosófica. Com esta afirmação, não se está a reduzir a Filosofia a um ramo da Linguística, a Semântica: aquela, e não esta, consiste na organização das ideias fundamentais acerca da realidade (do que há de mais estruturante nesta). É na medida que uma tal organização de ideias² implica fazer identificações e distinções (muitas vezes, bastante subtis) que as definições têm relevância para a Filosofia, sendo que, por vezes, também o significado das palavras só é

² Insisto em falar em ‘ideias’ e não em ‘conceitos’: entre os conceitos em si, referidos pelas ideias, já há coerência; entre as nossas ideias, que são acerca dos conceitos em si (pode dizer-se que são os conceitos em nós), pode haver (e há) incoerência. São as nossas ideias que precisam de ser organizadas, não os conceitos em si. Intuo a distinção que traço entre conceito e ideia com base no facto de o conceito, por exemplo, de ‘humano’ ser invariável mas a ideia que temos de ‘humano’ poder variar de pessoa para pessoa ou na mesma pessoa ao longo do tempo. Captam-se conceitos, formam-se ideias.

aferido com o auxílio do trabalho filosófico, como é o caso, precisamente, do significado dos termos normativos. Há uma relação simbiótica entre Filosofia e Semântica sem que haja identidade (tanto parcial como total).

No caso desta dissertação, e tendo por base (não só) dados da Linguística, que nos informam que a noção de ‘normatividade’ está intimamente ligada à noção de ‘necessidade’, pretendo, sem negar essa evidência, mostrar/demonstrar que a redução dos conceitos normativos aos conceitos modais “não bate certo”, comprometendo a sua organização ou coerência do nosso acervo de ideias. Esta é a parte estritamente filosófica da dissertação. No seguimento, relembro que há dois conceitos diferentes que são referidos pela mesma palavra, ‘necessidade’, e que é preciso proceder a uma tal desambiguação: esta será a contribuição para a Semântica. Voltando à abordagem estritamente filosófica, não deixo de constatar que não há uma mera sinonímia, pois os dois significados de ‘necessidade’ referem-se a duas espécies do mesmo género, a ausência de alternativa.

Portanto, diria que a Filosofia é organização de ideias (não dos conceitos em si), isto é, fazer com que “bata certo” o conjunto das ideias adquiridas (e que vão sendo adquiridas), e que há um equilíbrio refletido entre a Filosofia e a Linguística (Semântica): os dados da Semântica serão organizados num todo coerente pela Filosofia, sendo que esse mesmos, quando são detetadas anomalias no processo de organização, terão de ser corrigidas pela Semântica.

Defendo, portanto, que há uma relação muito próxima entre Filosofia e Semântica sem as identificar. É de notar que uma tal identificação foi defendida pelo movimento da *linguistic philosophy* (não confundir com a *Philosophy of Language* ou Filosofia da Linguagem, uma das áreas da Filosofia³),

³ Nem, em minha opinião, com a *linguistic turn*, comum a toda a Filosofia contemporânea (a linguagem pré-condiciona a investigação filosófica, e é preciso ter consciência disto e distinguir perfeitamente o que pertence à realidade do que pertence à linguagem), tal como a “viragem epistémica” foi comum a toda a Filosofia moderna.

baseada na noção de Filosofia avançada por Wittgenstein. Como escreve este autor no *Tratado Lógico-Filosófico*, “o objeto da Filosofia é a clarificação lógica dos pensamentos”, sendo que “um trabalho filosófico consiste essencialmente em elucidações”, o que significa que “a Filosofia deve tornar claros e delimitar rigorosamente os pensamentos, que doutro modo são como que turvos e vagos” (Wittgenstein, 1921, pp. 62-63). Os problemas filosóficos seriam pseudo-problemas, no sentido de constituírem, no fundo, problemas de equivocidade da linguagem natural, resolvidos uma vez substituída esta última por uma linguagem formal, inequívoca (que até nem o é absolutamente: se bem que minoradas, as ambiguidades não são totalmente eliminadas). Qualquer frase da linguagem natural terá de ser convertida para a sua “forma lógica”, ou seja, ter-se-á de expressar o mesmo através de símbolos que inequivocamente refiram o que se pretende referir⁴. Contrariamente à Ciência, que procura conhecer, a Filosofia procuraria esclarecer. Ayer, em *Language, Truth and Logic*, sistematizando as teses do positivismo lógico (isto é, as posições assumidas pelo Círculo de Viena), afirma explicitamente isso mesmo: como diz, “(...) the propositions of philosophy are not factual, but linguistic in character – that is, they do not describe the behaviour of physical, or even mental, objects; they express definitions, or the formal consequences of definitions”. Assim, “it follows that philosophy does not in any way compete with science” (Ayer, 1936, p. 24). Ayer rejeita que a Metafísica, tradicionalmente vista como o núcleo da investigação filosófica, seja parte da Filosofia por, precisamente, ter a pretensão de conhecimento, e de

⁴ “Some men, notably Carnap, have advanced the theory that all philosophical problems are really syntactical, and that, when errors in syntax are avoided, a philosophical problem is thereby either solved or shown to be insoluble” (Russell, 1961b, p. 279). Não obstante o exagero, não deixa de haver grande utilidade numa tal tradução. Nesta mesma dissertação, recorrei a “formas lógicas” quando achar estritamente necessário, nomeadamente, para dar conta da minha proposta de qual seja a definição de norma (porém, ainda assim, não deixarei de discutir questões relacionadas com a ambiguidade dos símbolos utilizados).

conhecimento extra ou supra-empírico, quando todo o conhecimento se esgota no conhecimento empírico (o que faz com que as proposições metafísicas não tenham sentido). É de notar que o termo ‘filosofia analítica’, durante um certo período histórico conotado com a *linguistic philosophy* (pois ao filósofo somente caberá proceder a uma *análise* da linguagem, nomeadamente, de certos termos-chave), foi, progressivamente, perdendo essa conotação, acompanhando o descrédito em que caíram as teses desse movimento. Os filósofos analíticos fazem todo o tipo de Filosofia (uma boa síntese da fecundidade, por exemplo, das discussões metafísicas levadas a cabo por filósofos analíticos pode ser encontrada em *Metaphysics – A Contemporary Introduction* por Michael Loux).

Há várias maneiras de conceber a Filosofia. Desde logo, a questão coloca-se quanto aos fatores ou caracteres que distinguem a Filosofia da Ciência. Há duas grandes vias: 1) há uma distinção quanto ao objeto; 2) há uma distinção somente quanto método. Podemos ter uma terceira via, a de que se distinguem tanto quanto ao objeto como quanto ao método. A estas três vias, juntaria mais duas: 4) a de que a Filosofia não tem objeto (tese da eliminação); 5) a de que a Filosofia não tem método (tese da redução).

NO QUE É QUE FILOSOFIA E CIÊNCIA SÃO IGUAIS E NO QUE É QUE SÃO DIFERENTES?	Objeto	Método
Hipótese 1. Tese do objeto	≠	=
Hipótese 2. Tese do método	=	≠
Hipótese 3. Tese do objeto e do método	≠	≠
Hipótese 4. Tese da eliminação	Filosofia não tem objeto	=
Hipótese 5. Tese da redução	=	Filosofia não tem método

De acordo com a tese do objeto, Filosofia e Ciência têm objetos diferentes mas o método é o mesmo. A diferença de objeto, esta, varia com as posições assumidas. De um modo geral, diz-se que a Filosofia visa responder à

pergunta ‘O que é?’ e que a Ciência visa responder à pergunta ‘Qual é a causa?’. Quanto ao método, tanto a Filosofia como a Ciência testam experimentalmente hipóteses: só que a Filosofia faz experiências de pensamento, que não são as experimentações da Ciência.

De acordo com a tese do método, Filosofia e Ciência têm o mesmo objeto mas diferentes métodos. Quanto ao objeto, trata-se de explicar a realidade, mais especificamente, de procurar a causa das coisas. Quanto ao método, enquanto o método científico é experimental, o método filosófico é puramente intelectual: a Ciência testa experimentalmente hipóteses de explicação e a Filosofia parte de definições para obter uma tal explicação (investigação “de cadeirão” – *armchair philosophy*). Dito de outra maneira: o método científico é sintético ou experimental e o método filosófico é analítico ou conceptual.

Podemos usar o termo ‘filosofia analítica’ para referir este método proposto para caracterizar a Filosofia. Neste sentido, sempre houve cultores da filosofia analítica: aliás, o método analítico sempre foi tido como o método filosófico por excelência (muito por influência dos matemáticos que se dedicaram à Filosofia). Este parece ser o caminho seguido por Tugendhat em *Traditional and Analytical Philosophy*. Até certo ponto, o autor defende que não está a falar de algo que exista mesmo, com isso querendo dizer que não se está a referir àquilo que, desde Russell, se vem chamando de ‘filosofia analítica’ (para referir, não o método analítico propriamente dito, mas uma “tradição” filosófica).

Porém, Tugendhat afirma, no primeiro ponto da Parte 1, que há uma diferença de método ou de modo de filosofar entre aquilo que designa de ‘*language-analytical philosophy*’ e os outros modos de filosofar. O autor está claramente a pensar no critério de distinção entre as chamadas ‘filosofia analítica’ e ‘filosofia continental’: o método da primeira seria o analítico e o método da segunda o sintético. Teriam o mesmo objeto, o objeto próprio da

Filosofia, distinto do da Ciência, mas diferentes abordagens metodológicas. Portanto, aqui, Tugendhat já está a falar de uma “tradição” filosófica.

Esta identificação ou, no mínimo, associação entre o método analítico e a “tradição” da filosofia analítica não é correta, pois já muitos filósofos desta última desistiram do ideal da análise filosófica. Mas Tugendhat agrava o erro ao falar em ‘*language-analytical philosophy*’ para referir a tal “tradição” filosófica, pois quase ninguém que se insira em tal segue os cânones da *linguistic philosophy*⁵.

Diz Tugendhat:

“(…) Clearly ‘language-analytical philosophy’ refers to a way of doing philosophy which involves the belief that the problems of philosophy can be solved, or must be solved, by means of a analysis of the language” (Tugendhat, 1976, p. 5)

É claro que a *linguistic philosophy* tem problemas para resolver:

“Immediately the question arises: by means of what sort of analysis of language? The analysis of language would seem to be the task of linguistics. Does this mean, then, that philosophy, if it is understood as linguistic analysis, becomes linguistics or a part of linguistics? Or is the analysis of language carried out in philosophy different from that carried out in linguistics? And, if so, how is the difference to be characterized? Notice how, from the very beginning, our enterprise becomes more complicated. Language-analytical philosophy finds itself confronted, not only with a demand to legitimate itself vis-à-vis other conceptions of philosophy, but also with the demand to define its relationship to a closely-connected empirical science” (*idem*)

⁵ Nem sequer há, no meu entender, identidade entre *linguistic philosophy* e método analítico. Quando muito, poder-se-á dizer que este consiste na transposição do programa da *linguistic philosophy* para um método (a análise “conceptual” passa de fim a meio).

Mas estes não são os problemas daqueles que se inserem na “tradição” da filosofia analítica. E esta, então, como pode ser caracterizada? Os seus “cultores” apresentam, orgulhosamente, um aglomerado de características: a disciplina de pensamento e a clareza de linguagem, o privilegiamento do tratamento de questões específicas face à construção de grandes sistemas, etc.. Neste caso, não há algo de especificamente analítico que justifique o nome, e, em muitos casos, estar-se-á apenas a referir características de qualquer (verdadeira) abordagem filosófica⁶.

Até certo ponto, trata-se apenas de um rótulo para abranger uma terminologia própria, autores próprios, uma tradição própria, e que não passa de uma manifestação da afirmação de uma cultura própria, a dos britânicos, por oposição à dos “continentais”. Não é de descurar que, afinal de contas, tal prática filosófica seja paradigmática dos países anglófonos. E, como em qualquer conquista de espaço cultural, foram reivindicados intervenientes próprios e exclusivos. Porventura, há mesmo uma abordagem diferente por parte dos pensadores anglo-saxónicos. Mas isso são estilos.

Mas até acho que há algo mais do que isso. Para além da manutenção da exigência de tradução da linguagem natural para a “forma lógica” e da utilização de ferramentas da Linguística (e do lugar especial conferido à Filosofia da Linguagem), há algo que distingue a abordagem da “tradição” iniciada por Frege e Russell de todas as outras: uma visão vero-funcional das proposições filosóficas e, afinal, do mundo. Se se fala em ‘lógica matemática’ para designar o programa logicista de Frege e Russell, eu digo que se deve falar em ‘filosofia matemática’ para referir a dita “tradição” analítica. Esta mesma dissertação constitui uma objeção a parte dessa visão vero-funcional, a

⁶ Se, do lado da “filosofia continental”, se aceita que essas não são suas características, então estar-se-á a “dar um tiro no próprio pé” (na reivindicação de que está a fazer filosofia – a genuína).

que concerne às proposições normativas: estas não têm natureza verofuncional, contrariamente ao defendido pela semântica modal dos mundos ideais⁷.

Continuando a exposição relativa aos fatores ou caracteres que distinguem a Filosofia da Ciência, gostaria de referir aquela com a qual me identifico, a tese do objeto e do método: Filosofia e Ciência têm diferentes objetos e diferentes métodos. A Filosofia “investiga” conceitos e, por isso, o seu método é

⁷ Jorge Coutinho (2003) distingue a abordagem científica da abordagem hermenêutica à Filosofia. Nas suas palavras:

“Sob influência dominante de Nietzsche e Heidegger, a situação em que se encontra a filosofia na passagem do século XX para o século XXI é, como vimos observando, a de uma cisão entre dois caminhos filosóficos em duas linhas divergentes e fundamentalmente antagônicas: a da filosofia em modo científico (filosofia tradicional, depreciativamente designada pelos seguidores da outra como ‘metafísica’) e a da filosofia em modo hermenêutico” (Coutinho, 2003, pp. 218-219)

Depois, elenca uma série de características distintivas. Em suma, a primeira das vias consiste em “abordar” o objeto tal e qual como se faz nas ciências, vendo-se um problema teórico a “atacar” e procurando o modo de o solucionar. A segunda consiste em ir “abordando” o objeto, “desvelando-o” do modo que as nossas limitadas capacidades cognitivas permitem. A preocupação de clareza e de ausência de ambiguidade está ligada à primeira dessas abordagens. O uso de analogias e metáforas está ligado à segunda das abordagens referidas. Muitas vezes, associa-se a primeira à “tradição” analítica e a segunda à “tradição” continental. Diria que a “colagem” da abordagem hermenêutica à “tradição” continental é correta mas que a abordagem científica não é exclusiva da “tradição” analítica. Há uma terceira hipótese: não adotar a teoria das funções de verdade e seguir a abordagem científica. Diria que grande parte dos grandes filósofos do passado está nesse grupo: nomeadamente, Platão, Aristóteles, Kant, etc.. Nesta mesma dissertação, seguir-se-á a abordagem científica (sem confundir o objeto e método próprios da Filosofia com os da Ciência) mas sem ser adotada a teoria das funções de verdade (aliás, pelo contrário, esta será, pelo menos em parte, criticada).

estritamente intelectual, enquanto a Ciência investiga a realidade concreta e, por isso, faz experimentações. Em rigor, como disse, considero que a Filosofia não faz mesmo investigação, pois que visa ordenar num sistema coerente o aparato de ideias de que dispomos. O seu método é, em grande medida, constituído por meras deduções (é especialmente relevante a redução ao absurdo), complementado ou auxiliado por experiências de pensamento e integrado num método mais amplo, um método de equilíbrio refletido que partilha com a Linguística.

Acabaria referindo as teses menos abonatórias da Filosofia. De acordo com a tese da eliminação, a Filosofia não tem objeto, embora tenha método. Ela não fala sobre coisas reais (ex.: Deus, a alma, o mundo): se se investiga a realidade, então faz-se Ciência. Mas lá terá o seu método. Já de acordo com a tese da redução, a Filosofia tem objeto mas não tem método. A Filosofia será um estado pré-científico, investigando o mesmo que a Ciência sem os seus meios de comprovação/falsificação: assim que for possível provar uma tese, deixa de haver Filosofia e passa a haver Ciência. Muitos cientistas (Stephen Hawking, Neil deGrasse Tyson e João Magueijo, entre outros) têm publicamente assumido ser essa a sua posição.

II

O que acabou de se dizer força a distinção entre o escopo próximo (imediato) e o escopo remoto (mediato) desta dissertação: o primeiro consiste na apresentação de uma definição de ‘norma’ (de ‘obrigação’ e de ‘proibição’) que seja a adequada tendo em conta o que há de (o que intuimos ser) característico na normatividade; o segundo consiste na contribuição, então,

para a organização das nossas ideias estruturantes, caso o primeiro empreendimento seja bem-sucedido⁸.

Mas perguntar pela definição de ‘norma’ tem uma importância especial, visto estarmos perante algo – a normatividade – com repercussões ao nível da nossa vida prática. Guiamo-nos por valores e normas; o que queremos e fazemos de alguma maneira (mais forte ou mais fraca) está ligado ao que valorizamos e sentimos como devido. Para além do interesse teórico do tema, este tem, igualmente, um grande interesse prático.

Há, ainda, razões mais específicas. Já se falou no desafio de se encontrar uma proposta alternativa às propostas tradicionais (naturalistas e objectivistas). O facto de um problema filosófico tão relevante ainda não ter tido uma solução verdadeiramente convincente (assim como tantos outros, é verdade) constitui uma razão suficiente para se procurar uma tal solução: é aliciante a possibilidade de encontrar *a* definição de norma.

A isto acresce, novamente, um factor de carácter prático. Frequentemente se diz que a nossa vida prática será a mesma num mundo com valores e normas e num mundo sem valores nem normas. Bastará ter certos estados mentais para se ter motivos para querer e agir, independentemente de a esses estados mentais corresponder alguma coisa no mundo.

É certo que, adoptando-se uma qualquer tese axiológica ou normativa de primeira ordem – uma tese quanto às coisas que são boas e obrigatórias e quanto ao seu fundamento –, o facto de o mundo comportar ou não valores e normas é irrelevante no que toca a fornecer-nos motivos para querer e agir. Num mundo sem valores nem normas no qual *já temos* uma tese axiológica ou normativa (supondo que um tal mundo é possível), temos padrões axiológicos e normativos de comportamento.

⁸ Na pior (ou na melhor?) das hipóteses, espera-se que, como em qualquer comunicação de um trabalho de investigação, se esteja a contribuir para o debate acerca do tema.

Mas as teses axiológicas e normativas de segunda ordem, teses quanto à própria localização no mundo dos valores e das normas, já têm repercussões na nossa vida prática. Desde logo, a crença de que o mundo não comporta valores nem normas é susceptível de bloquear a adopção de uma qualquer tese de primeira ordem e, conseqüentemente, de bloquear o querer e o agir. Se não é mesmo um facto objetivo que o Luís deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas, que razões tem o Luís para acreditar que deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas e, como tal, que razões tem o Luís para ser sempre respeitoso com todas as pessoas? Mais diretamente, que razões (objetivas) tem o Luís para ser sempre respeitoso com todas as pessoas?

Em suma. Para a seleção do tema desta dissertação, concorreram razões gerais, relacionadas com o escopo mais nobre da investigação filosófica, como é a procura pela natureza das coisas, e razões particulares, relacionadas com o estado da “arte”, melhor, com o estado actual da filosofia normativa. E há razões intrínsecas, relacionadas com o valor em si do filosofar, e razões extrínsecas, relacionadas com os efeitos na nossa vida prática de uma tal inquirição filosófica.

Já tendo em vista o rumo seguido na dissertação, há, ainda, razões que se prendem com uma solução naturalista em particular. Como se verá, avançar-se-á com a redução do conceito de normatividade no conceito de necessidade. Uma das hipóteses a seguir a partir daqui será a de identificar normatividade com necessidade em sentido modal, isto é, com inevitabilidade. A esta redução chamarei ‘semântica modal’. Mais especificamente, esta identificação pode ser efectuada por aplicação da semântica dos mundos possíveis ao domínio normativo, como quem diz, por extensão da teoria das funções de verdade do domínio modal ao domínio normativo.

Ora, quanto a este ponto, esta dissertação constitui uma oposição a essa extensão: mesmo que a teoria das funções de verdade possa ser bem-sucedida no domínio modal, não o é no domínio normativo. Indo mais longe, grande

parte da finalidade desta dissertação consiste em demonstrar que a redução da normatividade à necessidade em sentido modal é incorrecta. E, indo ainda mais longe, pode enquadrar-se esta dissertação num projecto mais amplo de defesa do monismo modal, isto é, de que não são concebíveis vários tipos de necessidade.

Efectivamente, tanto a semântica modal como o pluralismo modal têm vencido por falta de adversários. Quer na tradição “continental”, quer na tradição “analítica”, encontramos a aceitação consensual mas algo acrítica de que a necessidade normativa constitui um caso de necessidade em sentido modal e, como tal, que há, pelo menos, dois tipos de necessidade, a não-normativa e a normativa – é exactamente isto que encontramos na *Ethics* de Nicolai Hartmann, por exemplo; e mesmo quando Kit Fine, em *The Varieties of Necessity*, pondera a hipótese (cuja verdade rejeita) de a necessidade normativa se subsumir num tipo de necessidade mais primitivo, já pressupõe que a necessidade normativa constitui um tipo de necessidade (em sentido modal).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- . Ayer, A. J. (1936). *Language, Truth and Logic*. London: Penguin Books
- . Coutinho, Jorge (2003). *Filosofia do Conhecimento*. Lisboa: Universidade Católica Editora
- . Loux, Michael J. (2006). *Metaphysics – A Contemporary Introduction*. New York: Routledge
- . Russell, Bertrand (1961a). *The Basic Writings of Bertrand Russell*. New York: Routledge (ed. 2009)
- (1961b). “The Philosophy of Logical Analysis”. In Bertrand Russell. *The Basic Writings of Bertrand Russell*. New York: Routledge, pp. 277-284
- . Tugendhat, Ernst (1976). *Traditional and Analytical Philosophy – Lectures on the Philosophy of Language*. Translated by P. A. Goerner (1982). Cambridge: Cambridge University Press
- . Wittgenstein, Ludwig (1921). *Tratado Lógico-Filosófico/Investigações Lógicas*. Tradução de M. S. Lourenço (2001). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- . Ayer, A.J. (Ed.) (1971). *Russell and Moore: The Analytical Heritage*. Cambridge, MA: Harvard University Press
- . Beaney, Michael, "Analysis", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/analysis/>>.
- (Ed. (2013). *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press
- . Boghossian, Paul (1996). “Analyticity Reconsidered”. *Noûs* 30, pp. 360-391
- . Bolzano, Bernard (1837). *Theory of Science*. Translated from the German by Burnham Terrell (1973). Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company

- . Carnap, Rudolf (1928). *The Logical Structure of the World and Pseudoproblems in Philosophy*. Translated by Rolf George (2003). Chicago: Open Court Publishing
- . Deleuze, Gilles, Guattari, Félix (1991). *Qu'est-ce que la Philosophie?*. Paris: Les Éditions de Minuit
- . Frege, Gottlob (1984). *Collected Papers on Mathematics, Logic and Philosophy*. Edited by Brian McGuinness. Oxford: Basil Blackwell Publisher
- . Hausman, Alan, Kahane, Howard and Tidman, Paul (2010). *Logic and Philosophy – A Modern Introduction*. Boston: Wadsworth, Cengage Learning.
- . Heidegger, Martin (1984). *Basic Questions of Philosophy*. Translated by Richard Rojcewicz and André Schuwer (1994). Indianapolis: Indiana University Press
- . Husserl, Edmund (1931). *Conferências de Paris*. Tradução de Artur Morão e António Fidalgo. Texto disponível online em http://www.lusosofia.net/textos/husserl_conferencias_de_paris.pdf (último acesso a 26/11/2018)
- . Jackson, F. (1998). *From Metaphysics to Ethics – A Defence of Conceptual Analysis*. Oxford: Clarendon Press
- . Jaspers, Karl (1950). *Iniciação Filosófica*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos (1981). Lisboa: Guimarães Editores
- . Kant, Immanuel (1781). *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Maria Pinto dos Santos e Alexandre Morujão (2001). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian (8.ª edição)
- . Kenny, Anthony (2000). *Frege: An Introduction to the Founder of Modern Analytic Philosophy*. New Jersey: Blackwell Publishers
- . Moore, G. E. (1993). *G.E. Moore: Selected Writings*. Thomas Baldwin (Ed.). London: Routledge
- . Nabais, Nuno (1998). *A Evidência da Possibilidade – A Questão Modal na Fenomenologia de Husserl*. Lisboa: Relógio D'Água
- . Pears, D.F. (1967). *Bertrand Russell and the British Tradition in Philosophy*. London: Collins

- . Russell, Bertrand (1905). “On Denoting”. In A. P. Martinich (Ed.). *The Philosophy of Language*. Oxford: Oxford University Press, pp. 199-207
- (1912). *Os Problemas da Filosofia*. Tradução de António Sérgio (2006). Lisboa: Lisboa Editora
- (1919a). *Introdução à Filosofia Matemática*. Tradução de Augusto J. Franco de Oliveira (2006). Texto disponível online em <https://marcosfabionuva.files.wordpress.com/2011/08/introducao-filosofia-matematica.pdf> (último acesso a 20/11/2018)
- (1919b). “On Propositions: What They Are and How They Mean”. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Vol. 2, Problems of Science and Philosophy, pp. 1-43
- . Whitehead, A. N., and Russell, Bertrand (1910). *Principia Mathematica*. Reprinted (1997). Cambridge: Cambridge University Press
- . Williamson, Timothy (2008). *The Philosophy of Philosophy (The Blackwell/Brown Lectures in Philosophy)*. New Jersey: Wiley-Blackwell

B – Plano da Dissertação

I

Gostaria de apresentar, em traços largos, a estrutura desta dissertação, cujo título é *Normatividade, Naturalidade e Necessidade*. Organizei a mesma em três partes fundamentais, cada uma delas correspondendo ao desenvolvimento dos temas indicados no título: na Parte 1, incidirei sobre as questões que envolvem a *normatividade*; na Parte 2, focarei as teses que, tradicionalmente, reduzem a normatividade à *naturalidade*; e, na Parte 3, irei ao cerna do problema da conexão entre normatividade e *necessidade*.

Cada uma das três partes está subdividida em duas secções. Cada secção visa abordar um tema específico dentro do tema geral da normatividade, da naturalidade ou da necessidade. Por sua vez, cada secção está subdividida em dois capítulos, cada um deles com dois pontos essenciais a tratar. Dentro de cada uma destes pontos, há três subpontos, por vezes, eles próprios, divididos em alíneas (caso seja necessário).

II

Na Parte 1, dedicada ao tema da normatividade, a Secção 1 visa apresentar os problemas de Teoria Normativa de Segunda Ordem, de maneira situar a discussão central desta dissertação. Espera-se que os termos do problema trazido possam ficar esclarecidos, nomeadamente por oposição ou comparação com outros os problemas relacionados com as normas. No Capítulo 1 da mesma, apresento uma divisão das várias áreas do saber que têm por objeto o mundo normativo, definindo, inclusivamente, o que seja a Teoria Normativa de Segunda Ordem. Trata-se, antes de mais, de uma proposta pessoal, baseada na própria investigação efetuada, embora sem descurar as

divisões mais *standart*. No Capítulo 2, tenho por objetivo clarificar noções necessárias para a compreensão dos problemas a tratar em sede de Teoria Normativa de Segunda Ordem, em particular, a noção de ‘verdade’. Não se trata de um estudo exaustivo mas do enquadramento mínimo indispensável para as finalidades gerais da dissertação.

Na Secção 2, pretendo analisar, com alguma extensão, a via cética em Teoria Normativa. Fá-lo-ei por ser essencial para a compreensão do problema filosófico em apreço. No Capítulo 3, forneço uma panorâmica geral das diversas teses específicas que têm vindo a ser defendidas (ou suscetíveis disso) em sede de Teoria Normativa de Segunda Ordem. São, pelas razões apontadas, na grande maioria, teses céticas. No Capítulo 4, discuto uma das maiores expressões do ceticismo normativo na história do pensamento, a chamada ‘lei de Hume’.

III

A Parte 2 é voltada para o tema da naturalidade. Com base na distinção, efetuada na Parte 1, entre teses naturalistas e teses não-naturalistas (céticas), analiso as duas principais propostas de redução da normatividade à naturalidade, isto é, ao mundo de coisas como pessoas e árvores e de estados de coisas como guerras e furacões e que, por falharem nesse seu intento, são, porventura, as maiores responsáveis pelo aparecimento e fortalecimento do ceticismo meta-normativo: a teoria dos comandos (imperativismo) e a teoria das leis da natureza (nomologismo). Cada uma das duas secções é dedicada a uma dessas teses.

A Secção 1 encontra-se dividida, mais uma vez, em dois capítulos. O Capítulo 5 tem por objeto a teoria dos comandos em geral, enquanto o Capítulo 6 se ocupa da teoria dos comandos divinos, em particular.

Relativamente à teoria geral dos comandos, o primeiro ponto tem por finalidade caracterizar a mesma e distingui-la de figuras semelhantes (ocupome, principalmente, em distinguir o imperativismo do prescritivismo, visto uma tal distinção não se encontrar presente na literatura) e, no segundo ponto, apresento as principais objeções (tanto as boas como as más). Quanto à teoria dos comandos divinos, pretendo mostrar que, ou se aplicam as mesmas objeções feitas à teoria geral dos comandos, ou tal não acontece por não estarem em questão, verdadeiramente, comandos.

Na Secção 2, dá-se a confluência dos três significados de ‘natural’: o nomologismo é uma tese que reduz a normatividade ao mundo natural, arguindo que as normas são leis da natureza e que, portanto, surgem naturalmente e não por força de uma vontade. Como a elucidação do que seja uma lei da natureza é, aqui, fulcral e como a discussão filosófica e científica em torno deste tema é abundante, o Capítulo 7 é inteiramente dedicado à noção de ‘lei da natureza’. O Capítulo 8, então sim, trata diretamente da teoria das leis da natureza: no primeiro ponto, faz-se uma caracterização da mesma, englobando a teoria da ordem; no segundo ponto, são apresentadas as principais objeções.

IV

A Parte 3 constitui o cerne da dissertação. É aqui que é apresentada a semântica que considero ser a adequada para os termos normativos, contrapondo àquela que é, nos nossos dias, a consensual: a semântica modal, mais especificamente, a semântica dos mundos ideais. Daí que as duas secções nas quais se subdivide esta parte digam respeito às duas semânticas: a Secção 1 diz respeito à semântica modal e a Secção 2 diz respeito à semântica condicional (a que defendo).

Os dois capítulos que compõem a Secção 1 seguem a organização avançada na Parte 2: no Capítulo 9, dá-se uma caracterização da semântica modal e, no Capítulo 10, apresentam-se as principais objecções à mesma.

Não podia abordar a semântica modal sem, primeiro, falar sobre a própria noção de ‘modalidade’, nomeadamente, de ‘necessidade’. Por esta razão, o Capítulo 9 divide-se em dois pontos: no primeiro, faço uma espécie de reconstituição do trajeto que culmina na semântica dos mundos ideais, trajeto, este, que nos permite perceber de onde vem a noção contemporânea de ‘necessidade’; no segundo, debruço-me, então, sobre a semântica dos mundos ideais, sem esquecer outras referir outras propostas do mesmo teor (isto é, outras semânticas modais).

Também a Secção 2 está organizada de maneira a, num primeiro momento, ser caracterizada a semântica condicional e, num segundo momento, serem apresentadas eventuais objecções à mesma.

O Capítulo 11 é, dentro do cerne da dissertação, o cerne: exponho a minha tese, acompanhada de argumentos e das devidas referências a teses predecessoras. Aqui, estou a pensar, fundamentalmente, na semântica proposta por Husserl nas suas *Investigações Lógicas*. Discuto as definições de todos os termos normativos – primeiro, ‘obrigação e proibição’; depois, ‘desobrigação’ e ‘proibição’ – no quadro de uma semântica condicional. Por fim, no Capítulo 12, antecipo objecções que podem ser levantadas contra a semântica condicional, procurando responder às mesmas.

C – Algumas Considerações Metodológicas

I

De maneira a demonstrar a verdade de algumas proposições, nomeadamente, daquelas que, no seu conjunto, constituem a tese a defender nesta dissertação, e a falsidade de outras, nomeadamente, as que estão associadas a teses rivais, recorrerei, como é conforme com a boa prática filosófica, a argumentos.

Talvez isso não justifique, só por si, as considerações preliminares acerca da natureza da Lógica que tecerei. Mas há mais razões. A primeira é a de que o meu entendimento acerca do que seja raciocinar e do que seja a relação de consequência lógica, que se afasta da ortodoxia presente (e que se aproxima do que pautou a posição de alguns dos positivistas lógicos do passado), estará bastante presente ao longo da dissertação – nomeadamente, na Parte 3 –, acabando por ser essencial para a compreensão da mesma. Um tal entendimento constitui mesmo um “pano de fundo” da dissertação.

Este entendimento tem implicações ao nível do que considero serem as condicionais lógicas e também tem implicações ao nível da sua relação com as condicionais causais. Ora, na Parte 3, essa será uma relação bastante abordada, face à tese defendida nesta dissertação, a de que as frases normativas possuem a forma lógica de frases condicionais. Mais especificamente, precisarei destas considerações preliminares para “descartar” a teoria de Bryant.

Como não constitui o cerne da dissertação, o que segue não terá o aprofundamento técnico e filosófico que merece e que outros lhe deram. Terá aquele que acho (espero) ser suficiente numa introdução de uma dissertação acerca de normas.

II

Gostaria de continuar sugerindo uma distinção. Proponho a seguinte definição de paradoxo: existe um paradoxo se e somente se uma disjunção exclusiva é verdadeira – um dos disjuntos tem de ser falso – mas, afinal, ambos os disjuntos são verdadeiros. E proponho a seguinte definição de dilema: existe um dilema “teórico” se e somente se uma disjunção inclusiva é verdadeira – um dos disjuntos tem de ser verdadeiro – mas, afinal, ambos os disjuntos são falsos⁹.

Por que razão sugiro, neste contexto, uma tal distinção? Porque considero que a Lógica tradicional tem vivido sob a “nuvem negra” de um paradoxo e de um dilema que são ambos falsos. Chamar-lhes-ei, respectivamente, ‘paradoxo da inferência’ e ‘dilema da inferência’. Ambos referem-se à relação entre *garantia* e *novidade*, as duas características que associamos ao conceito de raciocínio ou inferência, quer seja para afirmar a sua instanciação, quer seja para a negar.

Por ‘garantia’ entendo ‘a certeza de a conclusão ser verdadeira dada a verdade da(s) premissa(s)’: o “salto” inferencial é seguro. Basicamente, tomo esse termo como sinónimo de ‘suficiência’. Por ‘novidade’ entendo ‘a alteridade entre premissa(s) e conclusão’: o “salto” inferencial é ampliativo. Basicamente, tomo esse termo como sinónimo de ‘informatividade’.

O paradoxo da inferência consiste no seguinte: (considera-se que) é verdade que garantia e novidade não podem coexistir no mesmo raciocínio – uma delas não pode existir – mas acontece que ambas têm de existir nas deduções

⁹ Os dilemas “práticos”, mais conhecidos, podem ser definidos por analogia com os dilemas “teóricos”: existe um dilema “prático” se e somente se uma disjunção inclusiva é boa ou devida – um dos disjuntos tem de ser bom ou devido – mas ambos os disjuntos são, afinal, maus ou indevidos. E, aproveitando uma tal analogia, sempre se pode conceber os paradoxos “práticos”: existe um paradoxo “prático” se e somente se uma disjunção exclusiva é boa ou devida – um dos disjuntos tem de ser mau ou indevido – mas ambos os disjuntos são, afinal, bons ou devidos.

verdadeiramente dignas desse nome, que designarei de ‘deduções sintéticas’. Supostamente, raciocinamos para adquirir conhecimento (para possuir informação que não possuíamos antes) de um modo seguro (caso partamos de informação verídica, a informação a que chegamos também o será).

O dilema da inferência consiste no seguinte: (considera-se que) é verdade que garantia e novidade não podem co-inexistir no mesmo raciocínio – uma delas tem de existir – mas acontece que ambas não existem na indução tal como é concebida tradicionalmente, que designarei de ‘indução analítica’.

O paradoxo da inferência só será um verdadeiro paradoxo se garantia e novidade forem mesmo incompatíveis, como tradicionalmente se considera. Se assim for, e usando as letras ‘G’ e ‘N’ para simbolizar as características da garantia e da novidade, respectivamente, tal como os símbolos das chamadas ‘Lógica Proposicional’ e ‘Lógica de Predicados’, será verdade que ‘ $(\forall x)[G(x) \vee_{\text{ex}} N(x)]$ ’. Como tal, ‘ $(\forall x)\neg[G(x) \wedge N(x)]$ ’ também será verdadeira e, conseqüentemente, a proposição equivalente, ‘ $(\forall x)[G(x) \rightarrow \neg N(x)]$ ’, também será verdadeira. E, por comutatividade, ‘ $(\forall x)\neg[N(x) \wedge G(x)]$ ’ será verdadeira igualmente, pelo que, conseqüentemente, ‘ $(\forall x)[N(x) \rightarrow \neg G(x)]$ ’ será verdadeira.

Porém, considero que há mesmo deduções nas quais, para além de haver garantia, também há novidade e, conseqüentemente, que o paradoxo da inferência é um falso paradoxo. Basicamente, pretendo apresentar um contra-exemplo à incompatibilidade apresentada. A dialética que seguirei será aproximadamente esta: i) se existir mesmo um tipo de inferência no qual haja tanto garantia como novidade, então não há incompatibilidade; ii) nas inferências causais há, sempre, novidade; iii) em algumas delas, há, igualmente, garantia, pelo que existem inferências com garantia e novidade; iv) há uma linha argumentativa, que vem desde Hume, que, a proceder, torna inconcebível uma tal hipótese; v) mas a argumentação é falaciosa; vi) como tal, o contra-exemplo resiste.

Também o dilema da inferência só será um verdadeiro dilema se a inexistência de garantia for mesmo incompatível com a inexistência de novidade, como tradicionalmente se considera igualmente. Se assim for, será verdade que $(\forall x)[G(x) \vee_{in} N(x)]$. Como tal, $(\forall x)\neg[\neg G(x) \wedge \neg N(x)]$ também será verdadeira e, conseqüentemente, a proposição equivalente, $(\forall x)[\neg G(x) \rightarrow N(x)]$, também será verdadeira. E, por comutatividade, $(\forall x)\neg[\neg N(x) \wedge \neg G(x)]$ será verdadeira igualmente, pelo que, conseqüentemente, $(\forall x)[\neg N(x) \rightarrow G(x)]$ será verdadeira.

Também considero que há inferências nas quais, para além de não haver garantia, não há, igualmente, novidade, pelo que também o dilema da inferência é um falso dilema. Novamente, visarei apresentar um contra-exemplo à incompatibilidade na inexistência, o tipo de inferência representado pelas induções tradicionais, resistindo à objeção de que é no mínimo estranha a afirmação de que as induções tradicionais não possuem novidade.

III

Assumamos a seguinte definição de raciocínio dedutivamente correcto: a verdade da conclusão é garantida pela (é certa dada a) verdade da(s) premissa(s). No seguimento, a questão que se coloca é a seguinte: que relação há entre a(s) premissa(s) e a conclusão que faz com que isso seja assim? Pressupondo que não se trata de uma mera relação de co-extensionalidade entre a verdade da(s) premissa(s) e a verdade da conclusão (nem, de um modo geral, de mera verofuncionalidade¹⁰), que relação (intrínseca) é essa?

¹⁰ São por demais conhecidos os paradoxos da chamada ‘implicação material’: por exemplo, pode ser inferido que Steven Spielberg é realizador de cinema a partir da constatação de que Pequim é a capital da China (ou, mesmo, a partir da “constatação” falsa de que Pequim é a capital do Japão). Estes são casos que, intuitivamente, não consideramos ser de validade lógica. A chamada ‘implicação estrita’ (avançada por C. I. Lewis em *A Survey of Symbolic*

Para responder a esta questão, vejamos dois exemplos de tipos de raciocínio tradicionalmente tidos por dedutivamente corretos:

- A. Prem.: Todos os homens são mortais
Concl.: Sócrates (que é homem) é mortal
- B. Prem.: x é (um caso de) conhecimento proposicional
Concl.: x é um juízo

Em ambos os casos, pergunta-se, qual é a relação existente entre cada premissa e a respectiva conclusão (que faz com que estejamos perante deduções e deduções válidas)? Substituamos as frases contidas nas premissas por aquilo que significam:

- A. Prem.: Todos os homens são mortais \equiv_{sig} Parménides (que é homem) é mortal e Pitágoras (que é homem) é mortal e Sócrates (que é homem) é mortal e Platão (que é homem) é mortal e etc.

Logic e com base nas observações feitas por Hugh MacColl em *Symbolic Logic and its Applications* e em vários artigos publicados na revista *Mind* sob o título comum *Symbolical Reasoning*) visa corrigir algumas das anomalias da implicação material. De acordo com Lewis (1918, p. 293; o ponto 1.02 contém explicitamente a definição da implicação estrita, logo antecedendo a da implicação material), ' $p \rightarrow q$ ' é equivalente a ' $\neg\Diamond(p \wedge \neg q)$ ' ou, em alternativa, ' $\Box(p \rightarrow q)$ '. Mas, assim, a implicação estrita de Lewis é ainda verofuncional: é a implicação material necessária. Ora, basta que a verdade da antecedente seja impossível ou a verdade da conseqüente necessária para que ' $\Box(p \rightarrow q)$ ' seja verdadeira: os paradoxos da implicação material dão lugar aos paradoxos da implicação estrita, de que são exemplo ' $(p \wedge \neg p) \rightarrow q$ ' e ' $p \rightarrow (q \vee \neg q)$ '. E, igualmente, estes são casos que, intuitivamente, não consideramos ser de validade lógica.

B. Prem.: x é (um caso de) conhecimento proposicional $\equiv_{\text{sig}} x$ é um juízo + x é verdadeiro + etc.¹¹

O que é que verificamos? Que, em cada um dos exemplos, a conclusão já se encontra contida no significado da respectiva premissa: a frase ‘Sócrates (que é homem) é mortal’ já se encontra incluída no significado de ‘Todos os homens são mortais’¹² e o termo ‘juízo’ já se encontra incluído no significado da expressão ‘conhecimento proposicional’. Ou seja: a conclusão diz o mesmo (em ambos os casos, parcialmente) que a premissa.

Um tal facto não tem passado despercebido aos lógicos e filósofos. A propósito da fecundidade heurística de deduções como as do primeiro

¹¹ Assumindo que a definição tripartida de ‘conhecimento proposicional’ (‘a crença verdadeira e justificada’, na terminologia que ficou assente) é a correcta.

¹² Estamos perante um caso da chamada ‘regra da eliminação da conjunção’, a instanciação universal. É de notar que esta regra de dedução, tal como todas as regras de dedução tradicional, ainda se funda no significado das palavras e expressões, contrariamente ao que classicamente é defendido. O significado dos “termos extra-lógicos” é irrelevante mas o significado dos “termos lógicos” (das conectivas proposicionais, por exemplo) não o é. Como diz Tarski em *On the Concept of Logical Consequence*, “(...) no objective grounds are known to me which permit us to draw a sharp boundary between the two groups of terms”. E continua: “it seems to be possible to include among logical terms some which are usually regarded by logicians as extra-logical without running into consequences which stand in sharp contrast to ordinary usage”. Mais: “in the extreme case we could regard all terms of the language as logical” (Tarski, 1936, pp. 418-419). Portanto, não há um tipo de dedução verdadeiramente formal, que se caracterize pela substitutividade dos termos envolvidos: os “termos lógicos” são relevantes para a inferência e são insubstituíveis (daí surgirem como constantes, não como variáveis). Aliás, as “deduções conceptuais”, das quais se diz não serem formais, também possuem as suas variáveis: por exemplo, ao inferir-se que x é um juízo a partir de x ser (um caso de) conhecimento proposicional, não se teve em consideração o que seja concretamente esse x (qualquer indivíduo pode preencher essa variável, que pode ser substituído por outro sem que seja alterada a validade da inferência).

exemplo apresentado, Stuart Mill, em *A System Of Logic, Ratiocinative And Inductive*, afirma:

“We have now to inquire, whether the syllogistic process, that of reasoning from generals to particulars, is, or is not, a process of inference; a progress from the known to the unknown; a means of coming to a knowledge of something which we did not know before.

Logicians have been remarkably unanimous in their mode of answering this question. It is universally allowed that a syllogism is vicious if there be anything more in the conclusion than was assumed in the premisses.

But this is, in fact, to say, that nothing ever was, or can be, proved by syllogism, which was not known, or assumed to be known, before. Is ratiocination, then, not a process of inference? And is the syllogism, to which the word reasoning has so often been represented to be exclusively appropriate, not really entitled to be called reasoning at all?

This seems an inevitable consequence of the doctrine, admitted by all writers on the subject, that a syllogism can prove no more than is involved in the premisses”¹³ (Stuart Mill, 1843, p. 183)

Também Descartes já dissera algo semelhante relativamente à Lógica dos escolásticos:

“Depois disto [o homem que só possui ainda o conhecimento vulgar e imperfeito] deve estudar também a Lógica; não a da Escola, porque esta, falando com propriedade, é apenas uma dialéctica tendente a ensinar os meios de fazer compreender a outrem as coisas conhecidas, e a dizer, sem prévio juízo, várias palavras referentes ao que não se sabe, corrompendo mais o bom senso do que enriquecendo-o. Deve-se

¹³ No mesmo sentido vai Russell: “a novidade do conhecimento, todavia, aparecer-nos-á muito menos certa se tomarmos o exemplo de dedução que nos livros de lógica se costuma dar, a saber: ‘Todos os homens são mortais; Sócrates é homem; logo, Sócrates é mortal’” (Russell, 1912, p. 157).

estudar a Lógica que ensina a bem conduzir a razão com o objectivo de descobrir as verdades desconhecidas” (Descartes, *Princípios da Filosofia*, Lisboa: Edições 70, 1644, p. 21)

Mais recentemente, vemos Wittgenstein, por exemplo, a ir igualmente no mesmo sentido: “as proposições da Lógica são tautologias” e, como tal, “(...) as proposições da Lógica nada dizem” (Wittgenstein, 1921, p. 119).

Nos dois exemplos apresentados, a conclusão diz apenas parcialmente o mesmo que a premissa. Estamos perante entes linguísticos que se encontram *incluídos* no significado de outros entes linguísticos. Já a identidade entre o que é dito na premissa e o que é dito na conclusão é total, por exemplo, no caso das inferências que correspondem às ditas ‘equivalências lógicas’. Veja-se o seguinte exemplo:

C. Prem.: O João é alto e a Maria é baixa

Concl.: Não se dá o caso de o João não ser alto ou a Maria não ser baixa

Pergunte-se: em que condições a premissa é verdadeira? Se e somente se o João é alto e a Maria é baixa. E em que condições a conclusão é verdadeira? Se e somente se o João é alto e a Maria é baixa. As condições de verdade da conclusão são exactamente as mesmas das da premissa. São as tabelas de verdade da conjunção e da negação de uma disjunção de negações que nos dizem isso mesmo:

p	q	Conjunção $(p \wedge q)$	Negação da disjunção de negações $\neg(\neg p \vee \neg q)$
V	V	V	V F F F
V	F	F	F F V V
F	V	F	F V V F
F	F	F	F V V V

As sinonímias vulgares da linguagem comum também fornecem casos de identidade absoluta entre premissa e conclusão:

D. Prem.: x é vermelho

Concl.: x é encarnado

Tal como nas inferências que correspondem a equivalências lógicas, neste tipo de raciocínio somente se está a substituir um termo ou uma expressão por outro/a com o mesmo significado: em vez de, como na exemplificação da lei De Morgan, se substituir uma conectiva proposicional por uma expressão equivalente, substituiu-se um termo “normal” por outro com o mesmo significado. Em qualquer um dos casos, em rigor, não se está a inferir algo novo mas, apenas, a proceder-se a uma substituição linguística¹⁴.

Que moral podemos retirar? Lembremos a definição de raciocínio dedutivamente correto assumida no início: a verdade da conclusão é garantida pela (é certa dada a) verdade da(s) premissa(s). Ora, os casos apresentados de raciocínio dedutivamente correto são casos nos quais a conclusão nada acrescenta à(s) premissa(s): aquela diz o mesmo que esta(s) por outras palavras. Generalizando, isso será assim com todas as deduções: se a relação existente entre elas é meramente semântica, não há aquisição de novo conhecimento.

No seguimento, teremos de concluir que, se no raciocínio há certeza ou garantia, então falta-lhe informação nova: para que a conclusão se siga da(s) premissa(s), não pode dizer mais do que esta(s) – para termos garantia, temos de abdicar da novidade. Se a dedução tal como é entendida tradicionalmente – chamar-lhe-ei ‘dedução analítica’ – é a única concebível, então é verdade que,

¹⁴ “(...) in studying the laws of signs, we are in effect studying the manifested laws of reasoning” (Boole, 1854, p. 24).

num raciocínio, ou há garantia, ou há novidade: ou a conclusão é certa dada(s) a(s) premissa(s), ou a conclusão diz mais do que aquilo que diz(em) a(s) premissa(s) – haverá incompatibilidade entre raciocínio com garantia e raciocínio com novidade.

Assim, parece confirmar-se que ‘ $(\forall x)[G(x) \rightarrow \neg N(x)]$ ’ é verdade, tal como a proposição equivalente ‘ $(\forall x)\neg[G(x) \wedge N(x)]$ ’ e, conseqüentemente, ‘ $(\forall x)[G(x) \vee_{\text{ex}} N(x)]$ ’. Porém, devo notar que, mesmo que se confirmem tais verdades, então não existirão, na realidade, deduções. Por natureza, uma dedução consiste na aquisição segura de conhecimento. Se faltar uma destas características, falta o carácter dedutivo: as “deduções” analíticas não são verdadeiras deduções¹⁵.

Mas também parece confirmar-se que garantia e novidade não podem inexistir. Tomemos a dedução analítica como o único caso de raciocínio analítico: assim sendo, também se verifica, pelos exemplos dados, que, sempre não há novidade – sempre que há analiticidade –, há garantia: para que a conclusão não diga mais do que a(s) premissa(s), tem de seguir-se com certeza desta(s). Parece confirmar-se que ‘ $(\forall x)[\neg N(x) \rightarrow G(x)]$ ’ é verdade, tal como a proposição equivalente ‘ $(\forall x)\neg[\neg N(x) \wedge \neg G(x)]$ ’ e, conseqüentemente, ‘ $(\forall x)[G(x) \vee_{\text{in}} N(x)]$ ’.

IV

¹⁵ Aceito que, em vez de raciocínios, se considere que as “deduções” analíticas são argumentos, admitindo que haja uma distinção entre raciocínio e argumento (que corresponderá, basicamente, à distinção entre dialética e retórica). Assim, aquelas constituirão meros mecanismos de persuasão, visando convencer o interlocutor através da clarificação dos termos ou das expressões envolvidas e não fazer aparecer conhecimento. Já os raciocínios também podem surgir em argumentos.

Se novidade e garantia são incompatíveis – agora, $(\forall x)\neg[N(x) \wedge G(x)]$ –, então também se dá o caso de, sempre que temos novidade, deixarmos de ter garantia – $(\forall x)[N(x) \rightarrow \neg G(x)]$. Ora, isso é precisamente o que se passa com os raciocínios indutivos do tipo abduutivo. Assumamos a seguinte definição de raciocínio com novidade (ao qual darei a designação de ‘raciocínio sintético’): o que é dito na conclusão é diferente do que é dito na(s) premissa(s) – não há identidade. Dir-se-á que esta presença de novidade acarreta a ausência de garantia.

Vejamos um exemplo:

E. Prem.: O chão está molhado no local /

Concl.: Está a chover no local /

A conclusão não é idêntica, total ou parcialmente, à premissa e, conseqüentemente, também não pode estar contida no significado desta última. Isso é fácil de constatar: na definição de ‘chão molhado’ não se encontra qualquer referência à chuva (embora haja a referência à água). Por isso, a conclusão acrescenta algo à premissa: há ampliação de informação. Ora, neste exemplo, também não há garantia, pois outros acontecimentos podem fazer com que o chão fique molhado, como atirar um balde com água. Peirce estava precisamente a pensar nas descobertas de causas por indução quando avançou com a noção de ‘raciocínio abduutivo’ (ou ‘inferência para a melhor explicação’), pois trata-se de avançar com a explicação mais provável para um determinado facto¹⁶. Como diz o próprio:

¹⁶ Isto poderá não ser bem assim. Peirce terá motivações pragmatistas, o que o faz afastar-se de uma noção “intelectualista” de ‘raciocínio’. Creio que, em rigor, a abdução de que Peirce fala constitui a sua versão pragmatista de raciocínio: um raciocínio válido é um raciocínio que funciona na prática, isto é, que leva à descoberta, nomeadamente, da explicação de um determinado fenómeno.

“The surprising fact, C, is observed. But if A were true, C would be a matter of course. Hence, there is reason to suspect that A is true”
(Peirce, 1931, p. 231)

Assim sendo, parece confirmar-se que o ganho de novidade se dá à custa da perda de garantia e, conseqüentemente, parece confirmar-se a incompatibilidade: num raciocínio, ou há novidade, ou há garantia – ou a conclusão diz mais do que aquilo que diz(em) a(s) premissa(s), ou a conclusão é certa dada(s) a(s) premissa(s).

Que assim é, a tradição filosófica di-lo. Veja-se, por exemplo, a associação que Francis Bacon faz, em *Novum Organum*, entre descoberta e indução:

“There are, and can be, only two ways to investigate and discover truth. The one leaps from sense and particulars to the most general axioms, and from these principles and their settled truth, determines and discovers intermediate axioms; this is the current way. The other elicits axioms from sense and particulars, rising in a gradual and unbroken ascent to arrive at last at the most general axioms; this is the true way, but it has not been tried” (Bacon, 1620, p. 36)

É de notar que Bacon pressupõe que a indução tradicional – de que é exemplo a generalização universal – contém novidade, o que, como tentarei mostrar adiante, não é verdade. O que importa reter é que Bacon está a expressar o entendimento tradicional segundo o qual, para haver novidade, não pode haver garantia. Como disse atrás, se a essa (suposta) incompatibilidade juntarmos o facto de as verdadeiras deduções serem aquelas nas quais há tanto novidade como garantia, surge o paradoxo da inferência: seria “suposto” haver raciocínios com ambas as características mas é impossível que coexistam.

Já em Platão encontramos uma primeira versão desta incompatibilidade, naquilo que podemos designar de ‘dilema de Ménon’: ou podemos “saltar”

para a conclusão porque já a conhecemos mas, a ser assim, acaba por não haver “salto” no conhecimento; ou não conhecemos previamente a conclusão mas, a ser assim, não conseguimos dar o “salto” de conhecimento porque, precisamente, não sabemos aonde vamos dar:

“(…) Não é da conta de uma pessoa investigar nem o que sabe, nem o que não sabe? Não investigaria o que sabe, pois já o conhece! E, para tal pessoa, não há necessidade alguma de investigação. E também não investigaria o que não conhece, pois não sabe o que vai investigar” (Platão, *Mén*, 80e, Trad. Ernesto Gomes, p. 71)

A solução dada por Platão para a saída do dilema é curiosa: quando raciocinamos, não sabemos e já sabemos, simultaneamente, o que é dito na conclusão: isto é, não sabemos porque, antes de raciocinarmos, não nos lembramos do que já sabíamos mas, ao raciocinar, isto é, ao lembrarmo-nos, estamos a recuperar o que já sabíamos. Raciocinar será recordar – ficamos a saber o que não sabíamos numa certa perspetiva, embora já o soubéssemos noutra:

(…) E como a alma é congénita com toda a natureza e aprendeu já tudo, nada impede que, tendo sido recordada uma só coisa, (aquilo a que as pessoas chamam “aprender”) o próprio homem reencontre todas as outras, se for corajoso e não desistir de investigar. Por isso, o investigar e o aprender são exclusivamente reminiscência” (*idem.*, 81d, 73)

O problema da solução platónica consiste em identificar raciocínio e lembrança por associação, o que será errado: nesta última, conteúdo de um juízo não se encontra logicamente “comprometido” com o conteúdo de outro juízo. Platão estará a confundir a relação psicológica de associação com a relação lógica de dedução.

Para além disso, os casos de abdução também poderiam confirmar que, não havendo garantia, então tem de haver novidade – $(\forall x)[\neg G(x) \rightarrow N(x)]$ – e, como tal, que garantia e novidade não podem inexistir simultaneamente – $(\forall x)\neg[\neg G(x) \wedge \neg N(x)]$. Assumamos a seguinte definição de raciocínio indutivamente forte: a verdade da conclusão decorre com probabilidade da verdade da(s) premissa(s). Por definição, na indução não há certeza/garantia. Isso acontece, poder-se-á dizer, porque nela há novidade. Se a abdução constitui o único caso de indução – embora já saibamos que não é –, então é essa a conclusão a retirar.

V

Com as devidas modificações, a mesma incompatibilidade entre garantia e novidade é aceite, não só relativamente aos raciocínios, mas, também, relativamente aos juízos: pelo menos desde Kant, diz-se que estes ou são analíticos, ou são sintéticos. Ou, recuando um pouco e usando terminologia de Hume, ou há relações de ideias, ou há matérias de facto; ou, usando terminologia de Leibniz, uma verdade ou é uma verdade da razão, ou é uma verdade de facto.

Nos juízos analíticos (que não são verdadeiros juízos), há certeza (necessidade, nas palavras de Kant), visto que o predicado já se encontra contido no sujeito – como quem diz, as “proposições” sujeito-predicado analíticas são aquelas nas quais o termo-predicado pertence ao significado do termo-sujeito¹⁷. Por isso, os “juízos” analíticos têm carácter *a priori*: será

¹⁷ Em rigor, enquanto as frases sujeito-predicado expressam relações do tipo indivíduo-característica, as definições (e os juízos analíticos em que pensa Kant assentam em definições) não expressam relações desse tipo: o ‘é’ da definição é o ‘é’ da identidade (melhor, da substituição de idêntico por idêntico), não o ‘é’ da predicação. Portanto, deverá ser dito o seguinte: nos “juízos” analíticos, o que se encontra à direita do ‘é’ da identidade está incluído no significado do que se encontra à esquerda do mesmo ‘é’.

Para além disso, há proposições que escapam a essa forma, como as proposições condicionais, que não são englobadas pela definição de ‘juízo analítico’ dada por Kant. Neste caso, ter-se-á de efectuar uma nova adaptação da definição dada por Kant: as condicionais analíticas são aquelas nas quais o conseqüente se encontra contido no significado do antecedente. É claro que, pelas mesmas razões apontadas relativamente às inferências analíticas, não se pode considerar que estamos perante verdadeiras proposições. Porém, em defesa de Kant, as “condicionais” analíticas pressupõem, como critério que relaciona antecedente e conseqüente, uma regra semântica, nomeadamente, uma definição. A condicional ‘Se x é conhecimento proposicional, então x é um juízo’, por exemplo, pressupõe a regra semântica que associa a expressão ‘conhecimento proposicional’ ao termo ‘juízo’ (que é a definição de ‘conhecimento proposicional’). Portanto, as condicionais analíticas não são verdadeiramente autónomas das proposições analíticas do tipo kantiano; podemos até dizer que há equivalência.

Já as conjunções e disjunções, ou reduzem-se a “condicionais” analíticas, “encaixando” no modelo kantiano, ou não se reduzem e, sendo analíticas, têm de se subsumir a outro modelo de analiticidade. Por exemplo, a frase que expressa a negação da conjunção da proposição ‘Todos os homens são mortais’ com a proposição ‘Sócrates não é mortal’ tem o mesmo significado da frase condicional que tem ‘Todos os homens são mortais’ por antecedente e ‘Sócrates é mortal’ por conseqüente (diz-se que as proposições são equivalentes), que é uma condicional analítica, mas a frase que expressa a negação da conjunção da proposição p com a sua negação (verofuncional) tem o mesmo significado da frase condicional que tem p por antecedente e conseqüente, que não constitui uma condicional analítica.

De modo a acomodar frases que não sejam da forma sujeito-predicado, surgiram alternativas à definição tradicional de ‘analiticidade’. A que ainda se encontra dentro do espírito da definição kantiana é a chamada (por Paul Boghossian, em *Analyticity Reconsidered*) ‘noção metafísica de analiticidade’: uma frase F é analítica se, e só se, F é verdadeira em virtude do seu significado apenas. Aqui, não se fala em estar contido no significado de uma palavra ou expressão. Outras também foram avançadas, como a analiticidade de Frege (‘uma frase F é analítica se, e só se, F expressa uma verdade lógica ou pode ser transformada numa verdade lógica pela substituição de sinónimos por sinónimos’), a noção epistémica de Boghossian (‘uma frase F é analítica se, e só se, a mera apreensão do significado de F é suficiente para nos justificar a acreditar na sua verdade’) ou a noção modalmente orientada de Williamson. Diria que, de uma maneira geral, uma “frase”

independentemente da experiência do mundo (extra-linguístico) que se “saberá” algo.

Já os juízos sintéticos (que são, simplesmente, juízos) expressam uma relação na qual o predicado vai além do que se encontra no sujeito. Nas proposições sintéticas, visa-se dizer algo de novo. Não há, por isso, certeza (inerente) na sua verdade. Os juízos sintéticos têm carácter *a posteriori*: será pela experiência do mundo (extra-linguístico) que se saberá algo.

Nada melhor que ver as definições dadas por Kant na *Crítica da Razão Pura*:

“Em todos os juízos, nos quais se pensa a relação entre um sujeito e um predicado (apenas considero os juízos afirmativos, porque é fácil depois a aplicação aos negativos), esta relação é possível de dois modos. Ou o predicado B pertence ao sujeito A como algo que está contido (implicitamente) nesse conceito A, ou B está totalmente fora do conceito A, embora em ligação com ele. No primeiro caso chamo analítico ao juízo, no segundo, sintético” (Kant, 1781, A6-7, B10, pp. 42-43)

Basicamente, as “proposições” analíticas são regras semânticas (ou fragmentos destas), que estabelecem que uma determinada expressão descritiva deve ser substituída, na prática linguística (e por razões de economia comunicativa), por uma expressão mais curta ou por uma única palavra. Enquanto regras semânticas, podem (e devem) ser usadas; mas, ao serem usadas, não estão a ser faladas, pois não possuem referência: estão a ser aplicadas. Portanto, não são verdadeiras nem falsas¹⁸.

O seu “carácter *a priori*” não pode ser uma propriedade epistémica: não há conhecimento analítico. É um traço da linguagem: quando falamos acerca do

analítica é uma frase que assenta numa qualquer relação semântica entre as suas partes (que também pode ser de sinonímia).

¹⁸ Mas podem ser conhecidas, tal como a linguagem pode ser conhecida. Há proposições, verdadeiras ou falsas, acerca das regras semânticas.

mundo, falamos com base em (usando) regras linguísticas pré-estabelecidas, como definições. Estas são “anteriores” à experiência do mundo apenas neste sentido, não no sentido de constituírem conhecimento do mundo independente do contacto com este.

Todas as verdadeiras proposições são sintéticas¹⁹. Só as proposições sintéticas são verdadeiras ou falsas e só as frases sintéticas possuem referência quando usadas. Tal como Tomothy Williamson defende em *The Philosophy of Philosophy* (embora numa perspectiva algo diferente), não há dois tipos de verdade. E todo o conhecimento está associado a proposições sintéticas (todos os juízos são sintéticos). Concordo com Quine (*Two Dogmas of Empiricism*), embora por razões diferentes, que a dicotomia ‘analítico-sintético’, para referir proposições, verdades, juízos ou frases, deve ser abandonada.

Mas Kant notou que há um tipo de juízo que escapa a essa dicotomia: os juízos de causalidade. Nestes, há novidade, pois o efeito constitui um estado de coisas diverso do estado de coisas que o causa²⁰. Mas também há certeza, pois o efeito dá-se certamente se a causa se der. Os juízos de causalidade são ampliativos sem serem “inseguros”.

Para os enquadrar, Kant avançou com uma terceira figura para além dos juízos analíticos e dos juízos sintéticos: os juízos sintéticos *a priori* ou, dito de outra maneira, juízos sintéticos com necessidade (garantia/certeza)²¹. Para além dos juízos de causalidade, Kant considerou ainda que outros tipos de juízo, como os juízos matemáticos (da aritmética e da geometria), também se enquadram nos juízos sintéticos *a priori*. Porém, quanto a estes, creio que Kant não tem razão.

¹⁹ Incluindo as que são acerca da linguagem.

²⁰ Não se está a falar da relação que existe entre os termos ‘causa’ e ‘efeito’, que é analítica.

²¹ Kant utiliza a expressão ‘juízo sintético *a priori*’ porque ainda entende que garantia implica cognoscibilidade *a priori*, quando analiticidade é que implica cognoscibilidade *a priori*.

VI

Efectivamente, também nas frases matemáticas (aritméticas, nomeadamente) há identidade entre o que é referido pelas expressões relacionadas, tal como acontece nas frases analíticas “comuns”. Vejamos o que acontece em ‘ $4 = 2 + 2$ ’, por exemplo:

$$4 = 2 + 2$$

Substituamos ‘4’ pelo que significa:

$$4 =_{\text{sig}} (1 + 1 + 1 + 1)$$

Agora, substituamos ‘ $2 + 2$ ’ pelo que significa, que passa por substituir ‘2’ pelo que significa:

$$2 =_{\text{sig}} (1 + 1)$$

Consequentemente, ‘ $2 + 2$ ’ terá o seguinte significado:

$$(2 + 2) =_{\text{sig}} [(1 + 1) + (1 + 1)]$$

O significado é, como se observa, exactamente o mesmo. Há, então, sinonímia. O que leva Kant a adoptar uma tal posição? Diz Kant que, por exemplo, em ‘ $7 + 5 = 12$ ’, ‘12’ é acrescentado a ‘ $7 + 5$ ’, não se encontrando no significado desta expressão. O exemplo não é o melhor, pois sempre se pode fazer uma decomposição de significados como a que se fez atrás.

Pensem então num caso que possa ir ao encontro do que Kant pretende: ‘ $1 + 1 = 2$ ’. Assim, aqui, de acordo com Kant, estamos perante um juízo

sintético, pois ‘2’ é acrescentado a ‘1 + 1’, não se encontrando no significado desta última expressão. Como quem diz:

$$‘1 + 1 \neq_{\text{sig}} 2’$$

Kant tem razão: ‘2’ não se encontra no significado de ‘1 + 1’. Mas ‘1 + 1 = 2’ não tem pretensões de ser uma definição: ‘2 = 1 + 1’ é que constituirá uma definição, a de ‘2’; ‘1 + 1’ encontra-se no (melhor, é todo o) significado de ‘2’. E o que é, então, ‘1 + 1 = 2’? É a própria estipulação sobre a qual recai a definição de ‘2’: é, por assim dizer, o próprio ato de estabelecer uma regra semântica (a que determina que, em vez de ‘1 + 1’, se deve usar ‘2’, por uma questão de economia de palavras e, conseqüentemente, de facilidade de comunicação).

Portanto, pode dizer-se, de certa maneira, e mantendo a distinção entre analítico e sintético, que ‘1 + 1 = 2’ é um facto da realidade, sendo uma verdade sintética (e constituída), enquanto ‘2 = 1 + 1’ constitui um facto da linguagem, sendo uma “verdade” analítica.

Acontece que, mesmo sendo ‘1 + 1 = 2’ sintética e ‘2 = 1 + 1’ analítica, Kant está a falar de juízos tal como são usados na Aritmética e estes são definições; o tipo de “juízo” que é utilizado na Aritmética é o da definição de ‘2’, ‘2 = 1 + 1’, e não ‘1 + 1 = 2’. As operações aritméticas (operações de substituição, de clarificação) efectuam-se a partir de uma regra semântica. Portanto, mesmo que ‘1 + 1 = 2’ seja uma verdade sintética, os juízos da Aritmética (que são as regras da Aritmética) são analíticos.

As frases da Aritmética não são as convenções que estabelecem o significado dos numerais mas, sim, o resultado dessas convenções. Uma coisa é a convenção das “verdades” da Aritmética, por exemplo, a estatuição de que

‘ $1 + 1 = 2$ ’ ($1 + 1 =_{\text{con}} 2$), e outra coisa são as próprias “verdades” da Aritmética, como é o caso de ‘ $2 = 1 + 1$ ’ ($2 =_{\text{def}} 1 + 1$)²².

O mesmo acontece com as frases analíticas da linguagem comum, como ‘O conhecimento proposicional é a crença verdadeira e justificada’: se invertermos as posições, obtemos ‘A crença verdadeira e justificada é o conhecimento proposicional’, que constitui um juízo sintético. Ora, é aquela definição que é a usada como regra semântica sempre que se procede a operações de substituição (para clarificação do significado), como a substituição de ‘Isto é (um caso de) conhecimento proposicional’ por ‘Isto é uma crença verdadeira e justificada’. É claro que uma tal definição resultou da convenção linguística de que a crença verdadeira e justificada é o conhecimento proposicional. Mas esta estipulação não é a regra semântica propriamente dita²³.

VII

Voltando aos (genuínos) juízos sintéticos *a priori*, os tais nos quais há tanto certeza como novidade. Esta terceira categoria de juízos surge, em Kant, no

²² Estou a pressupor uma posição intermédia entre o realismo, tese de acordo com a qual os numerais (‘2’, ‘3’, etc.) possuem referente, que são os números (2, 3, etc.), e o nominalismo, tese de acordo com a qual os numerais não possuem referente, por os números não existirem: na minha opinião, os numerais possuem referente mas esse referente não são números, que não existem (com exceção da unidade), mas o referente de expressões como ‘ $1 + 1$ ’, ‘ $2 + 1$ ’, etc., tal como, por exemplo, a expressão ‘conhecimento proposicional’ não tem por referente o objecto ‘conhecimento proposicional’, que não existe, mas, sim, a composição do objecto ‘juízo’ com o objecto ‘verdade’ (mais qualquer coisa, dir-se-á).

²³ Há dois tipos de prática em questão: i) a prática de acordo com a convenção, pela qual se usam certas palavras em vez de outras; ii) a prática de acordo com uma regra semântica, pela qual se esclarece o significado das palavras usadas.

contexto da defesa da possibilidade de se fazer Ciência (nomeadamente, da possibilidade da Física e, particularmente, da mecânica newtoniana) do ataque cerrado a que havia sido sujeita por Hume: toda a *Crítica da Razão Pura* foi desenvolvida para dar conta da possibilidade de existirem juízos sintéticos *a priori*, equivalendo tal possibilidade (para Kant) à possibilidade de se fazer Ciência – de se descobrir verdadeiras relações causais e não meras conjunções (diacrónicas) constantes (correlações).

Kant procurou compatibilizar dois entendimentos antagónicos. Para os racionalistas, o princípio de causalidade constitui uma verdade da razão, sabendo-se que estamos perante relações de certeza (“necessidade”) dada a sua cognoscibilidade *a priori*. Para os empiristas como Hume, o princípio de causalidade constitui uma verdade de facto, o que, dada a sua cognoscibilidade *a posteriori*, não nos permite saber se estamos perante relações de certeza ou não.

Tanto racionalistas como empiristas aceitam que a necessidade só pode ser conhecida independentemente da experiência. O modelo de ‘necessidade’ será dado pela necessidade analítica, isto é, por aquilo que é necessariamente “verdadeiro” em virtude do significado. Pressupondo que os nexos causais encerram uma necessidade (o que é bastante discutível, como tentarei mostrar na Parte 2 desta dissertação), então eles só podem estar associados a essa necessidade analítica e ao “conhecimento” *a priori*. Esta é a via racionalista. Se não o estão, então não encerram uma necessidade: esta é a via empirista, nomeadamente, de Hume.

Portanto, para Hume, não há garantia de que existam nexos causa-efeito: não temos como assegurar que há sucessões de acontecimentos ligadas causalmente. Vejamos. É pelo olhar científico do mundo que fazemos interpretações como a seguinte:

Sucessão de acontecimentos: Está a chover e o chão fica molhado

Interpretação correta: Como está a chover, então o chão fica molhado

Este olhar científico leva-nos, então, a interpretar (algumas) sucessões de acontecimentos como relações causais: não se dá apenas o caso de o chão ficar molhado depois de chover – o chão fica molhado *porque* chove. O uso do método científico constituirá a garantia de que uma tal interpretação é correta. Ora, Hume contesta que uma tal garantia seja possível: nada nos assegura que, sucedendo-se um acontecimento a outro, este seja causa daquele.

O que acontece, diz, é que, psicologicamente, ligamos dois acontecimentos com base no hábito de vermos um suceder-se ao outro. A aparência de certeza nas sucessões de acontecimentos advém desta associação psicológica fundada no hábito. Hume até “dá de barato” que haja contiguidade entre os acontecimentos, pois isso não basta, em conjunto com a sucessão, para que haja um nexu causal entre eles.

O olhar humeano do mundo é outro:

Successão de acontecimentos: Está a chover e o chão fica molhado

Interpretação psicológica: Como está a chover, então o chão fica molhado

Interpretação correta: Está a chover e o chão fica molhado

Como nos diz o próprio no *Tratado da Natureza Humana*:

“We remember to have had frequent instances of the existence of one species of objects; and also remember, that the individuals of another species of objects have always attended them, and have existed in a regular order of contiguity and succession with regard to them. Thus we remember to have seen that species of object we call *flame*, and to have felt that species of sensation we call *heat*. We likewise call to mind their constant conjunction in all past instances. Without any farther ceremony,

we call the one *cause* and the other *effect*, and infer the existence of the one from that of the other (...)”²⁴ (Hume, 1738, p. 87)

Hume alerta que o “salto” da conjunção diacrónica e regular para a causalidade não é dedutivo, por maior que seja a sua probabilidade. Trata-se de uma indução e, portanto, sempre que “saltamos” da causa para o efeito e vice-versa, estamos a efectuar um “salto mortal”, sem garantia de sucesso.

Considerações como estas foram suficientes para Hume e grande parte da tradição considerar que aos chamados raciocínios causais – isto é, às inferências da causa para o efeito e do efeito para a causa²⁵ – falta garantia e que, como tal, não são dedutivos. Veja-se, a título exemplificativo, o que dizem Copi, Cohen e McMahon no artigo *Causal Reasoning*:

“Induction goes far beyond analogical arguments. (...) When we know, or think we know, that one thing is the *cause* of another, or the *effect* of another, we can reason from cause to effect, or from effect to cause. (...) If the supposed relations between cause and effect have been correctly

²⁴ Porém, esta ilegitimidade do “salto” inferencial não impede que a Ciência possa funcionar numa perspectiva puramente pragmática.

²⁵ As inferências causais não são desconhecidas dos filósofos. Veja-se o que diz Tomás de Aquino na Suma Teológica:

“I answer that, demonstration can be made in two ways: one is through the cause, and is called *a priori*, and this is to argue from what is prior absolutely. The other is through the effect, and is called a demonstration *a posteriori*; this is to argue from what is prior relatively only to us. When an effect is better known to us than its cause, from the effect we proceed to the knowledge of the cause. And from every effect the existence of its proper cause can be demonstrated, so long as its effects are better known to us; because since every effect depends upon its cause, if the effect exists, the cause must pre-exist (...)” (Tomás de Aquino, 1485, First Part, Question 2, Article 2)

established, the reasoning based on those relations is very powerful”
(Copi, Cohen and McMahon, 2014a, p. 514)

Hume também nos diz alguma coisa sobre o raciocínio causal:

“Necessity may be defined two ways, conformably to the two definitions of *cause*, of which it makes an essential part. It consists either in the constant conjunction of like objects, or in the inference of the understanding from one object to another” (Hume, 1748, Sec. VIII, p. 70)

Mas, noutra passagem, Hume faz algo de muito curioso e que deve ser notado: por um lado, denuncia a associação psicológica entre dois acontecimentos como a fonte da noção de causalidade; por outro lado, admite que há uma inferência de um para outro, sendo que uma tal inferência não é a mera associação psicológica que origina a noção de causalidade. Numa tal passagem, começa-se por falar da relação interna entre causa e efeito para, de seguida e sem demais justificações, se passar a falar do conhecimento dessa relação. Hume começa por dizer (e vale a pena uma citação tão longa):

“All reasonings concerning matter of fact seem to be founded on the relation of *Cause and Effect*. By means of that relation alone we can go beyond the evidence of our memory and senses. If you were to ask a man, why he believes any matter of fact, which is absent; for instance, that his friend is in the country, or in France; he would give you a reason; and this reason would be some other fact; as a letter received from him, or the knowledge of his former resolutions and promises. A man, finding a watch or any other machine in a desert island, would conclude, that there had once been men in that island. All our reasonings concerning fact are of the same nature. And here it is constantly supposed, that there is a connection between the present fact and that which is inferred from it. Were there nothing to bind them together, the inference would be

entirely precarious. The hearing of an articulate voice and rational discourse in the dark assures us of the presence of some person: Why? Because these are the effects of the human make and fabric, and closely connected with it. If we anatomize all the other reasonings of this nature, we shall find that they are founded on the relation of cause and effect (...)" (*idem*, Sec. IV, p. 19)

Porém, logo de seguida, afirma o seguinte:

"If we would satisfy ourselves, therefore, concerning the nature of that evidence, which assures us of matters of fact, we must enquire how we arrive at the knowledge of cause and effect. I shall venture to affirm, as a general proposition, which admits of no exception, that the knowledge of this relation is not, in any instance, attained by reasonings *a priori*; but arises entirely from experience, when we find, that any particular objects are constantly conjoined with each other" (*idem*)

De maneira semelhante, Copi, Cohen e McMahon, após incluírem o raciocínio causal no leque dos raciocínios indutivos (a par da generalização e do raciocínio por analogia), acabam por distinguir o correto estabelecimento das (supostas) relações entre causa e efeito das *inferências* feitas com base nessas relações. Isto tem alguma repercussão? Podemos tirar daqui alguma ilação?

VIII

Considero que sim. A distinção traçada tem tanto de curiosa como de crucial pela seguinte razão: *o correto estabelecimento das relações causais pode ser indutivo sem que as inferências feitas com base nessas relações sejam indutivas*. Ou, seguindo os termos nos quais Hume colocou o problema, mesmo que o

“salto” das conjunções contantes para os nexos causais seja indutivo, o “salto” da causa para o efeito e do efeito para a causa pode não o ser.

O argumento implícito que vem desde Hume é este: se o conhecimento das relações causais se dá por via indutiva, então a inferência das causas a partir dos efeitos é indutiva. Mas o raciocínio é, como facilmente se vê, falacioso: está a confundir-se o modo como se adquire o conhecimento causal do modo como se adquire o conhecimento da causa – o primeiro pode consistir num “salto” indutivo; o segundo pode consistir num “salto” dedutivo. Por outras palavras: uma coisa é a regra de dedução, cujo conhecimento pode ser adquirido por via indutiva e cuja verdade pode não estar garantida; outra coisa é o uso dessa regra, que pode fornecer conhecimento por via dedutiva, permitindo passar com segurança de uma verdade para outra.

Suponhamos que o mundo é tal que é verdade que a aproximação de uma chama *causa* a sensação de calor (para usar um exemplo de Hume). As duas situações seguintes são perfeitamente compatíveis: i) não temos como garantir que é verdade que a aproximação de uma chama causa a sensação de calor; ii) a nossa previsão de que, ao aproximarmo-nos de uma chama, certamente sentiremos calor está correta, simplesmente porque é verdade que a aproximação de uma chama causa a sensação de calor. Podemos não ter garantia que uma determinada relação causal existe e, não obstante, essa relação causal existir: se existir umnexo causal, então existirá certeza, mesmo que não tenhamos certeza de que existe. Dir-se-á que uma verdade não deixa de ser verdade mesmo quando não temos garantia de que é verdade.

A tradição (pelo menos, desde Hume) não tem relevado esta distinção, que se baseia noutra: uma coisa é a certeza (interna) em que se consubstancia a própria (qualquer) relação causal; outra coisa é a certeza (externa) de que existe uma determinada relação causal. Por definição, umnexo causal é umnexo de certeza: os racionalistas chamaram a atenção para isso ao enquadrarem os juízos de causalidade nos juízos *a priori* – se existe umnexo

causal, existe uma relação de certeza ou garantia. Mas o conhecimento de tais nexos pode não ser certo; e foi para isso que Hume chamou a atenção – podemos nunca vir a ter garantia de que existem nexos causais. Portanto, há que distinguir garantia *na* causalidade de garantia *da* causalidade.

Outra maneira de dizer o mesmo é esta: uma coisa é a *garantia da verdade*, outra é a *verdade da garantia*. Quando se afirma, por exemplo, que a aplicação de uma força por uma bola de bilhar noutra bola causa o movimento desta última, está a avançar-se com uma garantia de que esta segunda bola se move; já provar que é verdade que a aplicação de uma força por uma bola de bilhar noutra bola garante o movimento desta última, isso é algo diferente – está a avançar-se com uma garantia quanto a toda a condicional, não apenas quanto ao movimento da bola. Por isso, também podemos fazer a distinção entre garantia *in sensu divisi* – numa relação causal, a garantia do conseqüente em função do antecedente – e garantia *in sensu composito* – a garantia de toda a relação causal.

Em suma, há que distinguir o *significado* de ‘causalidade’ (a “*natureza*” da causalidade) da *existência* de causalidade: por natureza, quando existe um nexo causal, existe certeza; mas pode não haver certeza de que existe um nexo causal. Assim, seguindo os racionalistas, diria que os nexos causais são nexos de certeza: se se dá a causa, dá-se o efeito – os “saltos” da causa para o efeito e do efeito para a causa são “saltos” certos. Já seguindo Hume e os empiristas, diria que não há certeza de que existam nexos causais: se constatamos regularmente uma determinada sucessão entre dois tipos de acontecimento, não é certo que haja um nexo causal entre eles – os “saltos” que terminam num juízo causal não são certos.

Esta diferença de “saltos” fica bem patente nos exemplos seguintes:

F. Prem: Está a chover

Concl: O chão está molhado

G. Prem.: Está a chover e o chão está molhado

Concl.: Como está a chover, então o chão está molhado

O primeiro caso constitui um “salto” da causa para o efeito e, sendo verdade que chover causa humidade no chão, é um “salto” seguro. Mas pode não haver garantia de que chover causa humidade no chão. E é este “salto” que está em questão no segundo caso: aqui, não há certeza mas mera probabilidade (ou, o que é o mesmo, não se prova que é verdade que chover causa humidade no chão). Podemos não ter certeza que é verdade que, se chove, então o chão fica molhado; mas, a ser isso verdade, é certo que, se chove, o chão fica molhado²⁶.

IX

Ora, esta certeza ou garantia interna é tudo o que precisamos para termos raciocínios dedutivos: os raciocínios causais podem ser dedutivos, com a vantagem de, agora, também termos novidade. Sendo assim, a incompatibilidade que a tradição aceitou não tem fundamento e, conseqüentemente, o paradoxo da inferência revela-se ser falso: em alguns raciocínios causais, a verdade da conclusão decorre da verdade da premissa – há garantia –, não obstante a conclusão não se encontrar contida no significado da respectiva premissa – também há novidade. Temos aquilo que uma dedução deve ser: aquisição *segura* de *novo* conhecimento.

Racocínios dedutivos e racocínios analíticos (vamos momentaneamente esquecer que estes não são verdadeiros racocínios) constituem duas categorias diferentes de racocínio, contrariamente ao que tradicionalmente se

²⁶ No primeiro caso, está em questão a garantia do “salto” da verdade de que chove para a verdade de que o chão está molhado. No segundo caso, está em questão a garantia da garantia, isto é, a garantia da verdade de que, como está a chover, então o chão está molhado.

considerou: de um lado, temos raciocínios com ou sem garantia – deduções e induções – e, do outro lado, temos raciocínios com ou sem novidade – raciocínios sintéticos e raciocínios analíticos.

Tal como os juízos com certeza não têm de ser analíticos, os raciocínios com certeza – as deduções – não têm de ser analíticos. Kant percebeu que os juízos de causalidade possuem certeza (“necessidade”), concordando com os racionalistas, mas não são analíticos, concordando com Hume. Com isso, separou a certeza da analiticidade nos juízos (dever-se-ia ter percebido que, vendo-se a certeza causal com um caso de necessidade, Kant estava a colocar em questão o modelo da necessidade analítica como modelo-padrão para todos os casos de necessidade)²⁷. Creio que o mesmo deve ser feito relativamente aos raciocínios.

Aliás, a divisão de problemas que apresentei atrás (o de saber o que é um nexos causal e o de saber se existem nexos causais) não passa de uma reformulação das duas perguntas fundamentais a que Kant procurou dar resposta na *Crítica da Razão Pura* são as seguintes: O que são os juízos de causalidade? Resposta: são juízos sintéticos *a priori*. Como são possíveis? Resposta: pela colaboração entre material empírico e estruturas *a priori*.

As deduções sintéticas, as causais, distinguem-se das analíticas por, nelas, a regra de inferência se consubstanciar numa proposição causal e não numa definição (ou noutra relação semântica). É claro que, por isso, a validade das deduções sintéticas é mais periclitante do que a das “deduções” analíticas: está dependente da verdade da proposição causal e a garantia desta, por sua vez, pode nem ser possível. Fora isso, a operação é semelhante: avança-se com

²⁷ Mas não separou a necessidade do *a priori*. Porém, deveria ter seguido Hume aqui: se é sintético, então é *a posteriori*.

uma regra de inferência e usa-se/aplica-se a mesma para passar de uma verdade a outra²⁸.

É de notar que o problema de garantir a verdade da proposição causal (garantir a validade da regra de inferência) não diz respeito a quem usa a regra de inferência mas é um problema que pertence a quem se encontra encarregue de a conhecer e provar: é um problema, portanto, da Ciência – é o problema do método científico. Quem usa a regra de inferência apenas pressupõe essa verdade; e, para os seus raciocínios serem válidos, basta que a relação causal exista mesmo²⁹.

Há, portanto, diferentes níveis de problemas, que dizem respeito a diferentes domínios da investigação. Num primeiro nível, de base, perguntamos: é verdade que p ? Como é que se garante isso? Este é o nível lógico, o da prática de fazer inferências com base nas regras dadas pela Ciência. Num segundo nível, superior, perguntamos: é verdade que q garante p ? Como é que, por sua vez, se garante isso? Este é o nível metalógico (e

²⁸ Uma questão interessante que se pode colocar é a de saber se a transferência da regra de dedução, a lei causal, para o conjunto das premissas, o que faz com que a conclusão se siga analiticamente daquele (por *modus ponens*), obsta a esse carácter de novidade. Veja-se, por exemplo, algo semelhante aos argumentos explicativos do tipo nomológico-dedutivo avançados por Hempel: derivando a existência do efeito da existência da causa em conjunto com o significado de ‘causação’, não há, ali, algo que não existisse já à partida. Porém, isto não faz com que prever o efeito a partir (só) da causa constitua uma operação analítica: a própria relação causal, a premissa adicionada, continua a não ter carácter analítico

²⁹ Dada a distinção entre descobrir a causa ou o *explicans* de um determinado facto e descobrir a própria relação de causação ou explicação, cabe à Ciência esta última função, não a primeira, que é deixada para os nossos raciocínios mais comuns (que, infelizmente, raramente se apoiam em conhecimento científico mas, sim, na experiência pessoal). É de notar que esta distinção nem sempre tem sido feita; o trabalho de Michael Scriven (como em Scriven, 1962) constitui uma excepção.

metodológico), o da prática científica de avançar com nexos causais com base nas regras dadas pela filosofia da Ciência³⁰.

Eis um pequeno esquema com os diferentes níveis teórico-práticos em questão:

Objecto/actividade	Teoria	Prática
Relação causal	Teoria científica (formular as regras de inferência)	Prática lógica (seguir as regras de inferência)
Método científico	Teoria filosófica da Ciência (formular as regras do método)	Prática científica (seguir as regras metodológicas)

X

Mas há que fazer três restrições ao que foi dito até agora.

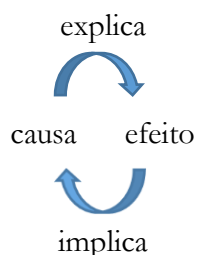
Primeira restrição: os raciocínios causais nunca constituem o “salto” da causa para o efeito mas, somente, o “salto” *do efeito para a causa*. Embora a expressão ‘raciocínio causal’ seja utilizada, habitualmente, para abranger ambos os “saltos”, no da causa para o efeito não temos verdadeiramente uma inferência mas, sim, uma previsão ou um pré-conhecimento (de algo que pode ainda não ter acontecido e de que, portanto, não podemos ainda ter conhecimento)³¹.

Pode dizer-se que causação e dedução, ou explicação e implicação, constituem “os dois lados da mesma moeda”, correndo na mesma direcção mas em sentidos opostos. se p explica (produz) q , então q implica (remete para) p . A implicação deve a sua natureza, por assim dizer, à explicação: é como um voltar atrás, voltar atrás num processo causal, que se torna num

³⁰ Há que saber se a própria investigação científica opera segundo deduções próprias ou se, porque as relações causais são o próprio objecto de estudo, opera de acordo com um método especial.

³¹ Na previsão, o “salto” é prospectivo, enquanto, na inferência, o “salto” é retrospectivo.

processo explicativo. Daí dever falar-se em devolução: o efeito devolve para a causa. Também se pode dizer que o efeito remete para a causa ou que a revela³².



Assim, se, por exemplo, é verdade (mesmo que por provar) que, se chove, então o chão fica molhado, a inferência será a seguinte:

H. Prem.: O chão está molhado no local /

Concl.: Está a chover no local /

Segunda restrição. No exemplo apresentado, ainda não temos uma dedução, pois outros acontecimentos podem fazer com que o chão fique molhado, como atirar um balde com água. Ali, como já vimos, estamos perante um raciocínio abduativo, que é, ainda, do tipo indutivo.

Não obstante a abdução ser do tipo indutivo, trata-se – e este é, creio, o principal mérito de Peirce – de uma indução sintética ou causal, diferente da indução tradicional (analítica). Aliás, as razões que forçaram Peirce a encontrar uma alternativa à dedução e à indução tradicionais e a encontrá-la nos nexos causais são semelhantes às que foram aqui apresentadas.

Porém, faltou um passo para chegar a uma dedução causal: do efeito só se infere com certeza a causa se esta for *condição necessária*, e não suficiente,

³² A mesma condicional é, se perspectivada no sentido causal, uma condicional de produção (a causa produz o efeito) e, se perspectivada no sentido inferencial, uma condicional de revelação (o efeito revela – dá a conhecer – a causa).

daquele. Se a causa é condição suficiente do efeito, tal como no exemplo dado, só se infere dedutivamente a não-efetivação da causa a partir da não-efetivação do efeito:

- I. Prem.: O chão não está molhado no local /
Concl.: Não está a chover no local /

Para inferir a efetivação da causa a partir da efetivação do efeito, temos, portanto, de mudar o exemplo:

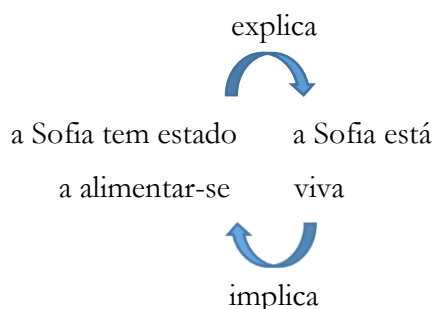
- J. Prem.: A Sofia está viva
Concl.: A Sofia tem estado a alimentar-se

Supondo que comer é necessário (mas insuficiente) para se estar vivo, infere-se que a Sofia tem estado a alimentar-se a partir da constatação de que está viva³³. Dada esta restrição, a inferência é absolutamente segura, mesmo

³³ Dado o que disse, conclui-se que, nas condicionais causais, a operação de contraposição não gera uma proposição equivalente: dizer que, por exemplo, comer é uma condição *causalmente* necessária de viver (condicional causal) não é equivalente a dizer que viver é uma condição *inferencialmente* suficiente de comer (condicional lógica). Por razões semelhantes, o facto de uma causa ser simultaneamente condição necessária e suficiente do efeito não faz com que a condicional em questão seja uma bi-condicional, pois a condicionalidade dá-se num só sentido (da causa para o efeito).

Sanford tem razão quando, em *If P, Then Q: Conditionals and the Foundations of Reasoning* (1989, p. 177), afirma que não há simetria entre condição suficiente e condição necessária: por exemplo, é verdade que há uma relação entre a condicional ‘ingerir cianeto em excesso é condição suficiente de morte’ e a condicional ‘a morte é uma condição necessária de ingerir cianeto em excesso’ mas com isso não queremos dizer que, ao aceitar que ingerir cianeto em excesso causa a morte, estamos a aceitar que a morte é uma condição causal de ingerir cianeto em excesso.

que a sua validade esteja dependente da verdade da relação condicional em questão³⁴.

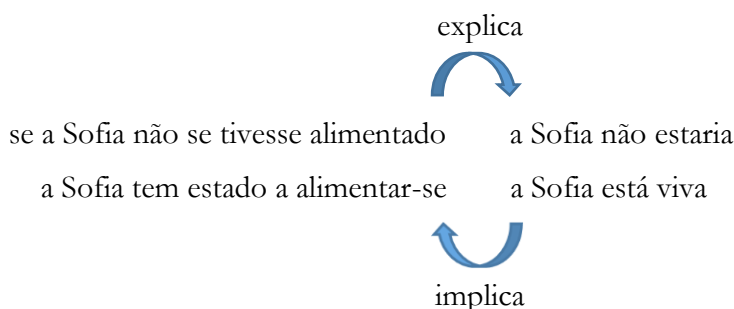


Falta a terceira restrição: para a implicação ser efetiva, a causação tem de ser *contrafactual* (ou *virtual*). Pensemos no nexos entre comer e viver: para que, efetivamente, no sentido da implicação, possamos inferir que a Sofia tem andado a alimentar-se, no sentido da causação tem de ser verdade que, caso a Sofia não tivesse andado a alimentar-se, então não estaria viva. A causação (em termos de condicionalidade necessária) é hipotética; se fosse efetiva, o efeito não se teria realizado e dele não se poderia “partir” para se chegar à causa.

Já se a causação for actual ou efetiva, a implicação é que é *contrafactual* (virtual). Por exemplo: se, efetivamente, a Sofia não tem estado a alimentar-se, então efetivamente não está viva, pelo que apenas se pode dizer que, caso tivesse estivesse viva, poder-se-ia ter inferido que tinha andado a alimentar-se. É de notar que podem existir outras condições causais necessárias, pelo que

³⁴ De uma maneira geral, quando simbolizamos uma condicional através da fórmula ‘ $p \rightarrow q$ ’, estamos a dizer que p é condição suficiente de q e que q é condição necessária de p . Se o sentido simbolizado for o explicativo (da causa para o efeito), p é condição causal suficiente de q e q é condição inferencial necessária p . Se o sentido simbolizado for o inferencial (do efeito para a causa), p é condição inferencial suficiente de q e q é condição causal necessária de p .

do facto de a Sofia não estar viva não se pode inferir dedutivamente, só indutivamente, que não se alimentou³⁵.



XI

O que se disse atrás serviu, essencialmente, para mostrar que o entendimento tradicional acerca da compatibilidade entre garantia e novidade é infundado e que existe mesmo um tipo de dedução que possui novidade. A concebilidade de deduções sintéticas falsifica tanto a condicional ‘ $(\forall x)[G(x) \rightarrow \neg N(x)]$ ’, dado ser verdade que ‘ $G(a) \wedge N(a)$ ’ (simbolizando ‘ a ’ um qualquer exemplo de dedução sintética) e, conseqüentemente, por generalização

³⁵ São quatro as situações possíveis:

Primeira – condição causal que é suficiente e efetiva. A condicional causal será: como está a chover, então o piso está molhado. A condicional inferencial será: se o piso não estivesse molhado, então não teria chovido.

Segunda – condição causal que é necessária e efetiva. A condicional causal será: como não chove, então o piso não está molhado. A condicional inferencial será: se o piso estivesse molhado, então teria chovido.

Terceira – condição causal que é suficiente e hipotética. A condicional causal será: se tivesse chovido, então o piso teria ficado molhado. A condicional inferencial será: como o piso não está molhado, então não está a chover.

Quarta – condição causal que é necessária e hipotética. A condicional causal será: se não tivesse chovido, então o piso não estaria molhado. A condicional inferencial será: como o piso está molhado, então está a chover.

particular, $(\exists x)[G(x) \wedge N(x)]$, que é equivalente a $(\exists x)\neg[G(x) \rightarrow \neg N(x)]$, como a condicional $(\forall x)[N(x) \rightarrow \neg G(x)]$, dado ser verdade que $N(a) \wedge G(a)$ e, conseqüentemente, por generalização particular, $(\exists x)[N(x) \wedge G(x)]$, que é equivalente a $(\exists x)\neg[N(x) \rightarrow \neg G(x)]$.

O entendimento de acordo com o qual garantia e novidade não podem co-existir – uma dessas características tem de existir em qualquer raciocínio –, por sua vez, deverá ser posto de lado porque existe um tipo de raciocínio que carece tanto de garantia como de novidade: são as induções analíticas, as induções tradicionais (não-abdutivas). O que pode parecer estranho será o facto de as induções tradicionais constituírem “raciocínios” sem novidade.

Vejamos dois exemplos de tipos de raciocínio tradicionalmente tidos por indutivamente fortes:

K. Prem.: Parménides (que é homem) é mortal e Pitágoras (que é homem) é mortal e Sócrates (que é homem) é mortal e Platão (que é homem) é mortal
 Concl.: Todos os homens são mortais

L. Prem.: x é um juízo + x é verdadeiro
 Concl.: x é (um caso de) conhecimento proposicional

Chamemos, ao primeiro tipo de raciocínio, ‘indução por generalização’ e, ao segundo tipo de raciocínio, ‘indução por analogia’. Em qualquer um deles, a conclusão parece dizer mais do que a premissa. Vejamos se isso é assim substituindo as frases contidas nas conclusões por aquilo que significam:

K. Prem.: Parménides (que é homem) é mortal e Pitágoras (que é homem) é mortal e Sócrates (que é homem) é mortal e Platão (que é homem) é mortal
 Concl.: Parménides (que é homem) é mortal e Pitágoras (que é homem) é mortal e Sócrates (que é homem) é mortal e Platão (que é homem) é mortal e etc.

L. Prem.: x é um juízo + x é verdadeiro

Concl.: x é um juízo + x é verdadeiro + etc.

O ‘etc.’, mais uma vez, surge em vez do que falta para que o significado das frases em questão esteja completo (o que quer que esteja em falta). O que interessa reter é que algo está em falta: a conclusão acrescenta algo. Parece confirmar-se que a perda de garantia tem como contrapartida o ganho de novidade.

Mas não é verdade que haja novidade. É que, se juntarmos à premissa o que lhe falta para que garanta a conclusão, ela torna-se idêntica a esta última, tal como acontece nos raciocínios analíticos:

M. Prem.: x é um juízo + x é verdadeiro + etc.

Concl.: x é um juízo + x é verdadeiro + etc.

O ‘etc.’ vem mostrar, precisamente, que apenas está em questão o completar a premissa para que esta diga exactamente o mesmo do que a conclusão. Este tipo de raciocínio, a indução analítica, embora não o consiga, visa a identidade: mesmo sendo indutivo, não deixa de ser do tipo analítico. Aliás, já há alguma identidade, por completar, precisamente. Já as premissas das induções sintéticas, mesmo quando completadas para garantir a conclusão, *nunca se tornam idênticas a esta*. Consequentemente, observamos que um mesmo raciocínio pode carecer, simultaneamente, de garantia e de novidade; e o dilema da inferência mostra-se ser falso.

Desta feita, a concebilidade de induções analíticas falsifica tanto a condicional ‘ $(\forall x)[\neg G(x) \rightarrow N(x)]$ ’, dado ser verdade que ‘ $\neg G(a) \wedge \neg N(a)$ ’ (simbolizando ‘ a ’ um qualquer exemplo de indução analítica) e, consequentemente, por generalização particular, $(\exists x)[\neg G(x) \wedge \neg N(x)]$, que é equivalente a ‘ $(\exists x)\neg[\neg G(x) \rightarrow N(x)]$ ’, como a condicional ‘ $(\forall x)[\neg N(x) \rightarrow G(x)]$ ’, dado ser verdade que que ‘ $\neg N(a) \wedge \neg G(a)$ ’ e, consequentemente, por

generalização particular, $(\exists x)[\neg N(x) \wedge \neg G(x)]$, que é equivalente a $(\exists x)\neg[\neg N(x) \rightarrow G(x)]$.

É de notar que, seguindo a técnica já usada por Aristóteles, os casos de indução analítica podem ser obtidos por inversão das posições de premissa e conclusão numa dedução analítica (sem identidade total): as deduções ditas lógicas em sentido estrito (como a instanciação universal) geram induções por generalização (entendida esta num sentido amplo, abrangendo as induções que resultam da inversão de posições nas deduções do Cálculo Proposicional³⁶) e as deduções ditas analíticas em sentido estrito geram induções por analogia.

XII

Concluindo. Os verdadeiros raciocínios são as deduções sintéticas: nelas há tanto garantia como novidade. Por essa razão, anularia a distinção ‘analítico-sintético’ e chamar-lhes-ia, simplesmente, ‘deduções’. Qualquer suposto raciocínio no qual falte novidade, não é um raciocínio. O mesmo se passa com as induções analíticas: logo pela ausência de novidade, não constituem raciocínios.

As induções sintéticas são quase-deduções, já que a probabilidade é uma quase-suficiência (falta-lhes garantia mas tendem para ela). Tendo o caráter de novidade, qualificam-se para raciocínios. Depois, é uma questão de palavras: pode dizer-se que são um tipo particular de raciocínio, o indutivo, aceitando que a garantia não é indispensável para ser um raciocínio; ou, o que prefiro, poder-se-á dizer que são quase-raciocínios.

³⁶ Por exemplo, inferir $p \wedge q$ de p ou p de $p \vee q$.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- . Aliseda, Atocha (2006). *Abductive Reasoning – Logical Investigations into Discovery and Explanation*. Dordrecht: Springer
- . Bacon, Francis (1620). *The New Organon*. Edited by Lisa Jardine and Michael Silverthorne (2000). Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- . Boghossian, Paul (1996). “Analyticity Reconsidered”. *Noûs* 30, pp. 360-391
- . Boole, George (1854). *An Investigation of the Laws of Thought*. London: Walton and Maberly
- . Copi, Irving, Cohen, Carl and McMahon, Kenneth (2014a). “Causal Reasoning”. In Irving Copi, Carl Cohen and Kenneth McMahon (Ed.). *Introduction to Logic*. Edinburgh: Pearson New International, pp. 513-558
- Copi, Irving, Cohen, Carl and McMahon, Kenneth (Ed.) (2014b). *Introduction to Logic*. Edinburgh: Pearson New International
- . Descartes, René (1644). *Princípios da Filosofia*. Tradução de João Gama (1997). Lisboa: Edições 70
- . Feigl, H., and Maxwell, G. (Ed.) (1962). *Minnesota Studies in the Philosophy of Science – Vol. III*. Minneapolis: University of Minnesota Press
- . Hempel, C. G. (1965). “Aspects of Scientific Explanation”. In *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*. New York: The Free Press, pp. 331-496.
- . Hempel, C. G. and Oppenheim, P. (1948). “Studies in the Logic of Explanation”. *Philosophy of Science* 62, pp. 135-175
- . Hume, David (1738). *A Treatise of Human Nature*. Edited by L. A. Selby-Bigge (1975). Oxford: Clarendon Press
- _____ (1748). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Edited by Peter Millican (2007). Oxford: Oxford University Press
- . Kant, Immanuel (1781). *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Maria Pinto dos Santos e Alexandre Morujão (2001). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian

(8.^a edição)

. Leibniz, G. W. (1686). *Discurso de Metafísica*. Tradução de Miguel Real (1997). Lisboa: Lisboa Editora

. Peirce, Charles Sanders (1931). “Pragmatism as the Logic of Abduction”. In *The Essential Peirce – Vol. 2*. Edited by the Peirce Edition Project. Indiana: Indiana University Press

. Platão (427-347 a.C). *Ménon*. Tradução de Ernesto Gomes (2002). Lisboa: Edições Colibri

. Robson, J.M. (Ed.) (1974). *Collected Works of John Stuart Mill – Vol. VII*. Toronto: Toronto University Press

. Russell, Bertrand (1912). *Os Problemas da Filosofia*. Tradução de António Sérgio (2006). Lisboa: Lisboa Editora

. Sanford, David (1989). *If P, Then Q: Conditionals and the Foundations of Reasoning*. London: Routledge

. Scriven, Michael (1962). “Explanations, Predictions and Laws”. In *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. III. Edited by H. Feigl and G. Maxwell. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 170-230

. Stuart Mill, John (1843). “A System of Logic – Ratiocinative and Inductive”. In J.M. Robson (Ed.) (1974). *Collected Works of John Stuart Mill – Vol. VII*. Toronto: Toronto University Press

. Tarski, Alfred (1936). “On the Concept of Logical Consequence”. In *Logic, Semantics, Mathematics – Papers from 1923 to 1938*. Translated by J. H. Woodger (1956). Oxford: Clarendon Press

. Tomás de Aquino (1485) *Summa Theologiae*. Texto disponível em <http://www.newadvent.org/summa/index.html> (último acesso a 26/11/2018)

. Wittgenstein, Ludwig (1921). *Tratado Lógico-Filosófico/Investigações Lógicas*. Tradução de M. S. Lourenço (2001). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- . Aristóteles (384-322 a.C). *The Categories/On Interpretation/Prior Analytics*. Edited by Harold Cook and Hugh Tredennick (1970). London: William Heinemann Ltd
- . Ayer, A. J. (1936). *Language, Truth and Logic*. London: Penguin Books
- . Bolzano, Bernard (1837). *Theory of Science*. Translated from the German by Burnham Terrell (1973). Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company
- . Beaney, Michael, "Analysis", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/analysis/>>.
- . Downing, P. B. (1975). "Conditionals, Impossibilities and Material Implications". *Analysis*, Vol. 35, No. 3, pp. 84-91.
- . Edgington, Dorothy, "Indicative Conditionals", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/conditionals/>>
- . Epstein, Richard (2006, with corrections 2011). *Classical Mathematical Logic – The Semantic Foundations of Logic*. Princeton: Princeton University Press
— (2011). *Cause and Effect, Conditionals, Explanations – Essays on Logic as the Art of Reasoning Well*. Socorro: Advanced Reasoning Forum
- . Foster, Caroline (2011). *Science and the Precautionary Principle in International Courts and Tribunals – Expert Evidence, Burden of Proof and Finality*. Cambridge: Cambridge University Press
- . Frege, Gottlob (1984). *Collected Papers on Mathematics, Logic and Philosophy*. Edited by Brian McGuinness. Oxford: Basil Blackwell Publisher
- . Hack, Susan (2014). *Evidence Matters – Science, Proof, and Truth in the Law*. Cambridge: Cambridge University Press
- . Hausman, Alan, Kahane, Howard and Tidman, Paul (2010). *Logic and Philosophy – A Modern Introduction*. Boston: Wadsworth, Cengage Learning

- . Horn, Laurence R., "Contradiction", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/contradiction/>>.
- . Keiff, Laurent, "Dialogical Logic", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/logic-dialogical/>>.
- . Lewis, C. I. (1918). *A Survey of Symbolic Logic*. Berkeley: University of California Press
- . Lorenz, K. (2001). "Basic Objectives of Dialogue Logic in Historical Perspective". In S. Rahman and H. Rückert (Ed.). *New Perspectives in Dialogical Logic*. Springer, Synthese 127 (1-2): special volume, pp. 255–263
- . Loveviger, Lee (1952). "An Introduction to Legal Logic". *Indiana Law Journal*: Vol. 27 : Iss. 4 , Article 1
- . MacColl, H. (1880). "Symbolical Reasoning". *Mind*, Vol. 5, N.º 17, pp. 45–60
 _____ (1897). "Symbolical Reasoning (II)". *Mind*, Vol. 6, N.º 24, pp. 493–510
 _____ (1900). "Symbolical Reasoning (III)". *Mind*, Vol. 9, N.º 33, pp. 75–84
 _____ (1902). "Symbolical Reasoning (IV)". *Mind*. Vol. 11, N.º 43, pp. 352-368
 _____ (1903). "Symbolical Reasoning (V)". *Mind*. Vol. 12, N.º 47, pp. 355-364
 _____ (1905). "Symbolical Reasoning (VI)". *Mind*. Vol. 14, N.º 53, pp. 74-81
 _____ (1905). "Symbolical Reasoning (VII)". *Mind*. Vol. 14, N.º 55, pp. 390-397
 _____ (1906a). "Symbolical Reasoning (VIII)". *Mind*. Vol. 15, N.º 60, pp. 504-518.
 _____ (1906b). *Symbolic Logic and its Applications*. London: Longmans, Green, and Co.
- . Newton-Smith, W.H. (1985). *Lógica – Um Curso Introdutório*. Tradução de Desidério Murcho (1998). Lisboa: Gradiva

- . Priest, Graham (2000). *Lógica*. Tradução de Célia Teixeira (2002). Lisboa: Temas e Debates
- . Putnam, Hilary (1975). *Mathematics, Matter and Method – Philosophical Papers, Volume I*. Cambridge: Cambridge University Press
- (2010). *Philosophy of Logic*. New York: Routledge
- . Rahman, S. and Keiff, L. (2005). “On How to be a Dialogician”. In D. Vanderveken (Ed.). *Logic, Thought, and Action*. Dordrecht: Kluwer, pp. 359–408
- . Rahman, S. and Rückert, H. (Ed.) (2001). *New Perspectives in Dialogical Logic*. Springer, Synthese 127 (1-2): special volume
- . Rossberg, Marcus, Cohnitz, Daniel (2009). “Logical Consequence for Nominalists”. *Theoria*, 65, pp. 147-168
- . Russell, Bertrand (1905). “On Denoting”. In A. P. Martinich (Ed.). *The Philosophy of Language*. Oxford: Oxford University Press, pp. 199-207
- (1919a). *Introdução à Filosofia Matemática*. Tradução de Augusto J. Franco de Oliveira (2006). Texto disponível online em <https://marcosfabionuva.files.wordpress.com/2011/08/introduc3a7c3a30-c3a0-filosofia-matemc3a1tica.pdf> (último acesso a 20/11/2018)
- (1961a). *The Basic Writings of Bertrand Russell*. New York: Routledge (ed. 2009)
- (1961b). “The Philosophy of Logical Analysis”. In Bertrand Russell. *The Basic Writings of Bertrand Russell*. New York: Routledge, pp. 277-284
- . Vanderveken, D. (Ed.) (2005). *Logic, Thought, and Action*. Dordrecht: Kluwer
- . Von Wright, G. H. (1951). *An essay in Modal Logic*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company
- . Whitehead, A. N., and Russell, Bertrand (1910). *Principia Mathematica*. Reprinted (1997). Cambridge: Cambridge University Press
- . Williamson, Timothy (2008). *The Philosophy of Philosophy (The Blackwell/Brown Lectures in Philosophy)*. New Jersey: Wiley-Blackwell
- . Wolfram, Sybil (1989). *Philosophical Logic – An Introduction*. London: Routledge

. Zilhão, António (2001). *Lógica – 40 Lições de Lógica Elementar*. Lisboa: Edições Colibri, 2001

PARTE 1
NORMATIVIDADE

PARTE 1

NORMATIVIDADE

Secção 1

Teoria Normativa de Segunda Ordem

Capítulo 1

Teoria do Obrigatório de Segunda ordem

1. Teoria do Bom e Teoria do Obrigatório

1.1. Teoria do Bom

Há uma distinção intuitiva entre ser bom e ser obrigatório, assim como entre ser mau e ser proibido. É certo que há posições de acordo com as quais uma tal distinção não existe. Mas tais posições foram refutadas com alguma facilidade. Desde logo, é perfeitamente possível conceber teses que separem radicalmente ambas as propriedades: por exemplo, para a tese da separação, uma norma nem sequer precisa de ter um conteúdo valioso (bom) para ser uma norma. Já nem se trata de não identificar totalmente norma e valor: nem sequer uma identidade parcial (a referência à bondade faz parte da definição de ‘obrigatoriedade’) é defendida. A tese da separação pode estar errada mas a sua concebibilidade enquanto tese defensável revela que estamos perante coisas diferentes, mesmo que eventualmente ligadas.

Com base nessa distinção entre ser bom e ser obrigatório, assim como entre ser mau e ser proibido, faz todo o sentido separar uma Teoria do Bom (e do Mau) de uma Teoria do Obrigatório (e do Proibido). Os problemas visados em cada uma delas vão ser, em muitos pontos, semelhantes. Até haverá uma relação íntima, pois, muitas vezes, a Teoria do Obrigatório remete para a

Teoria do Bom. Isto é especialmente notório no que ao fundamento das normas. Porém, não deixa de haver uma distinção.

Designarei a Teoria do Bom (e do Mau) de ‘Ética (em sentido estrito)’. Com isto, pretendo respeitar as origens da disciplina da Ética, que remonta, na tradição filosófica ocidental, aos pré-socráticos e, especialmente, a Platão e Aristóteles. Aí, a Ética constituía uma inquirição sobre a bondade. É certo que o conceito de ‘bondade’ estaria assimilado pelo conceito de ‘virtude’: o termo ‘bondade’ era usado como um adjetivo atributivo, designando um bom qualquer-coisa. Mas, desligando desse uso específico, queria recuperar o significado de ‘Ética’ como ‘a Teoria acerca do Bom’.

Com esta delimitação do significado de ‘Ética’, estou a excluir do âmbito da Ética, precisamente, a Teoria do Obrigatório. Num sentido solto do termo, podemos usar ‘Ética’ para referir a Teoria do Obrigatório. Nesta dissertação, isso não será feito. E estou a incluir no âmbito da Ética realidades tão díspares como a Moral, o Direito, a Estética e a Religião, entre outras coisas. A bondade, objeto da Ética, não tem de ser a bondade moral: estou a admitir outros “tipos” de bondade.

Consequentemente, não estou a fazer qualquer distinção entre Ética e Moral baseada em fatores histórico-culturais – a Ética seria o domínio do hábito e dos modos de vida bons e a Moral seria o domínio do agir e dos estados de coisas bons – ou outros – a Ética seria o domínio de investigação que teria como objeto o domínio da realidade moral. Para já, diria que estou a incluir a Moral na Ética, a par do Direito, da Estética, etc..

A Ética faz parte da Teoria do Valioso (e do Devalioso), entendido este termo em sentido amplo. À Teoria do Valioso (e do Devalioso) darei a designação já tradicional de ‘Axiologia’. Se pressupusermos a distinção entre valores originários (ou primários) e valores derivados (ou secundários), a Axiologia divide-se em duas disciplinas: a Axiologia em sentido estrito – a

Teoria dos Valores Originários – e a Ética – a Axiologia dos Valores Derivados.

A Axiologia em sentido estrito tem por objeto valores originários como a dignidade, a ordem e a beleza, entre outros. São valores “incorporados” em objetos monádicos (simples ou complexos). Já a Ética tem por objeto a bondade, que deve ser entendida, precisamente, como um valor derivado. É o valor “acoplado” ao modo como os objetos suporte de valores originários são “tratados” ou “encarados” (num sentido muito flexível dos termos). Uma determinada “atitude” para com tais objetos determina a bondade ou maldade desse estado de coisas.

É a bondade e não os valores originários que, caso haja uma relação, se relacionam com a normatividade. Quando, por exemplo, em Teoria do Obrigatório, se pergunta se as normas têm de possuir um conteúdo valioso (para serem normas, para terem validade), o que se está a perguntar é se têm de possuir um conteúdo bom. A referência das normas aos valores é, especificamente, uma referência à bondade.

Em vez de retroceder até aos valores primários, podemos progredir até aos valores terciários, surgindo uma Teoria do Justo (e do Injusto). Estamos perante uma extensão da Axiologia em sentido amplo. Não diria que esta se encontra tripartida: a justiça surge como valor derivado face à bondade e como um valor originário face a uma justiça derivada (a justiça relativa à justiça ou injustiça feita).

Estou a considerar que a justiça constitui, precisamente, um valor terciário: trata-se do valor associado à reação (“retribuição”) ao que de bom ou mau se fez. Há sentidos diferentes de ‘justiça’, que não estou a seguir, de acordo com os quais a justiça constitui um “tipo” de bondade (por exemplo, a boa conduta em sociedade é designável de ‘justa’: quando se afirma que a justiça é o valor da vida em sociedade, está a pensar-se nesse sentido, se bem que,

eventualmente, por conexão com o sentido que adotei) ou, mesmo, um valor originário³⁷.

1.2. Teoria do Obrigatório

Designarei a Teoria do Obrigatório (e do Proibido) de ‘Teoria Normativa’. A Teoria Normativa tem por objeto normas. Não estou a fazer qualquer distinção entre norma e regra, nem entre norma e dever³⁸. Alguns autores fazem tais distinções: i) por um lado, dir-se-á, existirão normas que não são regras (as normas que atribuem poderes); ii) por outro lado, dir-se-á, os deveres vinculam diretamente agentes, o que não acontece com as normas.

Quanto a i), diria que as “normas” que atribuem poderes, a ser concebíveis, não são verdadeiramente normas porque, precisamente, o termo ‘norma’ remete para um caráter deôntico, o que falta àquelas. Prefiro designar as ditas “normas” de atribuição de poderes (ou normas potestativas) de ‘dispositivos’ ou ‘mecanismos’ de atribuição de poder. A minha tese é acerca do dever. Ou seja, das duas, uma: ou as normas potestativas acabam por ser casos de normas (de dever, deônticas) e a minha tese aplica-se à sua “natureza”; ou não

³⁷ Pode falar-se de ‘justiça’ de inúmeras maneiras. A haver um núcleo semântico comum, arriscaria dizer que se trata da ‘reação correspondente ou equivalente’. Depois, conforme seja aquilo a que se reage, teremos vários “tipos” (Rawls chamar-lhes-ia ‘concepções’) de justiça: retributiva (reação a uma ação/omissão), remuneratória (reação a uma prestação), reparadora (reação a uma perda), e por aí adiante. Relativamente a todos esses tipos, tem sentido distinguir uma justiça “absoluta” de uma justiça comparativa, constituindo esta última uma igualdade de reações para casos iguais.

³⁸ A palavra ‘dever’ tem várias aceções, como é bem sabido de filósofos e linguistas. Estou a colocar de lado o seu sentido epistémico, que é o sentido de ‘previsibilidade’ ou ‘probabilidade epistémica’ (‘Amanhã *deve* chover’), assim como sentidos normativos “mais fracos” (o presente em ‘*Devias* vir connosco ao cinema’, por exemplo).

são normas (de dever, deônticas) e a minha tese não se lhes aplica³⁹.

³⁹ A favor do seu carácter deôntico, dir-se-á que existe uma analogia ou um paralelismo entre normas deônticas e normas potestativas. Desde logo, assim como às normas deônticas estão associados direitos, às normas potestativas estão associados direitos potestativos (poderes). E, assim como o correlato dos direitos são os deveres, o correlato dos direitos potestativos são as sujeições. Mas não creio que haja similitude de conceitos. Desde logo, os direitos potestativos não se “comportam” como os direitos “normais”. Os direitos “normais” são títulos de reivindicação do cumprimento de deveres: se tenho o direito à vida, por exemplo, então tenho um título para reivindicar que os outros cumpram o seu dever de não-matar. Com os direitos potestativos (os poderes), isso não se passa: com eles não se reivindica coisa alguma, muito menos o cumprimento de sujeições, já que não tem sentido falar em cumprimento ou incumprimento de sujeições. Se estamos sujeitos, já estamos sujeitos: é uma situação completamente passiva. Dizendo o mesmo de outra maneira: os direitos são suscetíveis de respeito ou desrespeito mas os poderes não. Estes limitam-se a ser (ou não) exercidos. Por outro lado, quem cumpre a norma deôntica é quem tem o dever, não quem tem o direito (mesmo quando se exerce o direito à vida, não se está a cumprir a proibição de matar, embora se esteja a forçar um tal cumprimento), enquanto quem “cumpre” a norma potestativa é quem tem o poder, não quem tem a sujeição (exercer o poder é, precisamente, “cumprir” a norma potestativa). Para além disso, não há o equivalente potestativo da ‘proibição’. Embora haja obrigações de não-fazer, que são as proibições, não tem sentido falar em poder para não-fazer: é atribuído poder, precisamente, para fazer (o que não se consegue fazer sem esse poder). É certo que podemos falar em normas potestativas, não de criação, mas de eliminação (revogação) de normas: mas eliminar normas não é um não-fazer, é desfazer o que se fez. Quanto a esta questão, subscrevo o que diz Menezes Cordeiro no seu *Tratado de Direito Civil Português*:

“Alguma doutrina comum, impressionada pela aparente simetria direito potestativo-sujeição, intentava descobrir, nela, uma *relação jurídica*. Trata-se, no entanto, de uma posição metodologicamente incorrecta e com inconvenientes práticos.

Na relação jurídica, duas posições são simétricas no sentido de projecções uma da outra. O direito de uma pessoa (por exemplo, receber 100) é o efeito do dever de outra (pagar os 100). Na dupla direito potestativo-sujeição, embora

Quanto a ii), diria que podemos falar num dever em abstrato e num dever em concreto: uma coisa é o dever de não-matar, outra coisa é o dever que a Filomena tem, dadas certas circunstâncias concretas, de não matar a Andreia. O último é uma posição normativa (a contraposta ao direito), não uma norma. Poder-se-á dizer que se trata de ‘dever’ em sentido técnico. Mas a sua “estrutura essencial” não se distingue da da norma, pelo que não farei qualquer distinção entre as duas noções (quanto a esse aspeto).

Também não estou a falar de uma Teoria do Certo (e do Errado). Uma coisa é a obrigação ou a proibição de *p*; outra coisa será a correspondência ou não com uma tal exigência normativa. A obrigação é anterior à licitude: se um determinado agente agiu corretamente, então cumpriu uma obrigação (ou proibição). E a proibição é anterior à ilicitude: se um determinado agente agiu erradamente, então incumpriu uma obrigação (ou proibição).

A diferença entre os dois pares de conceitos torna-se clara percebendo que pode haver desfasamento. Por um lado, pode haver obrigação sem licitude: basta que não se cumpra a obrigação. E pode haver proibição sem ilicitude: basta que se cumpra a proibição. Por outro lado, pode não haver correspondência “literal” com a exigência normativa e, ainda assim, haver licitude: para, pelo menos, um determinado entendimento, certas circunstâncias excluem a ilicitude de um facto desconforme com uma obrigação (proibição).

haja, de facto, uma relação entre elas, falta a aludida projecção simétrica: o exercício do poder em nada depende da pessoa colocada em sujeição.

Em termos práticos, a nocividade da extensão, a estas figuras, da relação jurídica, é ainda mais patente.

A pessoa que integre o pólo passivo de uma verdadeira relação jurídica *deve comportar-se* de certa forma. Aquela que, pelo contrário, se encontre numa sujeição, *nada pode, sequer, fazer e logo nada deve fazer*, apenas lhe cabe, passivamente, aguardar que o titular do direito potestativo actue, ou não, essa posição (...)” (Cordeiro, 2000, p. 188)

É de notar que, para alguns autores (os que defendem a tese da separação entre norma e valor), as noções de ‘certo’ e ‘errado’ constituem, inclusivamente, não noções normativas, mas noções axiológicas. Na sua perspectiva, as normas vinculam independentemente da sua ligação a valores (à bondade), pelo que só podemos falar em ‘bom’ quando nos referimos aos estados de coisas em conformidade com a norma. Dito de uma maneira simplista, o valor vem depois da norma, não antes.

Tal como há uma divisão entre valores primários ou originais e valores secundários ou derivados, há uma distinção semelhante relativamente às normas. As normas secundárias são normas premiaias ou sancionatórias, conforme exijam reações ao que de bom ou ao que de mal foi feito. Por sua vez, também são concebíveis normas terciárias, relativas ao cumprimento ou incumprimento das normas secundárias.

Esta dissertação insere-se no âmbito da Teoria Normativa, apenas. Questões de Ética (em sentido estrito) não serão abordadas diretamente, exceto se tal se justificar numa ou outra circunstância. A dissertação também está especialmente pensada para as normas originárias (ou primárias), embora se aplique às normas secundárias tudo o que se disser sobre aquelas e que se lhes possa aplicar.

Em contrapartida, esta dissertação não incide exclusivamente sobre normas morais. Qualquer ente que caia no conceito de ‘norma’, ‘regra’, ‘dever’, ‘obrigação’, (o que se quiser chamar), é objeto do que aqui se irá dizer. Não pretendo investigar o que os vários “tipos” de ‘norma’ (normas morais, jurídicas, epistémicas, etc.) têm de distinto entre si mas, sim, o que têm em comum, a normatividade. A Teoria Normativa de que se fala é, portanto, geral.

2. Teoria de primeira ordem e teoria de segunda ordem

2.1. Teoria de primeira ordem

Outra distinção que estou a seguir é a distinção entre teoria de primeira ordem e teoria de segunda ordem. Há questões éticas e normativas de primeira e de segunda ordem. Usando a designação comum, há questões que pertencem à Ética e há questões que pertencem à Meta-ética. A Ética é uma teoria de primeira ordem e a Meta-ética é uma teoria de segunda ordem. Também poderia designar esta última de ‘Teoria Ética de segunda ordem’. Da mesma maneira (e distinguindo as questões éticas das questões normativas), há questões que pertencem à Teoria Normativa e há questões que pertencem à Meta-Teoria Normativa (Teoria Normativa de segunda ordem).

A distinção entre Teoria Normativa de primeira e de segunda ordem pode ser feita nestes termos: na primeira, visa-se identificar o conteúdo das normas; na segunda, visa-se identificar o continente ou o contentor das (isto é, as próprias) normas. A pergunta típica de primeira ordem é a seguinte: o que é (aquilo que é) obrigatório/proibido (co-extensão)? Ou seja: que coisas são obrigatórias/proibidas? Ou, ainda, noutras palavras: o conteúdo das obrigações/proibições é idêntico ao conteúdo de que coisas? A pergunta típica de segunda ordem é a seguinte: o que é a obrigatoriedade/proibitividade (co-intensão)? Ou seja: que (tipo de) coisa é a obrigatoriedade/proibitividade? Ou, ainda, noutras palavras: as obrigações/proibições são idênticas a que coisas?

Podemos estender as considerações de primeira ordem, abrangendo outras perguntas relativas ao conteúdo. Assim, para além da pergunta acerca do conteúdo das normas, são perguntas de Teoria Normativa de primeira ordem as acerca da causa (origem, fonte, fundamento, o que se quiser chamar) e do modo de conhecimento das normas:

- i) que coisas são obrigatórias e proibidas?
- ii) o que causa obrigações e proibições

iii) como se conhecem obrigações e proibições

Perguntar-se-á se estas são ou não questões filosóficas. Considero que, na medida em que se exige a apresentação de critérios, aproximam-se das questões filosóficas. Porém, gostaria de reservar o termo ‘filosófico’ para referir as questões de segunda ordem. Diria que as questões normativas de primeira ordem são questões de Ciência Normativa.

Isto torna-se claro atendendo ao tipo de pergunta presente em ii): tal como, por exemplo, a Física procura conhecer os nexos causais que se dão entre os vários tipos de entes físicos, a Ciência Normativa procurará conhecer os nexos causais dos quais sejam intervenientes normas. É claro que se está a assumir que podemos falar em causalidade no mundo normativo tal como podemos falar no mundo físico. Mas a discussão acerca dessa possibilidade é uma discussão de segunda ordem (o que mostra como as questões de primeira ordem se encontram “entrelaçadas” com as questões de segunda ordem).

2.2. Teoria de Segunda Ordem

Também podemos estender as considerações de segunda ordem de maneira a abranger outras perguntas relativas às próprias normas (já não quanto ao seu conteúdo). Assim, para além da pergunta acerca da identidade das normas, são perguntas de Teoria Normativa de segunda ordem as acerca da existência ou não de causa para as normas (e de estas poderem ser causa de algo) e da possibilidade de conhecer normas. Assim, pergunta-se se:

- i) existem obrigações e proibições
- ii) as obrigações e proibições são causadas
- iii) é possível conhecer obrigações e proibições

A pergunta contida em i) é complexa e é, igualmente, aquela à qual se procura dar resposta nesta dissertação. Procurar identificar normas significa procurar situar as normas na realidade. Mais especificamente, procurar-se-á situar as normas na realidade reduzindo-as a outra coisa: por exemplo, aos mandamentos divinos ou às leis da natureza. Mas este empreendimento está condenado ao fracasso se, simplesmente, não existirem normas (mas, se existirem, não o estará). Por isso, as duas questões – a da identidade e a da existência – encontram-se estreitamente interligadas.

A pergunta contida em ii) tem ligação com a pergunta contida em i) por intermédio do que é imposto pela ‘lei de Hume’. Com efeito, se não existirem normas, não tem sentido colocá-las em nexos causais nem em inferências baseadas nesses nexos. Por outro lado, versões mais fracas da lei de Hume impedem, também, qualquer relação entre o mundo natural (o das pessoas e árvores) com o mundo não-natural.

A pergunta contida em iii) também tem ligação com a pergunta contida em i). Ao separar as duas questões, estou a assumir uma diferença de âmbitos de investigação e que, com alguma razão, não é habitualmente feita. Efetivamente, a discussão contemporânea dá-se no interior de uma Teoria Unificada de segunda ordem, justificando-se essa unificação de abordagens – a metafísica e a epistémica – dada a sua causa comum: o ceticismo. Com efeito, qualquer uma daquelas três perguntas expressa a inquietação cética.

Porém, operando-se uma divisão (mais formal do que real) entre as várias questões de segunda ordem, exige-se uma diferenciação de disciplinas. A Teoria Normativa de segunda ordem subdividir-se-á, conseqüentemente, (pelo menos) em Filosofia Normativa e em Meta-Epistemologia Normativa. O primeiro termo fica reservado para designar a inquirição metafísica, nomeadamente, a que diz respeito à identificação as normas com um ente qualquer da realidade. Em Filosofia Normativa visa-se, portanto, aferir a “natureza” das normas (ou, melhor, o *significado* de ‘norma’). O segundo termo

fica reservado para designar a inquirição de carácter epistémico (que domina o debate contemporâneo). Mais especificamente, procura-se aferir se as frases normativas possuem ou não *referência*.

Esta divisão entre significado e referência, aplicada à investigação normativa de segunda ordem, mostra-se bastante útil. Adiante, tentar-se-á mostrar o que se entende por cada um desses termos.

Muitas vezes, em Teoria Normativa de Segunda Ordem, fala-se no *fundamento* das normas. Há várias maneiras de interpretar a inquirição pelo fundamento. Creio que há, desde logo, uma pergunta pertinente e outra que coloca um falso problema. Façamos a seguinte pergunta: porque temos de cumprir normas, de fazer o que é obrigatório (e não-fazer o que é proibido)? Se com isto estamos a perguntar porque devo fazer aquilo que devo fazer, então a pergunta é desnecessária: porque tal é obrigatório. Basta ser obrigatório para ser algo que deve ser feito. Quando muito, a pergunta será psicológica ou sociológica: quais os motivos que levam as pessoas a cumprir normas? Mas isto não é uma pergunta de Teoria Normativa.

A pergunta pertinente será esta: o que é que faz com que haja normas (que aquilo que é obrigatório seja obrigatório)? Ainda aqui, há ambiguidade: i) poder-se-á estar a perguntar por aquilo que “integra” o conceito de norma (pelas condições necessárias e suficientes da definição de ‘norma’); ii) ou poder-se-á estar a perguntar pela causa das normas (pelas condições necessárias e suficientes da existência de normas).

A pergunta i) é a inquirição pelo fundamento da normatividade (tomada como característica daquilo que é normativo): é pergunta pela localização da normatividade no “tecido” da realidade. Engloba a inquirição pelo fundamento do conteúdo das normas, isto é, pela razão de as normas terem um determinado conteúdo. A pergunta ii) não se coloca ao nível da Teoria Normativa de Segunda Ordem, sendo uma inquirição de primeira ordem: é a inquirição pelo fundamento da existência concreta das normas.

Se o que se disse relativamente à Teoria Normativa pode ser dito, com as devidas alterações, relativamente à Ética, resultam daí quatro áreas de investigação normativa que considero serem as fundamentais:

Ética em sentido amplo	Ética (Teoria da Bondade e da Maldade)	Filosofia Normativa (Teoria do Obrigatório e do Proibido)
Conteúdo	<u>Teoria Ética</u> : o que é que é bom? Que coisas são boas? E são boas as acções as consequências?	<u>Teoria Normativa</u> : o que é que é obrigatório? Que coisas são obrigatórias?
Significado	<u>Ética Filosófica</u> : o que é o bom? Qual o significado de ‘bom’? Qual é a “natureza” daquilo que é bom? Há uma definição de ‘bondade’? Qual é?	<u>Filosofia Normativa</u> : qual é o significado de ‘obrigatório’? Qual é “natureza” da obrigação? São os conceitos normativos conceitos modais?

Capítulo 2

Significado, referência e verdade

1. O significado e a referência dos termos normativos

1.1. O significado de ‘significado’

1.1.1. Observações iniciais

Numa inquirição sobre o significado dos termos normativos, antes de se proceder a essa inquirição, exige-se que algo seja dito sobre o que se entende por ‘significado dos termos normativos’, especialmente quando o termo ‘significado’ é ambíguo. Estou a falar de ‘significado’, não no sentido com que alguma tradição o utilizou, o de ‘referente’ (aquilo que é objeto de uma referência linguística), mas no sentido mais próximo da linguagem não-

filosófica quotidiana. Por exemplo, ao estabelecer que o tema deste capítulo é o significado de ‘significado’, estou a usar a primeira ocorrência de ‘significado’ (quando este termo é usado, isto é, quando surge sem aspas) precisamente no sentido com que uso o termo na segunda ocorrência (quando o termo é mencionado, com aspas). Estou a falar de ‘significado’ no sentido de ‘definição’.

Consequentemente, é neste sentido que uso o termo ‘significado’ na expressão ‘significado dos termos normativos’: o significado dos termos normativos é a definição dos termos normativos. Por isso, perguntar ‘Qual é o significado dos termos normativos?’ é o mesmo que requerer que se defina os termos ‘obrigatório’ e ‘proibido’. Por vezes, e ligando a atribuição de significado ao que se passa “dentro da cabeça” do locutor, em vez de perguntarmos ‘Qual é o significado do termo x ?’, perguntamos algo como ‘O que queres dizer com x ?’ ou ‘O que entendes por x ?’.

Para já, duas notas ao que disse. Primeiro, o significado não é, em rigor, a definição mas o *definiens* de uma definição. Tal como a significação é uma relação entre significante e significado, a definição é uma relação entre *definiendum* e *definiens*. Segundo, nem todo o significado é um *definiens*: o significado é o *definiens* dos nomes comuns; o significado dos nomes próprios não é um *definiens*. Dadas estas observações, proponho a seguinte definição de ‘significação’:

Significação =_{def} a substituição, no interior de uma língua, de uma expressão por um conjunto mais económico de palavras (idealmente, uma só palavra)

Não tenho pretensão de ter avançado com uma definição acabada mas julgo ter captado, com ela, o essencial. Há expressões ou combinações de palavras, numa determinada língua, muito longas e custosas de usar quando se quer comunicar com agilidade e rapidez. A favor, é certo, têm a informação completa que trazem consigo mas, a desfavor, têm a sua ineficiência. Daí que

sejam convencionados, dentro de uma língua (como a portuguesa), substitutos para tais expressões: é operada uma substituição linguística, passando a dever ser usados estes substitutos em vez daquelas. O substituto é o significante; o substituído é o significado⁴⁰.

O conceito-chave é, então, o de substituição (linguística): o significante ocupa, na prática linguística, o lugar do significado. Esta necessidade de economia de palavras é bastante evidente no caso da própria definição de ‘significação’. Efectivamente, não é possível manter uma conversa fluida com o uso frequente da expressão ‘a substituição, no interior de uma língua, de uma expressão por um conjunto mais económico de palavras (idealmente, uma só palavra)’.

Mais complicada é a questão do significado dos nomes próprios. Há quem diga estes não possuem significado, como Kripke. E há quem diga que não há genuínos nomes próprios, pois todos eles possuem significado: é o caso de Frege. A discussão gira em torno da relação entre nomes próprios e expressões descritivas (mais especificamente, as descrições definidas, como lhes chama Russell).

Para pensadores como Mill, ambos são termos singulares (denotam um indivíduo): mas, enquanto as descrições possuem, para além denotação, conotação, já os nomes próprios só possuem denotação. Por exemplo: ‘o homem mais alto do mundo’ possui denotação e conotação mas ‘Sultan Kösen’ só possui conotação. Para pensadores como Frege e Russell, os nomes próprios são-no, sem exceção, apenas aparentemente, não passando de “abreviaturas” (substitutos) de descrições definidas (expressões mais longas): ‘Sultan Kösen’ não passa de um substituto de ‘o homem mais alto do mundo’

⁴⁰ Como diz Wittgenstein, “se eu introduzir, através de uma equação, um novo sinal ‘b’, determinando que ele deve substituir um sinal ‘a’ já conhecido, então escrevo a equação – definição – (como Russell), sob a forma ‘a = b Def’. A definição é uma regra de sinais” (Wittgenstein, 1921, p. 72).

ou de qualquer outra descrição que possa estar associada a esse nome. Russell, porém, admite que há itens linguísticos, como os indexicais, que se comportam como nomes próprios genuínos.

Kripke, em *Naming and Necessity*, alega que ‘Véspero’ e ‘Fósforo’ (os “atores” do famoso exemplo avançado por Frege) constituem genuínos nomes próprios, tal como ‘Vénus’: as expressões com artigos definidos (‘descrições definidas’, no dizer de Russell) ‘a estrela da tarde’ e ‘a estrela da manhã’ somente fixam a referência desses nomes, sendo que, uma vez fixada essa referência, os nomes em questão emancipam-se das respectivas expressões (possuem autonomamente referência: mesmo que essas expressões deixem de existir na língua portuguesa, aqueles nomes manter-se-ão com a sua referência). Kripke está a reagir contra aquilo que designa de ‘descritivismo’, cuja defesa atribui a Frege e Russell.

Creio que a verdade, neste caso, está no meio: há genuínos nomes próprios, como ‘Sultan Kösen’, que só possuem referência (a denotação de Mill), sem possuir significado (a conotação de Mill). E há nomes próprios que apenas o são aparentemente, pois estão em vez de uma expressão descritiva (têm significado). É essa mesma diferença que vejo entre ‘Vénus’, de um lado, e ‘Véspero’ e ‘Fósforo’, do outro.

O (aparente) nome próprio ‘Véspero’, por exemplo, substitui a expressão ‘a estrela da tarde’ na prática da língua portuguesa, devendo ser usado em detrimento dela. Existindo o nome ‘Véspero’, a expressão ‘a estrela da tarde’ perdeu o seu lugar na prática linguística. Dizer que ‘Véspero’ possui significado é o mesmo que dizer que este termo substitui uma expressão demasiado longa para ser usada com agilidade na comunicação.

Os famosos argumentos aduzidos por Kripke contra o descritivismo – o semântico, o epistémico e o modal – aplicam-se exclusivamente quando em questão estiverem, precisamente, genuínos nomes próprios. Não servem para termos como ‘Véspero’ ou ‘Fósforo’. Por exemplo, Kripke argumenta que

podem ser associadas várias descrições a um nome, o que tornaria bastante difícil saber do que é que se está a falar ao usar-se um tal nome. Por outro lado, muitas vezes nem sequer conseguimos associar descrição alguma, sem com isso deixarmos de referir algo com o nome.

Pensemos no nome 'Vénus'. Se o descritivismo está certo, argumenta Kripke, a um tal nome, estão associadas várias descrições, como a estrela da tarde e a estrela da manhã. Se uso a palavra 'Vénus' para me referir à estrela da tarde, outra pessoa poderá pensar que me estou a referir à estrela da manhã. Por outro lado, quem não saiba que Vénus é a estrela da tarde nem que é a estrela da manhã, não associará descrição alguma a esse nome; porém, não deixará de o usar (para se referir a algo).

Agora, pensemos em 'Véspero'. A um tal nome, está associada uma descrição mas não estão associadas várias descrições. O significado de 'Véspero' é 'a estrela da tarde', nada mais. Mesmo se o termo fosse ambíguo, há um limite para o número de significados associados ao termo. Por outro lado, quem não conheça a descrição associada a 'Véspero', não conseguirá usar esse termo para referir algo.

Aliás, sabemos que há mundos alternativos ao atual (usemos a linguagem da semântica dos mundos possíveis) nos quais, por exemplo, Vénus não é visível ao fim da tarde. Concordando com Kripke que não há identidades contingentes (não pode ser contingentemente verdade que Vénus é Véspero), ter-se-á de deduzir que não há identidade entre Vénus e Véspero.

Dirá Kripke que o facto de ser uma verdade contingente que o objecto que se vê num certo local à tarde é o objecto designado por 'Vénus' não obsta à (necessidade da) identidade. Há que não confundir situações contrafactuais com a referência de um nome com respeito aos outros mundos possíveis: no mundo atual, 'Vénus' e 'Véspero' designam o mesmo objeto, e designam-no rigidamente. Poderíamos, noutro mundo possível, não ter designado Vénus de 'Véspero'; mas isso é algo diferente.

Porém, a questão não tem que ver só com a possibilidade de dar outros nomes às coisas. Trata-se de haver ou não justificação para dar certos nomes em função de certas descrições. No caso de Vénus, poderia ter outro nome, por exemplo, 'Afrodite'. Mas, ainda assim, poder-se-ia justificar atribuir o "nome" Véspero a um tal corpo, precisamente por ser visível ao fim da tarde. Neste caso, Afrodite seria Véspero. E, mantendo o nome num qualquer mundo alternativo, poder-se-ia não se justificar atribuir o "nome" Véspero, por não ser visível ao fim da tarde. Neste caso, Vénus não seria Véspero.

1.1.2. Realidade e linguagem

Dada a diferença entre 'Vénus' e 'Véspero', é diferente dizer 'Vénus é a estrela da tarde' de dizer 'Véspero é a estrela da tarde'. No primeiro caso, diria que se está a expressar uma relação real; no segundo caso, a relação é meramente linguística. Há que estar atento para não confundir o plano da realidade com o plano da linguagem. Quando dizemos algo como 'Véspero é a estrela da tarde' ou 'significação é a substituição, no interior de uma língua, de uma expressão por um conjunto mais económico de palavras (idealmente, uma só palavra)', embora usemos 'é' para ligar significante e significado, este 'é' não designa uma relação real, como a relação de caracterização (entre um indivíduo e uma característica).

Isto também vale para as relações de sinonímia. Quando dizemos que encarnado é vermelho, não estamos a referimo-nos a uma relação real mas, sim, a uma relação linguística (partilha do mesmo significado), mesmo que, eventualmente, esta reflita a identidade entre encarnado e encarnado (entre vermelho e vermelho). Portanto, quando dizemos que encarnado é vermelho, o que queremos mesmo dizer é que os termos 'encarnado' e 'vermelho' possuem o mesmo significado.

Incorremos na falácia da menção caso não discriminemos aquilo a que nos estamos a referir, se à realidade ou à linguagem. Se, por exemplo, afirmar que encarnado tem nove letras, estou a incorrer numa tal falácia, pois o que quero dizer é que a palavra ‘encarnado’, não a característica de ser encarnado, tem nove letras: estou a fazer menção ao termo ‘encarnado’, pelo que tenho, na escrita, de me socorrer de aspas, e não a usar um tal termo, caso em que dispensaria as aspas⁴¹.

Quanto a este aspeto, há uma coisa que é preciso salientar. Porque as significações são relações linguísticas e não relações reais, ‘Véspero é a estrela da tarde’ e ‘significação é a substituição, no interior de uma língua, de uma expressão por um conjunto mais económico de palavras (idealmente, uma só palavra)’ não são verdades (nem falsidades) do mundo. Não há coisa alguma do mundo que se consubstancie numa dessas relações.

Isto é relevante por, tradicionalmente, se dividir a extensão das verdades em verdades analíticas e verdades sintéticas. Retomo, agora, muito do que disse em ‘Algumas Considerações Metodológicas’: uma tal distinção carece de sentido por se confundir o plano da realidade com o plano da linguagem. Nomeadamente, as definições não são verdades analíticas por nem serem verdades de todo.

⁴¹ Citando Frege:

“(…) if words are used in the ordinary way, what one intends to speak of is their reference”, podendo acontecer que “(…) one wishes to talk about the words themselves (…), o que acontece “(…) when the words of another are quoted”. Neste caso, “one’s own words then first designate words of the other speaker, and only the latter have their usual reference”, pelo que “we then have signs of signs”. Por fim, Frege adverte que, “in writing, the words are in this case enclosed in quotation marks” (Frege, 1892, p. 58)

Por isso é que, para se estar a par das “verdades analíticas”, não é preciso ir à realidade: basta conhecer a língua utilizada e as respectivas regras semânticas para se “saber”, por exemplo, que Véspero é a estrela da tarde ou que significação é a substituição, no interior de uma língua, de uma expressão por um conjunto mais económico de palavras (idealmente, uma só palavra). É a isto que se tem chamado de ‘conhecimento *a priori*’, que não é conhecimento de todo.

A tese das verdades analíticas – chamar-lhe-ei assim – assenta, julgo, num equívoco. Argumenta-se que, tal como os indivíduos possuem características, as próprias características possuem características (que são características de segunda ordem) e que, tal como os indivíduos possuem características intrínsecas, a sua essência, as características também possuem características intrínsecas. Isto é verdade numa perspectiva mas não de acordo com a interpretação que usualmente se dá.

Esta interpretação consiste no seguinte: as características (intrínsecas) de segunda ordem ainda vão caracterizar, por transitividade, o indivíduo que possui as características (intrínsecas) de primeira ordem. Elas são aquilo que se designa de ‘natureza’ dos indivíduos: por exemplo, Sócrates é, na essência, humano e é, por natureza, (suponhamos) animal racional. Esta é a doutrina da natureza das coisas, que vê nas definições relações reais de caracterização.

As características intrínsecas de segunda ordem virão sempre num “pacote”: a natureza das coisas nunca será constituída por uma só característica mas composta por um conjunto delas (pelo menos, duas). Daqui decorrerá a decomponibilidade das características de primeira ordem: a humanidade, por exemplo, decompõe-se (suponhamos) na animalidade e na racionalidade. Definir será, na perspectiva em apreço, identificar essa decomposição. Daí que definir seja uma operação de análise⁴².

⁴² Diz Moore: “mas também podemos, ao definir cavalo, (...) querer dizer que um certo objecto, que todos conhecemos, é constituído de uma certa forma, que tem quatro pernas,

As características de segunda ordem extrínsecas fundarão verdades sintéticas: que a humanidade seja destrutiva, por exemplo, não será uma verdade analítica (de acordo com a definição tradicional), não obstante ainda se estar a caracterizar uma característica. Da mesma maneira, não será da natureza de Sócrates ser destrutivo, mesmo que seja, efectivamente, destrutivo. Aqui, não se decompõe a característica da humanidade mas o oposto: a destrutividade vai juntar-se à humanidade para comporem o seu próprio aglomerado de características.

Apresentarei muito sinteticamente quatro objeções a esse entendimento. A primeira é esta: é pelo menos estranho que as características intrínsecas de segunda ordem venham necessariamente em “pacote”; afinal de contas, é perfeitamente concebível ter apenas uma característica intrínseca. Mais: parece só ser concebível ter apenas uma característica intrínseca.

A segunda objeção é esta: fica por explicar a significação em geral, pois o que foi dito apenas se aplica à definição em particular. Quando se diz que Véspero é a estrela da tarde, que características, tanto de primeira como de segunda ordem está em questão, visto ‘Vénus’ e ‘Véspero’ serem termos singulares (refere um indivíduo e não uma característica)?

As duas últimas objeções parecem-me ainda mais fortes. Primeiro, as características ou, se se preferir, os conceitos, não são decomponíveis: não tem sentido afirmar que a característica da (o conceito de) humanidade tem

uma cabeça, um coração, um fígado, etc., etc., e que todas estas partes estão relacionadas entre si de uma determinada maneira”. E remata: “é neste sentido que negamos que bom seja passível de definição”, porque “bom não é constituído por partes que possam substituir-se ao todo no nosso espírito”, contrariamente a cavalo, visto que “seria perfeitamente possível pensarmos, com igual clareza e correcção, num cavalo, se pensássemos nas várias partes que o compõem e na forma como elas estão relacionadas entre si, em vez de pensarmos no todo” (Moore, 1903, p. 89). Como quem diz: “(...) é possível definir um cavalo porque ele possui muitas características diferentes, todas elas susceptíveis de serem enumeradas” (*idem*, p. 88).

partes. Se há um aglomerado de características em questão e se há uma palavra associada a esse aglomerado, então essa palavra está aí para designar esse mesmo aglomerado (em vez de uma descrição completa), não para designar uma eventual característica que consiste, então, no dito aglomerado de características.

A última objecção é esta: características caracterizam indivíduos e indivíduos são caracterizados por características. Dizendo o mesmo pela negativa: indivíduos não caracterizam e características não são caracterizadas. Há, na noção de ‘características de características’, incoerência, tal como a há na noção de ‘indivíduos de indivíduos’.

As supostas características de segunda ordem, numa frase, ocupariam o lugar do sujeito em vez do seu lugar natural, o de predicado. Em rigor, frases que expressassem uma caracterização de características teriam a forma ‘ser *P* é *Q*’ – por exemplo, ‘ser humano é racional’ –, que é, inclusivamente, estranho do ponto de vista gramatical. A frase que faria algum sentido seria ‘ser humano é ser racional’, mas na qual o ‘é’ aí presente já não é o da cópula entre sujeito e predicado (será um ‘é’ que denota co-intensão ou co-extensão).

Já as características extrínsecas de segunda ordem constituem verdadeiras características mas são, afinal, características de primeira ordem. Por exemplo, que a humanidade seja destrutiva, isso é (a sê-lo) um facto real; não estamos perante uma mera convenção linguística. Agora, um tal facto constitui um facto acerca dos indivíduos que são homens, não acerca de ser humano. Usando terminologia tradicional, a frase ‘todos os homens são destrutivos’ é verdadeira numa leitura *de re*, não numa leitura *de dicto*⁴³.

⁴³ Qual é, então, a interpretação correcta a dar a ‘característica de segunda ordem’, se é que a há? De que maneira pode ser verdade que, tal como os indivíduos possuem características, as próprias características possuem características? Só numa perspectiva muito especial podem as características ocupar o lugar do sujeito numa frase, isto é, podem ser indivíduos, sem que haja, com isso, algum paradoxo. Isso acontece quando deslocamos todo o plano da realidade para um nível de segunda ordem.

1.1.3. Outros significados de ‘significado’

Portanto, quando falo em ‘significado dos termos normativos’, uso o termo ‘significado’ na aceção apresentada. Dela distinguem-se outros sentidos de ‘significado’. São quatro os mais relevantes: ‘significado’ como sinónimo de ‘sinal’, como sinónimo de ‘inteligibilidade’ e como sinónimo de ‘intensão’. Por sua vez, como sinónimo de ‘sinal’, temos uma subdivisão entre ‘significado’ como sinónimo de ‘marca’ e ‘significado’ como sinónimo de ‘simbolizado’.

Falarei de dois destes sentidos muito sumariamente. Como sinónimo de ‘marca’ (ou ‘indício’), falamos em ‘significado’ para falar daquilo que é revelado por uma qualquer evidência, como quando dizemos que estar a sair fumo da casa significa que a casa está a arder. Como sinónimo de ‘inteligibilidade’, falamos em ‘significado’ para falar daquilo que tem sentido,

A diferença entre realidade de primeira ordem e realidade de segunda ordem torna-se evidente com o seguinte exemplo: é verdade que Sócrates é humano, sendo este ser humano uma (a) sua característica, porventura, intrínseca; mas não é menos verdade que o mesmo Sócrates é um indivíduo, sendo este ser um indivíduo, igualmente, uma característica intrínseca. Qual é, afinal, a essência de Sócrates?

No primeiro caso, Sócrates é, na essência, humano num plano de primeira ordem; no segundo caso, Sócrates é, na essência, um indivíduo num plano de segunda ordem. Sempre que usamos as palavras ‘indivíduo’ e ‘característica’, referimo-nos a entes da realidade de segunda ordem: já estamos a dizer que há coisas que são indivíduos ou características e não que há coisas que são humanas ou honestas.

Claro que, uma vez deslocados para o plano de segunda ordem, voltamos a ter só relações indivíduo-característica, mesmo que esse indivíduo corresponda, no plano de primeira ordem, a uma característica (por exemplo, ‘a humanidade é uma característica’). Por isso, não é que as características tenham características mas, sim, que indivíduos que possuem características no plano de segunda ordem podem ser, no plano de primeira ordem, características.

abrangendo, com isto, tanto o que tem uma razão de ser como o que não é absurdo (como quando falamos em sentido da vida).

Quanto aos outros dois, há mais para dizer. Quanto à sinonímia com ‘intensão’, há uma longa tradição nesse sentido. Como nos informa Putnam em *The Meaning of Meaning*, essa identificação surge, na Idade Média, com o debate acerca dos vários significados de ‘significado’ e com a tentativa de desambiguar o termo através da distinção entre intensão e extensão. Assim, como nota Putnam, “supposing that there is a sense of ‘meaning’ in which meaning = extension, there must be another sense of ‘meaning’ in which the meaning of a term is not its extension but something else, say the concept associated with the term”, chamando-se a esta outra coisa “the intension of the term” (Putnam, 1975, pp. 133-134).

Esta identificação do significado com a intensão pode ser vista de duas maneiras. Para perceber quais são elas, vejamos o que diz Putnam logo a seguir: “the concept of a creature with a heart is clearly a different concept from the concept of a creature with a kidney. (...) the two terms have different intension. (...) when we say they have different ‘meaning’, meaning = intension” (*idem*, p. 134).

O termo ‘intensão’ também é ambíguo: paradigmaticamente, trata-se da característica cuja posse determina a pertença a um conjunto. Se, pela intensão, sabemos como se formam conjuntos, pela extensão sabemos que conjuntos são esses. Falamos em intensão e extensão, neste sentido, no contexto da Teoria dos Conjuntos. É neste sentido que é verdade que, não obstante terem intensões diferentes, o conjunto das criaturas com coração e o conjunto das criaturas com rins são o mesmo conjunto.

Mas não foi neste sentido que Putnam falou em ‘intensão’. Ele associou-o a conceitos e, com isso, a características. Uma coisa é, por exemplo, o conjunto dos homens ter como intensão a característica da humanidade e outra coisa é a intensão ser a própria característica da humanidade. Neste último sentido, a

distinção intensão-extensão (o termo ‘extensão’ também é usado equivocadamente) corresponde à distinção entre característica-indivíduo. A extensão sê-la-á da característica, isto é, consubstancia-se em todos os indivíduos que a possuem, e a intensão sê-la-á de um ente linguístico: basicamente, a intensão é, neste sentido, o referente dos predicados (por oposição ao referente dos sujeitos, o referente propriamente dito).

Na minha interpretação do *artigo Über Sinn und Bedeutung* (usualmente traduzido por *Sobre o Sentido e a Referência*), Frege usou o termo ‘sentido’ (dir-se-á, ‘significado’; no original, ‘*Sinn*’) como sinónimo de ‘intensão’ e nos dois sentidos do termo: um deles, com respeito às palavras; o outro, com respeito às frases. Como se sabe, Frege estava a atacar o seguinte problema: como é que certas proposições de identidade, como ‘a estrela da manhã é a estrela da tarde’ (‘a estrela da manhã = a estrela da tarde’), podem ser informativas (e não meras tautologias, como ‘a estrela da manhã é a estrela da manhã’)?⁴⁴

A sua resposta consiste no seguinte: ‘a estrela da manhã’ e ‘a estrela da tarde’ possuem o mesmo referente (daí haver identidade) mas possuem significados (sentidos) diferentes (daí a informatividade). Desta maneira, i) dois termos singulares podem ter o mesmo referente e diferentes valores cognitivos e ii) pode um termo singular possuir significado sem referente.

Considero que Frege está, afinal, a socorrer-se da dicotomia extensão-intensão e, como tal, a tratar proposições como ‘a estrela da manhã é a estrela da tarde’ como identidades entre conjuntos: o conjunto (singular) das estrelas da manhã tem a *mesma extensão* do conjunto (singular) das estrelas da tarde, não obstante terem *intensões diferentes*. Está a reconhecer-se que o mesmo conjunto (constituído apenas pelo planeta Vénus) pode ser formado por vias diferentes⁴⁵.

⁴⁴ Como é que pode haver e não haver identidade simultaneamente?

⁴⁵ Seguindo esta interpretação, o descritivismo de Frege consubstancia-se na tese de acordo com a qual só há conjuntos, não indivíduos singulares.

Isto é, afinal, o que acontece com a identidade ‘todas as criaturas com coração são todas as criaturas com rins’. Em ambos os casos, estão em questão identidades entre conjuntos: o que torna o caso abordado por Frege especial é o facto de a identidade se dar entre conjuntos singulares, dando a aparência de estarmos a falar de indivíduos (de Vénus, no caso). E, em ambos os casos, há “informatividade”.

Frege também nos diz que a frase ‘a estrela da manhã é um corpo iluminado pelo Sol’ tem o mesmo referente mas diferente significado de ‘a estrela da tarde é um corpo iluminado pelo Sol’. Frege afirma que, para qualquer frase, o referente é um dos dois valores de verdade – o Verdadeiro ou o Falso – e que o significado é o que chama de ‘pensamento’: diremos nós, actualmente, que o referente de uma frase, a ter referente, é um facto e que o seu significado é uma proposição.

Aqui, Frege já não se socorre da dicotomia extensão-intensão de conjuntos: já não está a falar de conjuntos mas de estados de coisas. Interpreto como estando a falar de dois “tipos” de referente: do referente da própria frase (o referente propriamente dito) – que é um facto – e do referente do conteúdo da frase, por assim dizer. Assim, socorre-se da mesma dicotomia extensão-intensão mas no outro sentido.

A proposição não é uma frase nem, ainda, o próprio conteúdo de uma frase. Contra ser uma frase, o argumento usualmente avançado é este: uma frase em português (‘a estrela da manhã é um corpo iluminado pelo Sol’) e uma frase em inglês (‘the morning star is a body illuminated by the Sun’) podem ser frases diferentes e, não obstante, “expressarem” a mesma proposição; mas esta proposição também não é uma outra frase à qual se reconduzam aquelas duas por substituição de cada *definiendum* pelo respectivo *definiens* (por exemplo), pois, tratando-se de línguas diferentes, não terão frases iguais.

Contra ser o conteúdo de uma frase, o argumento será este (assente no parmenidicídio de Platão em *O Sofista*): se a frase não corresponder a um facto

– se não tiver referente –, ainda assim a frase é acerca de algo; como este algo não é um facto, terá de ser algo a que se refira a frase que não seja o facto, a proposição; e não é a própria frase que refere mas o “acerca de” dela, o seu conteúdo. Basicamente, está a dizer-se que o conteúdo da frase tem por “referente” o conteúdo do facto (a proposição), quer haja facto, quer não.

Por fim, resta referir o quarto significado. No pensamento tradicional, o termo ‘significado’ é tido como sinónimo de ‘simbolizado’, especialmente no contexto da Teoria da Linguagem: a linguagem significa (simboliza) e a realidade é significada (simbolizada). As palavras são, então, significantes, isto é, símbolos, com significado, isto é, objectos simbolizados. Esta aceção de ‘significado’ corresponde ao significado de ‘referente’, termo que, entretanto, se generalizou.

Nesta dissertação, usarei o termo ‘significado’, como disse, no sentido de ‘a substituição, no interior de uma língua, de uma expressão por um conjunto mais económico de palavras (idealmente, uma só palavra)’ e reservarei o termo ‘referente’ para designar o que tradicionalmente se considerava ser o significado. Tanto o conceito de significado como o conceito de referente são conceitos centrais em Teoria Normativa de segunda ordem, a área de investigação em que se insere esta dissertação.

1.2. O significado de ‘referência’

1.2.1. Referência intrínseca e extrínseca

A função linguística do significante é derivada da função linguística do significado. A função linguística de que se está a falar é referir a realidade. Portanto, podemos definir ‘significar’ como ‘referir mediatamente’: o significante, a palavra que substitui, possui referência por intermédio ou mediante o significado, a expressão que é substituída. A referência do nome

‘Véspero’ é a referência da expressão ‘a estrela da tarde’; a referência do termo ‘significado’ é a referência da expressão ‘a substituição, no interior de uma língua, de uma expressão por um conjunto mais económico de palavras (idealmente, uma só palavra)’.

Os verdadeiros nomes, próprios ou comuns, não possuem uma tal dependência: referem o que referem sem mediações (imediatamente), mesmo que se tenha socorrido de expressões descritivas para fixar a sua referência (como lembra Kripke).

Antes de continuar, uma precisão: o significante, a palavra que substitui, possui *em potência* referência por intermédio ou mediante o significado. A linguagem só possui referência em ato quando é usada (só na prática linguística há referência), facto observado por Strawson em *On Referring* (artigo de resposta ao *On Denoting* de Russell) e reafirmado por Ricoeur em *Teoria da Interpretação*⁴⁶.

Relativamente a este assunto, é importante ter em atenção a distinção introduzida por Kripke entre referência semântica e referência do falante, feita a pensar na distinção avançada por Donnellan, em *Reference and Definite Descriptions* (1966), entre uso atributivo e uso referencial de uma descrição definida. Um falante pode usar, numa frase, uma descrição definida como descrição definida, nos termos avançados por Russell, ou pode usá-la como se de um nome genuíno se tratasse, referindo um indivíduo independentemente das suas características.

Um dos exemplos fornecidos por Donnellan é este: numa festa ou num convívio social, uma pessoa pergunta ‘Quem é o homem que está a beber *gin* tónico/champanhe?’; fá-lo, não porque se interesse pelo facto de ser essa a

⁴⁶ “O facto decisivo, aqui, é que a linguagem só tem uma referência quando se usa” (Ricoeur, 1976, p. 31). Ricoeur vai mais longe e afirma que só com o uso de frases há referente (em acto): como diz, “nenhuma característica interna, independentemente do uso de uma frase, constitui um critério fidedigno da denotação” (Ricoeur, *Teoria da Interpretação*, p. 32).

bebida consumida mas, sim, porque se interessa por um determinado indivíduo; é equivalente a ‘Quem é aquele ali?’. A discussão é acerca do modo de referir indivíduos em frases predicativas, se directamente, sem ser por via das carecterísticas dos indivíduos, ou se indirectamente, por via dessas características.

A linguagem é, na sua prática, suficientemente flexível para permitir que, por exemplo, ‘Sultan Kösen’ seja a referência da frase ‘o homem mais alto do mundo comeu um bife ao almoço’. Kripke dirá que, neste caso, Sultan Kösen é a referência do locutor, não a referência semântica. Prefiro dizer, seguindo o caminho trilhado por Strawson e Ricoeur, que só há uma referência, o indivíduo ‘Sultan Kösen’, que é, direi eu, referido *extrinsecamente*.

Também é permitido que o homem mais alto do mundo seja referido na frase ‘Sultan Kösen foi objecto de investigação científica’. Aqui, Sultan Kösen não foi objeto de investigação científica por ser simplesmente Sultan Kösen mas por ser o homem mais alto do mundo, sendo nessa qualidade (isto é, *qua* o homem mais alto do mundo) que é referido naquela frase, portanto, *extrinsecamente*.

Diria que um indivíduo – Sultan Kösen – pode ser referido quanto ao seu estatuto intrínseco – Sultan Kösen *qua* Sultan Kösen – e quanto ao seu estatuto extrínseco – Sultan Kösen *qua* o homem mais alto do mundo – tanto intrinsecamente (“directamente”) como extrinsecamente (“indirectamente”). As quatro combinações resultantes podem ser expressas por intermédio de uma tabela:

Referir	Intrinsecamente	Extrinsecamente
Estatuto intrínseco	‘Sultan Kösen comeu um bife’	‘o homem mais alto do mundo comeu um bife’
Estatuto extrínseco	‘o homem mais alto do mundo foi objecto de investigação’	‘Sultan Kösen foi objecto de investigação’

Quando se refere extrinsecamente um indivíduo quanto ao seu estatuto intrínseco, como em ‘o homem mais alto do mundo comeu um bife’, está a referir-se esse indivíduo mesmo que ele, em verdade, não exemplifique a característica em questão (mesmo que aquela frase seja falsa, diria Donnellan), porquanto é referido por via da mesma mas não por causa da mesma.

Quando se refere intrinsecamente um indivíduo quanto ao seu estatuto extrínseco, como em ‘Sultan Kösen foi objecto de investigação’, a referência mantém-se mesmo que, em verdade, o indivíduo seja outro (mesmo que aquela frase seja falsa, diria Donnellan), porquanto refere-se por via daquele mas não por causa dele: os cientistas pretendem investigar o homem mais alto do mundo, quem quer que seja.

Se não existirem genuínos nomes próprios, então esses são os dois únicos casos nos quais se pode referir indivíduos em frases predicativas.

1.2.2. A função de referir

Mas o que significa ‘referência linguística’? O conceito de ‘referência linguística’ é “decalcado” do conceito de ‘referência cognitiva’. Assim, grande parte do que se disser relativamente ao segundo aplicar-se-á ao primeiro. A diferença mais significativa entre ambos reside na própria diferença de natureza entre conhecimento (tradicionalmente, visto como um reflexo da realidade) e linguagem (tradicionalmente, vista como um símbolo da realidade).

Embora o conceito de ‘referência linguística’ seja “decalcada” do conceito de ‘referência cognitiva’, dá-se o converso quanto às palavras. Isto é: estou a utilizar a expressão ‘referência cognitiva’ a partir de uma expressão já estabelecida na terminologia filosófica, ‘referência linguística’. Com isto, estou a evitar utilizar o termo ‘intencionalidade’, também enraizado na terminologia

filosófica, com o sentido que possuí, desde Brentano, passando por Husserl e, mais recentemente, Searle.

A razão para preferir usar a expressão ‘referência’ a ‘intencionalidade’ é esta: possibilita-se a distinção entre juízo e crença e, com ela, a distinção entre o que existe de epistémico e o que existe de meramente psicológico no referir a realidade (distinção que será retomada), pois que o termo ‘intencionalidade’ se afigura, na minha opinião, mais adequado para este último caso.

Dito isto, há uma desvantagem em largar o termo ‘intencionalidade’: deixa-se de ter um termo que abranja tanto o direcionamento cognitivo como o direcionamento volitivo para a realidade. Já Brentano o tinha feito e Searle também o fez, aproveitando a proximidade de palavras, já que, quanto ao direcionamento volitivo, se fala em intenção⁴⁷.

Vou socorrer-me da definição que Searle dá de ‘intencionalidade’ (que o próprio diz ser preliminar) para a tomar como padrão para a definição de ‘referência cognitiva’: “a Intencionalidade é a propriedade de muitos estados e eventos mentais pela qual eles são dirigidos para ou acerca de objetos ou estados de coisas no mundo” (Searle, 1983, p. 21). Como tal, “se, por exemplo, tenho uma crença, deve ser uma crença de que tal ou tal coisa é o caso; se tenho um medo, deve ser um medo de algo ou de que algo vá acontecer(...)” (*idem*)⁴⁸.

Não tomei como modelo Brentano por querer manter-me neutro quanto ao estatuto do objeto intencional, que, para aquele autor (assim como para a

⁴⁷ Claro que, ao apontar a desvantagem, já fui forçado a encontrar um tal termo comum, ‘direccionalidade’. A desvantagem reduz-se, então, ao facto de este não ser um termo estabelecido na literatura. Porém, ainda assim, isso não é inteiramente verdade: por exemplo, Searle começa o seu livro *Intencionalidade* precisamente com o título ‘Intencionalidade como direccionalidade’.

⁴⁸ É de notar que Searle considera que nem todos os estados mentais possuem intencionalidade e, conseqüentemente, que a intencionalidade não é a característica essencial da mentalidade, contrariamente a Brentano.

grande maioria dos percursores do movimento fenomenológico), não é a coisa real⁴⁹. De qualquer maneira, Brentano afirma que “every mental phenomenon is characterized by what the Scholastics of the Middle Ages called the intentional (or mental) inexistence of an object”, o que se pode chamar “reference to a content, direction toward an object (which is not to be understood here as meaning a thing)” (Brentano, 1874, p. 68).

Há uma série de palavras e expressões que servem para ilustrar o que seja isso de referir: apontar para a realidade (de a indicar, como se usássemos o dedo indicador), dirigir algo que está na nossa mente para fora de si, visar uma coisa ou um estado de coisas, como se a realidade conhecida fosse um alvo (e, efectivamente, a tradição fala em ‘objecto de conhecimento’). Outras expressões, da mesma família de ‘referente a’, como ‘a respeito de’ (ou ‘respeitante a’) ou ‘relativamente a’, também são elucidativas.

⁴⁹ Searle, ao longo da obra publicada e das diversas conferências que tem dado, tem-se manifestado contra este entendimento. O argumento que costuma apresentar é simples: não se está a efectuar a distinção devida entre conteúdo e objecto do estado cognitivo. Trata-se, em verdade, de um contra-argumento, já que visa bloquear os dois argumentos usualmente apresentados a favor da cisão entre objecto referido e coisa real, o argumento da distanciação e o argumento da alucinação.

De acordo com o primeiro, se é verdade que o que vemos, ouvimos, etc., não é a própria coisa vista, ouvida, etc., então é verdade que o objecto referido não é a coisa real. De acordo com o argumento da alucinação, se é verdade que, por vezes, vemos, ouvimos, etc., coisas que não existem, então é verdade que, nessas vezes, o objecto referido não é uma coisa real; generalizando, o objecto referido nunca é uma coisa real.

O que há de errado aqui, diz Searle, é que se está a jogar com a ambiguidade da expressão ‘o que vemos, ouvimos, etc.’, que tanto significa ‘aquilo a que se refere a imagem, som, etc.’ como significa ‘a “representação” visual, sonora, etc. que temos na nossa mente’. Em qualquer um dos argumentos, o que torna a premissa verdadeira é o uso, aí, daquela expressão no segundo dos sentidos e o que torna a conclusão verdadeira é a assunção de que se usou a mesma expressão, na premissa, no primeiro dos sentidos: incorrem na falácia semântica (ou da ambiguidade).

Qual é o “papel” deste referir? Para que serve ter uma referência? Recorrerei a uma metáfora: uma “representação” mental sem referência é como um casaco perdido nos “perdidos e achados” – não se sabe a quem pertence, sendo que tem de pertencer a alguém. É a referência que permite dizer que imagem i é da coisa c , e não de outra, ou que o juízo j é do estado de coisas e , e não de outro.

Imagine-se que, em Lisboa, uma determinada pessoa tem a imagem de (na sua mente, está a ver) uma flor e que existem duas flores no mundo assim, iguais, uma, situada em Toronto, e a outra, situada em Sidney. Suponhamos, igualmente, que somos capazes de produzir imagens sem ter contacto directo com as coisas vistas (tal como, numa alucinação, somos capazes de produzir imagens sem que existam as coisas vistas). Qual das flores está essa pessoa a ver?

Sem o conceito de ‘referência’, é impossível responder a essa pergunta: pode ser qualquer uma das flores. É a referência que indica que é a flor f_1 e não a flor f_2 que está a ser vista, pois é pela referência que é seleccionada uma coisa do mundo com a qual se compara a “representação” mental. Podemos arguir que é impossível uma tal pessoa ver a flor f_1 estando aquela em Lisboa e esta, por exemplo, em Sidney e que é por aí que sabemos que flor está a ser vista: é a que tem “diante do seu nariz”. Mas, neste caso, só estamos a identificar a causa da “representação” mental com a referência da mesma (porventura, com razão), não a negar que é a referência que fixa a quem pertence a “representação” mental.

É também pelo conceito de ‘referência’ que a distinção entre acerto cognitivo e falha cognitiva tem sentido. No exemplo anterior, pressupôs-se que a imagem da flor correspondia a uma flor real: mas não poderia a imagem ser de uma flor f_3 inexistente? Só o conceito de ‘referência’ nos permite responder a essa pergunta: se a imagem tiver referente, a visão da flor é verídica; se a imagem não tiver referente, há uma alucinação. Sem um tal

conceito, não se sabe se (não tem sentido dizer que) a imagem é verdadeira ou uma alucinação.

1.2.3. Referir e expressar

Um dos lemas da Teoria da Linguagem contemporânea diz respeito à distinção entre referir e expressar: referem-se conteúdos, expressam-se conteúdos. Esta distinção é relevante em Teoria Normativa de segunda ordem, como se verá, por permitir distinguir teses cuja diferença poderá “passar ao lado” (estou a pensar, especificamente, na distinção entre imperativismo e prescritivismo).

A linguagem pode ser entendida como a expressão da mentalidade: o que se passa na interioridade da mente pode ser representado exteriormente através da expressão linguística, isto é, de palavras, frases e discursos. Expressar a mentalidade será, portanto, expressar conteúdos mentais: não são os próprios estados mentais que “saltam cá para fora” mas, sim, o que neles se encontra contido. A linguagem representa a mentalidade expressando o conteúdo desta.

Mas a linguagem também pode ter por referente a mentalidade. Neste caso, não nos podemos perder quanto ao que está a ser expresso e ao que está a ser referido. Imagine-se que eu acredito que o Bernardo quer ir dormir (e que, de facto, o Bernardo quer ir dormir): quando digo ‘o Bernardo quer ir dormir’, estou a expressar aquela minha crença e a referir o desejo do Bernardo. Ao fazer aquela afirmação, não estou a expressar um desejo de o Bernardo ir dormir nem a referir uma minha crença nesse estado de coisas.

Claro que a nossa própria mentalidade também pode ser referida linguisticamente. Efectivamente, eu posso referir a minha crença de que o Bernardo quer ir dormir. Neste caso, estou a expressar a consciência que tenho dessa crença, que é um estado introspectivo. Também aqui, há que não perder de vista o que é expresso e o que é referido.

2. Verdade e normatividade

2.1. Teorias da verdade

2.1.1. Teoria da correspondência

a) Três noções de ‘verdade’

O que é a verdade? O que significa dizer que algo é verdadeiro? As teorias da verdade visam responder a essas perguntas: uma teoria da verdade é, precisamente, uma teoria que propõe uma resposta para essas perguntas. Pelo menos, são-no as teorias tradicionais, que são teorias, usando terminologia de Michael Lynch em *The Nature of Truth* (2001), robustas ou substantivas (contrariamente às teorias deflacionárias).

Há várias considerações propedêuticas que é preciso tecer antes de entrar na análise das teorias da verdade. A primeira é a seguinte: perguntar ‘O que é *a* verdade?’ é diferente de perguntar ‘O que é verdade?’. No primeiro caso, estamos a referir-nos ao conceito de verdade, à verdade em abstrato. No segundo caso, estamos a referir-nos àquilo que é verdadeiro, à verdade em concreto. As teorias da verdade focam o conceito de verdade; já no dia-a-dia, o interesse não é tanto o de saber o que é a verdade em abstrato mas, sim, de conhecer verdades concretas.

Podemos usar o esquema ‘indivíduo-propriedade’ para clarificar essa distinção. A verdade constitui uma propriedade que certos objetos do mundo possuem. E uma coisa é investigar a própria propriedade da verdade, outra é investigar os objetos que possuem essa propriedade. As teorias da verdade inserem-se no primeiro tipo de investigação: interessa-lhes saber o que é isso

de ser verdadeiro e não o que é verdadeiro. É de notar que, aos objetos que possuem a propriedade da verdade, é comum dar-se a designação de ‘portador (ou suporte) de verdade’ (*truthbearer*, em inglês).

A segunda consideração propedêutica é esta: algumas teorias da verdade são complementares entre si (não se excluem mutuamente) por se estarem a referir a propriedades diferentes. Tradicionalmente, considera-se que existem (pelo menos) três tipos de verdade: a verdade ontológica, a verdade normativa e a verdade proposicional. Apenas dentro de cada categoria, nomeadamente, dentro da verdade proposicional, há teorias da verdade rivais. Por exemplo, qualquer teoria da verdade proposicional coexiste perfeitamente tanto com a (uma) teoria da verdade ontológica como com a (uma) teoria da verdade normativa⁵⁰.

No que é que se distinguem os três “tipos” de verdade? Desde logo, por terem portadores de verdade de tipos diferentes: na verdade ontológica, é o ser das coisas; na verdade normativa, são ações; na verdade proposicional, proposições. Mas, diz-se usualmente, a verdade proposicional também se distingue das restantes por constituir uma relação, uma relação entre uma proposição e alguma coisa; as teorias da verdade proposicional diferem quanto ao que seja este ‘alguma coisa’.

Mas comecemos pela verdade ontológica. Esta não é a verdade respeitante a afirmações como ‘hoje está a chover em Lisboa’, por exemplo. Não se trata de dizer que uma tal afirmação é verdadeira ou falsa. É a verdade que está em questão quando falamos, por exemplo, em ouro verdadeiro ou ouro falso: trata-se da verdade do ser, nomeadamente, de ser ouro verdadeiro (ou de ser ou verdadeiramente ouro). Aqui, é o ser que é verdadeiro ou falso.

⁵⁰ Salvo se se entender que a palavra ‘verdade’ é unívoca, só admitindo um significado: neste caso, ter-se-á de fazer uma opção. Esta questão será retomada adiante.

‘Verdadeiro’, aqui, é sinónimo de ‘genuíno’, constituindo a falsidade a imitação (parecer mas não ser)⁵¹. É neste sentido que, por exemplo, Platão defende que só o mundo inteligível é a verdadeira realidade, pois o mundo sensível não passa de uma imitação daquele (as coisas sensíveis não passam de imitações das Ideias). O mundo sensível é a falsa realidade, é aparência de realidade.

Diz-se, então, que a verdade ontológica é uma propriedade monádica, contrariamente à verdade de afirmações como ‘hoje está a chover em Lisboa’. Por ‘monádico’ entende-se ‘não-relacional’: a propriedade, por exemplo, de ser ouro verdadeiro não constitui, segundo a tradição filosófica, uma relação. É uma propriedade do ser das coisas. A verdade ontológica diferencia-se da verdade proposicional, que, como disse, constitui uma relação entre uma proposição e algo mais.

Porque é uma propriedade do ser das coisas, a verdade ontológica, diz-se, é objetiva. Isto é: se há verdades no sentido ontológico, elas estão aí fora na realidade. Mesmo que não existissem sujeitos cognitivo-linguísticos, tais verdades subsistiriam. Eu diria que, pelo menos, não são verdades que se consubstanciem (dada a sua “natureza”) em estados mentais ou numa qualquer relação na qual estes participem: se existe ouro verdadeiro, por exemplo, a verdade é uma propriedade do ouro, não de estados mentais.

A verdade ontológica é, portanto, uma verdade metafísica, contrariamente à verdade proposicional, que é uma verdade epistémica (mesmo tendo, como defende a teoria da correspondência – que se verá adiante –, ligação com a realidade exterior ao sujeito). Este tem sido um traço distintivo bastante acentuado pela tradição filosófica⁵².

⁵¹ Como refere Jorge Coutinho em *Filosofia do Conhecimento*, “diz-se, p. ex., que há ouro verdadeiro e ouro falso; que o ouro verdadeiro é ouro na essência e que o falso só o é na aparência; que aquele é autêntico, este é imitação” (Coutinho, 2003, p. 98).

⁵² Uma determinada verdade ontológica pode ser subjetiva sem deixar de ser metafísica. O carácter metafísico ou epistémico tem que ver com a definição de ‘verdade’: se, numa tal

Menos presente na literatura filosófica está a verdade normativa (também designada de ‘verdade moral’). Não se trata da verdade proposicional no domínio normativo. Caso esta última exista, ainda é verdade proposicional, embora as proposições em questão sejam proposições normativas. A verdade normativa não tem como portadores proposições mas ações (em sentido amplo).

Esta consiste na retidão da conduta, em fazer o que deve ser feito. Quem erra, neste sentido, está na falsidade normativa. Nas palavras, novamente, de Jorge Coutinho, “o homem age rectamente, ou em verdade moral, quando faz as coisas como *devem ser* ou quando faz *o que deve fazer*” (Coutinho, 2003, p. 103). A verdade normativa é o “caminho” verdadeiro” e o seu oposto o “caminho” errado (errático). A própria pessoa torna-se normativamente verdadeira quando age com retidão.

A verdade normativa também é uma propriedade monádica. Tal como acontece com a verdade ontológica, não é, de acordo com a tradição, uma propriedade de relações. E, por isso, também se distingue da verdade proposicional. Mas há que observar que a caracterização como relacional ou não depende do contexto: no contexto da qualificação de uma conduta como reta ou não, as ações surgem como objetos monádicos; no contexto (originário) da interação entre os sujeitos e o mundo exterior, as ações surgem como relações. Esta particularidade distingue a verdade normativa da verdade ontológica.

A verdade normativa partilha com a verdade ontológica o carácter metafísico, não constituindo uma verdade epistémica. A verdade normativa constitui uma propriedade de ações, e destas enquanto objetos do mundo. Quanto à sua

definição, se faz referência ao sujeito cognitivo, então a verdade em questão é epistémica; se não, é metafísica. Já o carácter objetivo ou subjetivo tem que ver com a existência da verdade: se esta só “existe” numa representação mental, então é subjetiva; se existe fora de um sujeito cognitivo, é objetiva.

objetividade ou subjetividade, há, como e verá melhor, discussão: há quem defenda que não existem normas na realidade exterior embora haja juízos normativos (teoria do erro); e, mais radicalmente, há quem defenda que as normas não são sequer concebíveis, não existindo tanto objetiva como subjetivamente (nominalismo).

Já os portadores da verdade proposicional são proposições. Estas são entendidas tradicionalmente como afirmações/negações. Dentro desta noção ampla de ‘verdade proposicional’, há, depois, divergência, sendo a principal a que opõe a teoria da correspondência à teoria da coerência. Sobre a verdade proposicional falar-se-á melhor um pouco adiante.

Como foi antecipado, a verdade proposicional consiste numa relação, não constituindo uma propriedade de objetos monádicos. De acordo com a teoria da correspondência, essa relação é de correspondência entre um juízo e um facto objetivo. De acordo com a teoria da coerência, essa relação é de coerência entre juízos.

E, também como foi antecipado, a verdade proposicional constitui uma propriedade epistémica, não metafísica (de acordo com a tradição filosófica). Se estamos a falar de afirmações/negações, estamos a ligar o conceito de verdade ao conceito de sujeito cognitivo-linguístico, ainda que, como o fazem os defensores da teoria da correspondência, se “pisque o olho” à realidade.

b) A teoria clássica da correspondência

A teoria clássica da verdade proposicional é a teoria da correspondência: defende-se a verdade como correspondência. Aristóteles, na *Metafísica*, e Tomás de Aquino, na *Suma Teológica*, foram alguns dos seus mais dignos defensores: a verdade será dizer que o que é, é, e que o que não é, não é, ou é a adequação entre a inteligência e a realidade. Mais recentemente, Russell, em

Os Problemas da Filosofia, diz que ‘a verdade é, ao cabo de contas, qualquer forma de correspondência entre crença e facto’ (Russell, 1912, p. 195).

Kant, na sua procura pelo critério de verdade, pressupôs uma tal definição de ‘verdade’:

“A velha e famosa pergunta pela qual se supunha levar à parede os lógicos, tentando forçá-los a enredar-se em lamentável dialelo ou a reconhecer a sua ignorância I e, por conseguinte, a vaidade de toda a sua arte, é esta: *Que é a verdade?* A definição nominal do que seja a verdade, que consiste na concordância do conhecimento com o seu objeto, admitimo-la e pressupomo-la aqui; pretende-se, porém, saber qual seja o critério geral e seguro da verdade de todo o conhecimento (Kant, 1781, p. 93)

De uma maneira geral, para a teoria da correspondência, a verdade consiste numa relação (numa comparação) entre o que está na mente e o que está na realidade: tem de haver um *match* ou um acordo entre ambas as coisas. Se o que estiver na mente for idêntico ao que está na realidade, então há verdade; se não o for, há falsidade. Também se pode falar em acerto para a correspondência e desacerto ou erro para a não-correspondência: se o que está a ser avançado na mente acerta quanto ao que é real, então há verdade; se erra, então há falsidade.

Mas a teoria da correspondência é mais restrita: mais especificamente, defende-se que ‘verdade’ é ‘a correspondência entre uma proposição e um facto’ – defende-se a definição ‘ p é verdadeira \equiv_{def} p corresponde a f ’. Os epistemólogos tendem a distinguir a noção de ‘veracidade’ da noção de ‘verdade’: portadores de veracidade são as perceções (quando, por exemplo, uma perceção visual corresponde a um objeto real, a perceção é verídica; se não corresponde, há uma alucinação visual, ou seja, a perceção não é verídica); os portadores de verdade são exclusivamente proposições, entendidas como afirmações ou negações (afirma-se ou nega-se algo acerca da realidade).

Suponhamos que alguém, *a*, julga que hoje está a chover em Lisboa. E suponhamos, ainda, que, de facto, hoje está a chover em Lisboa. Dando-se a conjunção dos dois estados de coisas – *a* julgar que hoje está a chover e estar efetivamente a chover hoje em Lisboa –, há verdade: é verdade que hoje está a chover em Lisboa, como quem diz, *a* afirmou algo verdadeiro. Caso *a* julgue que hoje está a chover em Lisboa e não esteja efetivamente a chover hoje em Lisboa, então a “afirmação” de *a* é falsa. E caso *a* julgue que hoje não está a chover em Lisboa e efetivamente esteja a chover hoje em Lisboa, também há falsidade.

Podemos ser ainda mais exigentes relativamente à noção de ‘verdade’. Alguns autores, como Quine, chamaram à atenção para o facto de a correspondência com a realidade nunca poder ser legitimamente feita entre uma afirmação singular, isolada, e um único facto, desligando os factos uns dos outros e referindo cada um deles individualmente sem referir os restantes.

Para estes autores, a correspondência afere-se entre um conjunto de proposições e, no mínimo, um certo domínio da realidade: dá-se entre todo um sistema teórico e um setor da realidade. Assim, uma afirmação isolada pode ser verdadeira quando enquadrada numa determinada teoria e falsa quando enquadrada noutra. Este é o entendimento holista da verdade-correspondência.

Disse que as proposições, na teoria da correspondência clássica, são entendidas como afirmações ou negações. Isto poderá levar a pensar que as proposições são as frases: que, por exemplo, é a frase proferida por *a* ‘hoje está a chover em Lisboa’ que será verdadeira ou falsa. Mas as frases só serão portadores de verdade extrinsecamente, isto é, na medida em que expressam juízos, estes, sim, os portadores de verdade originários⁵³.

⁵³ Por exemplo, o juízo de *a* que hoje está a chover em Lisboa pode ser expresso por diferentes frases proferidas por *a*, por exemplo, a frase da língua portuguesa ‘Hoje está a chover em Lisboa’ e a frase da língua inglesa ‘It is raining today in Lisbon’. Estas duas

As frases são meros entes linguísticos, que, por si mesmos, nenhuma relação referencial têm com a realidade. Se se referem a alguma coisa do mundo, tal deve-se ao facto de *expressarem* algo que se refere a alguma coisa do mundo. Este algo são os juízos, e são estes as proposições na teoria da correspondência clássica. Assim, não é a frase proferida por *a* ‘Hoje está a chover em Lisboa’ que será verdadeira ou falsa mas, sim, o juízo produzido mentalmente por *a* de que hoje está a chover em Lisboa. Pelo menos, assim o é para a tradição filosófica.

Muitos autores (por exemplo, Russell) falam em ‘crença’ em vez de ‘juízo’. Na filosofia europeia continental, tradicionalmente, fala-se em ‘juízo’; na filosofia anglo-saxónica, prefere-se usar o termo ‘crença’. Pode ser que as palavras estejam a ser usadas como sinónimos. Mas há, no meu entender, efetivamente, uma diferença entre juízo e crença; e, dada esta diferença, portadores de verdade são os juízos, não as crenças.

O conceito de juízo é um conceito epistémico e o conceito de crença é um conceito puramente psicológico. Por isso, os juízos possuem referência cognitiva e as crenças possuem referência meramente psicológica: os juízos “dizem” algo da realidade (referência), que é ou não é efetivamente real, enquanto, nas crenças, há a intenção de “dizer” algo da realidade (intencionalidade). Os juízos são representações da realidade, fiéis ou não. As crenças inserem-se na classe genérica das atitudes, embora se consubstanciem numa atitude relativamente à verdade⁵⁴.

frases, não obstante serem diferentes, mas porque expressam o mesmo juízo, têm a mesma referência à realidade (são acerca da mesma coisa). Portanto, se esse juízo for verdadeiro, também o serão as duas frases.

⁵⁴ É possível produzir um determinado juízo sem acreditar que tal é verdade – por exemplo, ao ter um encontro imediato com um extraterrestre, *a* afirma que diante dele está um extraterrestre mas não chega a acreditar que isso seja verdade (está incrédulo quanto àquilo que está a ver) – e é possível acreditar que algo seja verdadeiro sem produzir um

Pode dizer-se que os juízos possuem uma relação direta com o objeto e que as crenças possuem uma relação direta com o sujeito. Consequentemente, são os juízos que são “avaliáveis” quanto à sua verdade, isto é, quanto à sua correspondência ou não com a realidade. As crenças escapam a essa avaliação, tal como as volições escapam (aqui, a relação inverte-se: a realidade é que corresponde ou não à volição – fala-se, em vez de verdade e falsidade, em ação consumada e tentativa)⁵⁵.

Mas as frases até possuem a sua verdade/falsidade intrínseca. Trata-se de um outro tipo de verdade-correspondência, a verdade na comunicação: a verdade intrínseca das frases é a sua correspondência (consciente) com juízos (com aquilo que realmente se pensa ser verdade). É a honestidade ou sinceridade (na comunicação), sendo a falsidade, neste sentido da palavra, a mentira. Como observa Jorge Coutinho, “o que alguém diz é verdadeiro, neste sentido, se quem o diz, através do que diz, deixa trans(a)parecer no dito exteriormente o que é pensado no seu interior” (Coutinho, 2003, pp. 104-105).

Para além do conceito de portador de verdade (*truthbearer*), outro conceito fundamental na teoria da correspondência é o de fazedor de verdade (*truthmaker*). Já sabemos que os portadores de verdade são proposições: estamos ao nível da verdade proposicional.

Os fazedores de verdade são as condições que, a estarem preenchidas, fazem com que os putativos portadores de verdade possuam efetivamente verdade: são as condições de verdade. O conceito matemático de função serve perfeitamente para dar conta desta relação entre fazedor e portador de

juízo – tipicamente, e o que acontece na crença em entidades insuscetíveis de representação mental (as crenças religiosas serão disso um exemplo).

⁵⁵ Ao conceito de juízo encontra-se associado o conceito de critério de verdade (aquilo que permite identificar que o juízo é verdadeiro) e ao conceito de crença encontra-se associado o conceito de justificação (tal como se fala em justificação de ações, fala-se em justificação de crenças: são as razões para acreditar, subjetivas – motivos para acreditar – ou objetivas).

verdade. Assim, a proposição (o putativo portador de verdade/falsidade) surge como a constante da função, sendo o fazedor de verdade a variável independente (*input*) e a verdade/falsidade da proposição a variável dependente (*output*). Como tal, para cada valor que se dê ao fazedor de verdade, obtemos um valor de verdade⁵⁶.

Por exemplo. Na fórmula ' $y = f(x)$ ', substituamos ' f ' (a constante) pela proposição 'hoje está a chover em Lisboa'. Agora, substituamos ' x ' (a variável independente) por 'hoje está a chover em Lisboa', o valor do fazedor de verdade. Consequentemente, podemos substituir ' y ' (a variável dependente) por 'verdadeiro'. Obtivemos o valor de verdade 'verdadeiro' ao inserir 'hoje está a chover em Lisboa' como valor do fazedor de verdade. Se tivéssemos inserido 'hoje não está a chover em Lisboa', teríamos obtido o valor de verdade 'falso'.

Numa fórmula (em abstracto), o que temos é o seguinte:

$$y = f(x)$$

Para a verdade:

$$y = \text{portador de verdade } (x)$$

Isto é:

$$\text{verdadeiro/falso} = \text{portador de verdade (fazedor de verdade)}$$

⁵⁶ Chamo a atenção para o facto de ainda não estarmos no âmbito da teoria das funções de verdade. Neste momento, está a usar-se a noção de 'função' para clarificar a noção de 'verdade', sem nada se dizer quanto ao que sejam os seus portadores, as proposições. Já a teoria das funções de verdade recorre à noção de 'função' para clarificar a noção de 'proposição', sem se pronunciar quanto ao que seja a verdade.

A função, com a constante ‘hoje está a chover em Lisboa’, é, então:

$$y = \text{‘hoje está a chover em Lisboa’} (x)$$

Isto é:

$$\text{verdadeiro/falso} = \text{‘hoje está a chover em Lisboa’} (\text{fazedor de verdade})$$

Como se observa, os fazedores de verdade das proposições são os próprios factos a que correspondem ou não as mesmas. Por exemplo, o facto de hoje estar a chover em Lisboa faz com que a proposição ‘hoje está a chover em Lisboa’ seja verdadeira, isto é, que corresponda ao facto em questão. Esta é uma maneira muito natural de pensar: o juízo de *a* de que hoje está a chover em Lisboa corresponde a um facto porque, de facto, hoje está a chover em Lisboa.

Mas os construtivistas não concordam com esta maneira natural de pensar. Para estes, há que distinguir radicalmente a relação entre a proposição e o facto (relação de correspondência ou não-correspondência, verdade ou falsidade) da relação entre a proposição e o fazedor de verdade (relação de produção da verdade ou falsidade). O facto pode ser relevante no que toca ao conceito de verdade – a verdade é a correspondência com factos – mas nada ter que ver com a produção de verdades – não são os factos que fazem com que uma determinada proposição seja verdadeira.

Para o construtivismo, o valor da variável independente é fixado por uma decisão (individual ou coletiva, unilateral ou acordada, dependendo da versão da teoria), não por um facto. Como tal, será por se ter decidido que hoje está a chover em Lisboa que a proposição ‘hoje está a chover em Lisboa’ será verdadeira. E como a verdade consiste na correspondência com um facto, torna-se um facto que hoje está a chover em Lisboa.

O mundo é, como tal, constituído ou construído pela nossa vontade. Para os construtivistas, não nos limitamos a intervir no mundo, gerando factos que, por sua vez, fazem com que haja certas verdades e falsidades. Nós constituímos o mundo, fazendo com que haja certas verdades e falsidades que, por sua vez, “geram” factos. A propriedade da verdade não se encontra naturalmente ligada às proposições: essa ligação dá-se artificialmente, por força da nossa vontade.

c) Extensão da noção de ‘verdade-correspondência’ à verdade ontológica e à verdade normativa

Como disse, tradicionalmente, as noções de verdade ontológica e de verdade normativa são tidas como diferentes (complementares) da noção de verdade-correspondência. Não só porque os portadores de verdade são distintos (na verdade-correspondência, os portadores de verdade são proposições) mas, mais do isso, porque, diz-se, a verdade-correspondência constitui uma relação, enquanto a verdade ontológica e a verdade normativa constituem propriedades monádicas.

Porém, no meu entender, isso não é verdade. Começando pela verdade ontológica, também esta constitui uma relação. E mais: também constitui uma relação de correspondência. Para haver verdade ontológica, também tem de haver um *match* ou acerto: o ser tem de corresponder ao que parece ser. A verdade ontológica constitui um caso de verdade-correspondência, diferindo da verdade-correspondência clássica (a correspondência entre um juízo e um facto objetivo) quanto ao portador de verdade⁵⁷.

⁵⁷ Atrás, já vimos um caso de verdade-correspondência que se afasta da verdade-correspondência no sentido clássico: a verdade-comunicação. Na verdade-correspondência clássica, os portadores de verdade são juízos; na verdade-comunicação, os portadores de verdade são frases. Agora, junta-se um novo tipo ao elenco: a verdade ontológica, na qual o portador de verdade é o ser das coisas.

O facto de serem objetos monádicos os portadores de verdade não exclui que a verdade ontológica constitua uma relação: qualquer relação converte-se numa propriedade (numa propriedade relacional) dos participantes (de pelo menos um deles) na relação. Aliás, o mesmo acontece na verdade-correspondência clássica: a verdade é a relação de correspondência entre uma proposição e um facto e a proposição passa a possuir a propriedade (relacional) de ser verdadeira.

Recuperemos o exemplo do ouro. Dizemos que uma determinada coisa é ouro verdadeiro quando é mesmo ouro e que é ouro falso quando não é mesmo ouro. Mas não basta essa coisa ser ouro para dizermos que é ouro verdadeiro nem basta não ser ouro para dizermos que é ouro falso. Somos forçados a dizer que é ouro verdadeiro ou falso porque a nossa expectativa inicial era idêntica: a de que essa coisa é ouro, simplesmente porque parece ouro. Quando a expectativa é satisfeita, queremos evidenciar isso falando em ouro verdadeiro, e, quando é frustrada, queremos evidenciar isso falando em ouro falso. Somos forçados a falar em ouro verdadeiro ou falso porque comparamos o que a coisa é com o que parece ser.

Portanto, há verdade ontológica quando há correspondência entre a essência e a aparência, quando o que se é corresponde ao que se parece ser. Por exemplo, dizemos que um objeto é feito de ouro verdadeiro quando parece ser ouro e a sua essência corresponde a essa aparência (a expectativa de que seja ouro é satisfeita). Há falsidade ontológica quando não há correspondência entre a essência e a aparência. Um objeto é feito de ouro falso quando parece ser ouro mas a sua essência não corresponde a essa aparência (a expectativa de que seja ouro é defraudada)⁵⁸.

⁵⁸ Não podemos inverter a redução e considerar que é a verdade-correspondência um caso de verdade ontológica. Mas a relação cognitiva na qual se consubstancia a correspondência de que fala a teoria da verdade-correspondência clássica pode ser vista como uma relação entre parecer ser (a representação cognitiva de um objeto) e ser (o objeto conhecido, a

Já Heidegger havia percebido que a verdade ontológica não passa de um caso de verdade-correspondência. Como diz em *On the Essence of Truth*:

“The question recurs: what do ‘genuine’ and ‘true’ mean here? Genuine gold is that actual gold the actuality of which is in accordance [*in der Übereinstimmung steht*] with what, always and in advance, we ‘properly’ mean by ‘gold’. Conversely, wherever we suspect false gold, we say: ‘Here something is not in accord’ [*stimmt nicht*]” (Heidegger, 1943, p. 296)

Porém, reduz essa correspondência à correspondência entre o objecto e a descrição fornecida pela definição de, no caso, ‘ouro’. Porém, como disse, não basta a coisa ser ouro para dizermos que é ouro verdadeiro nem basta não ser ouro para dizermos que é ouro falso. Trata-se de uma relação entre ser e parecer ser, entre o que a coisa é e o que esperamos que seja. Heidegger também refere a aparência: “false gold is not actually what it appears to be” (*idem*, p. 295). Porém, acaba por adotar outra definição.

Com as devidas alterações, o mesmo se diga da verdade normativa. Aqui, trata-se da correspondência entre o que fazemos e o que devemos fazer: as ações (em sentido amplo) são acertadas se correspondem a normas, erradas se não correspondem. A verdade normativa é a própria relação de acerto entre a ação e a norma, convertendo-se numa propriedade (relacional) da ação. Na verdade normativa, a relação de comparação é mais evidente do que na verdade ontológica visto já usarmos, na linguagem quotidiana, os termos ‘certo’ e ‘errado’ como propriedades das ações em correspondência ou não com normas.

A verdade normativa distingue-se da verdade-correspondência clássica somente quanto ao portador de verdade: enquanto, nesta última, são proposições, naquela, são ações. Temos mais um tipo de verdade-

realidade): o que existe objetivamente está de acordo com o que existe representado na mente.

correspondência a juntar-se à lista: verdade-correspondência proposicional, verdade-comunicação, verdade ontológica e, agora, verdade normativa.

Isto leva-nos à seguinte questão: o termo ‘verdade’ é unívoco ou equívoco (ambíguo)? Quando falamos na propriedade de ser verdadeiro, estamos a referir-nos a uma única propriedade ou a várias? Se a verdade ontológica e a verdade normativa constituíssem propriedades diferentes da verdade-correspondência, não haveria dúvidas de que nos estaríamos a referir a várias propriedades, sendo o termo ‘verdade’ equívoco. Mas não o são totalmente. Porém, também não são exatamente a mesma coisa: se o fossem, os termos ‘verdade-correspondência proposicional’, ‘verdade-comunicação’, ‘verdade ontológica’ e ‘verdade normativa’ seriam sinónimos, o que não é o caso.

A resposta certa está no meio: o termo ‘verdade’ não é unívoco nem equívoco mas análogo. Isto é: há tanto identidade como alteridade entre as várias noções de verdade apresentadas. Como diz Jorge Coutinho, “a ideia de verdade não é unívoca mas análoga”, pelo que “pensar sobre a verdade implica ter em conta quer a pluralidade dos significados da palavra com as suas diferenças quer o denominador comum que está em todos” (Coutinho, 2003, p. 89). Este denominador comum é o conceito de correspondência; é aqui que há identidade. Depois, não obstante o tipo de relação ser idêntico, as relações particulares são distintas, pois, por exemplo, a relação entre juízo e facto não é igual à relação entre aparência e essência. Constituem relações análogas.

Porém, isto só será assim se a definição correta de ‘verdade proposicional’ for dada pela teoria da correspondência. Só que há teorias rivais, como a teoria da coerência. Ora, se a teoria da coerência (ou outra teoria rival) for, afinal, a correta (a que corretamente dá conta da natureza da verdade proposicional), então ter-se-á de aceitar que o termo ‘verdade’ é equívoco: relativamente à verdade proposicional, a verdade é coerência; relativamente à verdade ontológica e à verdade normativa, a verdade é correspondência.

d) A versão metafísica da verdade-correspondência

Acontece que a pergunta atrás efetuada também pode ser feita relativamente à própria expressão ‘verdade proposicional’: o termo ‘verdade proposicional’ é unívoco ou equívoco (ambíguo)? Quando falamos na propriedade de as proposições serem verdadeiras, estamos a referir-nos a uma única propriedade ou a várias? No fundo, pergunta-se: a palavra ‘proposição’ tem um ou vários significados?

A tradição considerou que estamos perante um termo unívoco: a expressão ‘verdade proposicional’ tem um só significado porque a palavra ‘proposição’ tem um só significado. Como vimos, considera-se tradicionalmente que as proposições são juízos (ou, no máximo, são as frases na qualidade de expressão linguística de juízos). Porém, desde Bolzano que temos de considerar a hipótese de, pelo menos, haver analogia.

Bolzano, na sua *Teoria da Ciência*, diz o seguinte:

“I understand by a *proposition on in itself* any statement that something is or is not, indifferently whether this statement is true or false, whether or not anyone has put it into words, whether or not it has even been thought” (Bolzano, 1837, p. 48)

E continua: “we do not have to think of a proposition in itself as something propounded by someone; no more may we confuse it with an idea present in the consciousness of a thinking being, nor with an affirmation or *judgment*” (*idem*).

Para Bolzano, são concebíveis as proposições em si, que são, como o próprio caracteriza, propostas de verdade sem proponente. Estas proposições em si (‘proposição’ em sentido metafísico) distinguem-se das proposições em nós (‘proposição’ em sentido epistémico) por fazerem parte da realidade

exterior, não constituindo estados mentais nem entes linguísticos: mesmo que não existissem sujeitos cognitivo-linguísticos, haveria proposições em si, segundo Bolzano. Elas fazem parte do plano das potências, do que pode existir independentemente de existir efetivamente ou não.

A noção de proposta constitui o núcleo comum a qualquer significado de ‘proposição’: a ideia de proposição surge para dar conta daquilo que pode ser verdadeiro independentemente de o ser efetivamente ou não. Há que entender ‘proposta’ de uma maneira flexível, pois não tem de haver destinatário; a proposta de verdade que é a proposição pode dar-se num contexto não-comunicativo.

Depois, a distinção semântica surge das diferentes respostas dada à seguinte pergunta: tem de haver um emissor da proposta (um proponente), um sujeito da proposição? Se a resposta for positiva, obtemos a noção de proposição como juízo (ou como frase que expressa um juízo); se a resposta for negativa, obtemos a noção de proposição bolzaniana.

O principal argumento a favor da concebibilidade destas proposições objetivas é dado por Bolzano: temos de pensar nas proposições deste modo objetivo de maneira a que faça sentido que pensemos e digamos proposições, que não se podem confundir com o próprio pensar e dizer. O conteúdo dos juízos são proposições – num juízo, afirma-se ou nega-se algo, sendo este algo afirmado ou negado proposições –, pelo que as proposições não são os próprios juízos.

Já Platão, no *Teeteto* e no *Sofista*, havia levantado a questão do referente das opiniões falsas: se estas são acerca de alguma coisa, são acerca do quê, dado que, por definição, não têm referente? Aquilo a que se refere a opinião, se não é um facto, é o quê? Bolzano responde: uma proposição em si.

Se são concebíveis proposições objetivas, também são concebíveis verdades objetivas, isto é, verdades totalmente exteriores aos sujeitos cognitivo-linguísticos. Bolzano designa uma tal noção de verdade de ‘verdade em si’.

Como diz, “I understand a truth in itself to be any proposition whatsoever which states something to be as it is, leaving it undetermined whether this proposition has or has not been thought by anyone” (Bolzano, 1837, p. 56).

Assim, caso a proposição ‘hoje está a chover em Lisboa’ seja verdadeira, ela é verdadeira mesmo que não exista o sujeito *a* ou qualquer outro sujeito cognitivo-linguístico a afirmar que hoje está a chover em Lisboa. Trata-se de uma noção puramente metafísica de verdade proposicional, contrariamente à noção clássica, de que falam as teorias da correspondência e da coerência tradicionais, que é epistémica.

J. L. Austin resume o argumento a favor da concebibilidade da verdade em sentido metafísico:

“Some say that ‘truth is primarily a property of beliefs’. But it may be doubted whether the expression ‘a true belief’ is at all common outside philosophy and theology: and it seems clear that a man is said to hold a true belief when and in the sense that he believes (in) something which is true, or believes that something which is true is true” (Austin, 1950, p. 26)

Os juízos, antes mesmo de serem verdadeiros, são acerca de verdades; e só por isso são eles próprios verdadeiros. É claro que, ao expressarmos um juízo, como o de que é verdade que hoje está a chover em Lisboa, não precisamos dizer ‘É verdade que hoje está a chover em Lisboa’, bastando dizer ‘hoje está a chover em Lisboa’ (omitindo o ‘é verdade que’): são frases equivalentes e qualquer pessoa acharia redundante acrescentar o ‘é verdade que’. Mas isso não implica que não nos estejamos a referir a verdades quando emitimos juízos e proferimos frases (declarativas).

Juntaria outro argumento. Quando se fala em necessidade, usualmente, pretende falar-se da necessidade de verdades ou em verdades necessárias. Mas, neste sentido, a necessidade surge como um conceito metafísico. Aliás, é

habitual contrapor as modalidades aléticas às modalidades epistémicas. Ora, isso pressupõe que a verdade, enquanto objeto das modalidades aléticas, entre as quais se conta a necessidade de verdades, constitua um conceito metafísico, não epistémico.

Então como ficará a teoria da correspondência adotando-se esta noção metafísica de verdade? Nesta perspetiva, a verdade consiste na correspondência entre uma proposição objetiva e um facto. As proposições estão aí, no espaço não-mental, e, se houver coincidência entre elas e o plano dos factos (com aquilo que é o caso), então há verdade; caso contrário, há falsidade.

Em suma, temos duas teorias da correspondência, porventura compatíveis: de acordo com a versão metafísica (a moderna, bolzaniana), ‘verdade (proposicional)’ é ‘a correspondência entre uma *proposição objetiva* e um facto’; de acordo com a versão epistémica (a tradicional, aristotélica), ‘verdade (proposicional)’ é ‘a correspondência entre uma proposição e um *facto objetivo*’.

Esta distinção acarreta pelo menos uma consequência importante. É que só tem sentido falar em critério de verdade relativamente à noção metafísica de verdade. Relativamente à noção epistémica, ter-se-á de falar em critério de conhecimento.

Imaginemos que, por exemplo, queremos comprovar se a proposição ‘hoje está a chover em Lisboa’ é verdadeira ou falsa. Se em questão estiver uma proposição em sentido metafísico, então essa confirmação faz-se da seguinte maneira: vamos simplesmente ao plano dos factos e verificamos se aquela proposição corresponde ou não a um facto, o facto de hoje estar a chover em Lisboa. E isto não tem problema algum: fazemos isso constantemente.

Já se em questão estiver uma proposição em sentido epistémico (um juízo), então essa confirmação consiste em verificar se existe um *match* entre o juízo de que hoje está a chover em Lisboa e um facto objetivo. Ora, com uma tal verificação, está a procurar-se identificar se num tal juízo há conhecimento (e

não apenas uma suposição errônea). Aqui, o sujeito tem de “sair” de si mesmo para verificar se existe uma tal correspondência, isto é, se aquilo que está na sua mente constitui um saber. Só que não é possível fazer isso: estamos sempre “fechados” na nossa própria mente.

Portanto, um processo de confirmação direta da verdade de uma proposição (objetiva) é não só possível como banal mas um processo de confirmação direta do saber não é possível (aliás, com uma tal suposta confirmação, estar-se-ia a emitir um juízo, cuja correspondência com a realidade careceria, novamente, de ser confirmada).

Porém, esta distinção entre critério de verdade e critério de conhecimento não tem sido feita pelos filósofos e epistemólogos. E, por isso, e incorretamente, a observação efetuada de que o sujeito não pode “sair” de si mesmo para verificar se o seu juízo corresponde ou não a um facto objetivo (não há espectadores epistemicamente neutros) tem servido de base a um ceticismo radical relativamente à possibilidade de identificar verdades (que tem abalado a teoria da correspondência), quando deverá servir de base, sim, a um ceticismo relativamente à possibilidade de identificar a existência de conhecimento.

2.1.2. Teoria da coerência

a) A verdade como coerência entre proposições

No que toca à definição de ‘verdade proposicional’, a grande rival da teoria da correspondência é a teoria da coerência. Os portadores de verdade continuam a ser proposições. E a verdade continua a ser entendida como uma relação. Porém, a relação não se dá entre uma proposição e um facto mas, sim, entre uma proposição e outra proposição. E a relação não é de correspondência (isso não teria sentido) mas de coerência.

A teoria da coerência até é mais restrita: quando se fala em ‘verdade’, não se trata, somente, de aferir se duas proposições são coerentes entre si mas, mais do que isso, trata-se de aferir se um determinado conjunto de proposições é internamente coerente. Uma proposição é verdadeira, de acordo com a teoria da coerência, se pertencer a um conjunto coerente (a um sistema, portanto) de proposições.

E este constitui o ponto forte da teoria. Como Quine advertiu, não se pode tomar uma proposição isolada para aferir a sua verdade ou falsidade: a avaliação dá-se em bloco, juntando várias proposições. Isto, porque a realidade também constitui um bloco, não se encontrando convenientemente “fatiada” para vermos, proposição a proposição, se cada uma corresponde a um facto.

Ora, o mínimo exigível para que um conjunto de proposições se possa adequar à realidade é que o mesmo seja coerente (pressupondo que a própria realidade também é “coerente”). Mas, então, perguntar-se-á: e que mais é, afinal, preciso? Não obtemos, já, uma representação da totalidade do mundo? Efetivamente, ser coerente parece ser suficiente para ser verdadeiro. Melhor: a coerência do conjunto parece garantir a verdade das proposições que o integram.

Uma maneira mais direta de chegar à teoria da coerência será pela adoção de uma teoria idealista (como as de Hegel e Bradley). De acordo com o idealismo, não há distinção entre objetividade e subjetividade, entre realidade exterior e mentalidade interior: ambas as noções fundem-se numa só. Mais especificamente, os juízos são os factos e os factos são os juízos. Como tal, não tem sentido falar em correspondência entre o que está na mente e o que está fora dela, entre os juízos e os factos objetivos. Mas, continuando a ter

sentido falar em verdade, então esta não pode ser correspondência mas coerência (entre os juízos)⁵⁹.

Ficou conhecido o seguinte argumento a favor da teoria da coerência. Suponhamos que *a* quer confirmar que o seu juízo de que hoje está a chover em Lisboa corresponde a um facto objetivo. Como é que ele poderá fazer isso? De alguma maneira, *a* tem de “sair” de si mesmo e, colocado nessa perspectiva externa (que é a de um terceiro), verificar se há ou não uma tal correspondência. Mas é impossível isso acontecer. Mais: mesmo que fosse possível, *a* teria de efetuar um juízo sobre a realidade (teria de dizer que é um facto que hoje está a chover em Lisboa), e o problema ressurgiria (o de saber se esse juízo corresponde a um facto objetivo). Dada esta impossibilidade de confirmação da relação de correspondência, conclui-se que a verdade só pode ser coerência, até porque esta pode ser confirmada.

Há duas objeções a este argumento. Primeiro, incide só sobre a versão epistémica da teoria da correspondência, deixando incólume a versão metafísica: uma coisa é confirmar que um juízo corresponde a um facto objetivo, algo provavelmente impossível de acontecer; outra coisa é confirmar que uma proposição objetiva (bolziana) corresponde a um facto, algo que acontece corriqueiramente. Segundo, do facto de não se conseguir confirmar correspondências entre os juízos e os factos objetivos não se segue que a verdade não seja uma tal correspondência. Nem sequer se segue que não existam tais correspondências.

Mas até há duas teorias da coerência, conforme se seja mais ou menos exigente relativamente ao que seja a coerência interna do sistema de

⁵⁹ É de notar que um defensor da teoria da coerência não tem de negar que os factos são distintos dos juízos e, consequentemente, não tem de negar que existe tal coisa como a correspondência (e não-correspondência) entre os juízos e os factos objetivos. Nem tem, sequer, de negar que todos os casos de juízos verdadeiros são casos de correspondência com factos objetivos e vice-versa (co-extensão). Ele defende, sim, que a verdade não *constitui* uma tal correspondência (não é definida como tal).

proposições⁶⁰. O mínimo exigido é que não haja contradição: dizer que há coerência interna num conjunto de proposições é o mesmo que dizer que essas proposições não são contraditórias entre si. É isto que é defendido por uma das teorias da coerência.

A exigência, aqui, é excessivamente baixa. Suponhamos, mais uma vez, que *a* julga que hoje está a chover em Lisboa. Basta que, entre aquilo que *a* julga, não esteja lá que hoje não está a chover em Lisboa ou algo que implique isto. Pode julgar que hoje também está a chover em Braga, no Rio de Janeiro, onde quer que seja; desde que não negue que hoje está a chover em Lisboa, essa afirmação é verdadeira.

A exigência de coerência pode ser mais apertada: pode defender-se que dizer que há coerência interna num conjunto de proposições é o mesmo que dizer que cada uma delas é logicamente implicada por um outro elemento desse conjunto. Claro que este ‘logicamente implicada’ é alvo de disputa quanto ao que seja. No contexto desta teoria da coerência, tem de preencher, pelo menos, dois requisitos: a proposição que implica tem de ser diferente da proposição implicada; a relação “lógica” não pode ser de mera não-contradição.

A exigência, agora, parece ser excessivamente alta. Novamente, *a* julga que hoje está a chover em Lisboa. É necessário que, no conjunto dos juízos que *a* possui, esteja lá um que implique que hoje está a chover em Lisboa. Se não existir um tal juízo, não pode ser verdade que hoje está a chover em Lisboa, mesmo que tudo “dentro” do sistema funcione bem.

Uma solução intermédia consiste em considerar que a verdade de uma proposição reside no facto de esta ser uma peça de uma teoria acerca da realidade (de um modelo da realidade). Tem de haver mais do que mera não-contradição e não é preciso haver implicação: a proposição é verdadeira ao ser

⁶⁰ A coerência interna em questão é a do conjunto ao qual pertence a proposição, não a da própria proposição.

necessária para formar uma “visão” completa de um determinado domínio da realidade.

É de notar que pode pensar-se numa versão objetivista da teoria da coerência. Aqui, a coerência dá-se entre proposições bolzanianas, sendo, ela própria, uma coerência bolzaniana: a verdade não consiste na coerência interna de um conjunto de juízos mas, sim, de um conjunto de propostas sem proponente. Esta não é a versão ortodoxa da teoria da coerência.

b) A coerência como critério de verdade

A teoria da coerência como teoria da (definição de) verdade evoluiu a partir da teoria da coerência como teoria do critério de verdade. Uma teoria do critério de verdade é uma teoria complementar de uma teoria da verdade. O critério de verdade é aquilo que permite identificar a verdade de uma proposição. Precisamos de um critério de verdade quando concebemos, apenas em abstrato, uma hipótese acerca de como é a realidade: temos de aferir se, em concreto, a realidade é como a hipótese concebida (descartando outras hipóteses).

O modo direto de identificar a verdade de uma proposição é a confirmação: vai-se aos factos e verifica-se se tal proposição corresponde a um deles. O modo indireto é a demonstração: infere-se a proposição cuja verdade se quer identificar a partir de outra cuja verdade se dá por identificada (direta ou indiretamente).

A teoria da coerência como critério de verdade vai ao encontro de uma aspiração antiga (há quem diga constitucional) dos filósofos: a de afirmar verdades de um modo absolutamente *a priori*, isto é, sem recurso à experiência (ao contacto com a realidade). Efetivamente, tanto a confirmação (mais) como a demonstração (menos) constituem modos *a posteriori* de identificação da

verdade das proposições: em qualquer um deles, tem de haver contacto com a realidade.

Apenas o critério da coerência constitui um critério de verdade absolutamente *a priori*⁶¹. Só precisamos, tal como acontece na demonstração, de outras proposições. Mas não precisamos de, por sua vez, identificar a verdade destas proposições, o que implicaria relacionar com o mundo. O sujeito pode ficar a sós com as proposições e, ainda assim, ter a certeza de que são verdadeiras. Este solipsismo metodológico é típico do racionalismo moderno, tanto do francês (Descartes) como, principalmente, do alemão (Wolff).

Porquê tal desconfiança relativamente aos modos empíricos (*a posteriori*) de identificação da verdade? Dada a desconfiança relativamente à capacidade dos sentidos para aceder à realidade. Estes, diz-se, não são fiáveis: vemos e ouvimos coisas que não existem e não vemos ou ouvimos coisas que existem. O que nos garante que, de facto, confirmamos a verdade de uma proposição? Não podemos julgar que confirmamos sem estarmos efetivamente a confirmar?

Esta objeção atinge essencialmente o modo direto de identificar a verdade de uma proposição. Mas o modo indireto também tem a sua crítica particular, colocado sob a forma de um trilema, o chamado ‘trilema de Agripa’.

Suponhamos que *a* quer demonstrar que a proposição ‘hoje está a chover em Lisboa’ é verdadeira. Ele vai procurar outra proposição. E a verdade desta nova proposição também carecerá de ser demonstrada, tendo *a* de recorrer a uma terceira proposição, e assim por diante, até ao infinito. Resultado: *a* não consegue demonstrar a verdade ‘hoje está a chover em Lisboa’.

Há outra hipótese, que é a de parar algures no processo, numa qualquer proposição. Mas esta paragem é arbitrária: por que razão aí e não noutra sítio

⁶¹ Não é demais observar que critério de verdade *a priori* não é o mesmo que verdade *a priori*.

qualquer? A terceira hipótese consiste em retornar à proposição inicial para demonstrar a própria verdade das proposições a que recorreu *a* na demonstração: mas a demonstração torna-se circular.

A verdadeira alternativa, dirão os teóricos de um critério coerentista de verdade, reside em abandonar a perspectiva fundacionalista, a tradicional, que discrimina entre verdades derivadas e verdades originárias/básicas e estabelece uma relação de fundação ou suporte entre elas. Para o coerentismo, todas as verdades encontram-se em “pé de igualdade”. O que é preciso é que haja coerência⁶².

No domínio axiológico-normativo, o coerentismo como teoria do critério de verdade parece gozar de uma força suplementar. Rawls batizou este modo de identificar verdades axiológico-normativas de ‘método do equilíbrio refletido’, que, diz, consiste em “andar para trás e para a frente” por entre os nossos juízos sobre valores e/ou normas para chegar a uma “conclusão”.

Na prática, trata-se de, em face de um novo problema normativo (“como devo agir?”), aplicar os nossos princípios à resolução do mesmo e permitir que este nos force a rever esses mesmos princípios, se tal for necessário para manutenção da coerência. Em geral, devemos aceitar como verdadeira uma proposição quando sobrevive ao teste de confronto com o sistema, sendo que devemos constantemente afiná-lo para que “bata certo” na resolução dos problemas normativos.

Esta estratégia coerentista foi especialmente adotada pelos naturalistas não-reducionistas, principalmente pelos pensadores associados ao movimento que ficou conhecido por ‘realismo de Cornell’ (Brink, por exemplo). Mas serve os interesses de qualquer teoria meta-ética/meta-normativa que defenda que não

⁶² Mesmo quando a coerência é entendida como implicação, é diferente do critério fundacionalista: aquela consistirá numa teia de implicações, sem ordem ou direção definidas, enquanto, neste último, a implicação é ou linear ou circular.

é possível identificar a verdade das proposições axiológico-normativas da mesma maneira que se identifica a verdade das proposições “normais”.

c) Objeções

São bastante conhecidas as principais objeções à teoria da coerência, algumas delas devidas a Russell (2006). A primeira é a de que dois conjuntos de proposições contraditórios entre si podem ser ambos coerentes mas um deles conterá proposições falsas.

Imaginemos quaisquer dois conjuntos coerentes de proposições que sejam contraditórios entre si, isto é, em que um deles contenha pelo menos uma proposição contraditória com pelo menos uma proposição do outro. Por exemplo: o sistema de proposições P_1 contém a proposição ‘hoje está a chover em Lisboa’ e o sistema de proposições P_2 contém a proposição ‘hoje não está a chover em Lisboa’.

De acordo com a teoria da coerência, P_1 e P_2 contêm proposições verdadeiras, pois são coerentes. Mas as proposições ‘hoje está a chover em Lisboa’ e ‘hoje não está a chover em Lisboa’ não podem ser ambas verdadeiras (princípio da não-contradição). Portanto, um dos sistemas de proposições, P_1 ou P_2 , conterá pelo menos uma proposição falsa. Como tal, não obstante ser coerente, um desses conjuntos de proposições contém uma proposição falsa. Consequentemente, pode haver coerência sem haver verdade, pelo que a teoria da coerência está errada.

Pensemos na versão metafísica da teoria da coerência. Cada conjunto coerente (máximo) de proposições é um mundo possível (um arranjo possível de factos, o que a realidade poderia ser). Se a teoria da coerência estiver certa, todos os mundos possíveis são o mundo atual, o que é absurdo (salvo para Lewis, que defende isso mesmo: o termo ‘mundo atual’ é um indexical, tal como o termo ‘aqui’).

Disse, atrás, que, porventura, se um conjunto de proposições é coerente, nada mais é preciso para estas sejam verdadeiras, pois obtemos, já, uma representação da totalidade do mundo. A objeção agora apresentada atinge diretamente esta observação: obtemos uma representação possível da totalidade do mundo (ou uma representação da totalidade de um mundo possível), não, necessariamente, uma representação efetiva do mundo (uma representação do mundo atual).

A segunda objeção é a de que a noção de coerência pressupõe a noção de verdade. Consideremos a teoria da coerência que entende ser a coerência não-contradição. No que consiste a não-contradição? No facto de uma proposição não poder ser simultaneamente verdadeira e falsa. Mas, então, estar-se-á a defender que a *verdade* consiste em um sujeito não julgar a mesma proposição simultaneamente como *verdadeira* e falsa. Só que, assim, está a usar-se o termo a definir na definição. Dito de outra maneira: muito provavelmente, os teóricos da coerência acabam por partir do princípio de que a verdade é correspondência.

Consideremos, agora, a teoria da coerência que entende ser a coerência implicação. No que consiste a implicação? No facto de a verdade de uma proposição assegurar a verdade de outra proposição. Como tal, está a defender-se que a *verdade* consiste no facto de a *verdade* de uma proposição assegurar a *verdade* de outra proposição. Novamente, está a usar-se o termo a definir na definição.

Uma saída para este problema poderá estar em negar que tanto a não-contradição como a implicação tenham de ser definidas em termos de ‘verdade’, devendo ser definidas, sim, em termos de ‘correspondência com a realidade’ (que, infelizmente, dir-se-á, se tomou como sinónimo de ‘verdade’). Portanto, a não-contradição consiste no facto de duas proposições puderem, simultaneamente, corresponder à realidade e a implicação consiste no facto de a correspondência com a realidade de uma proposição assegurar a

correspondência com a realidade de outra proposição. Deste modo, já é possível definir ‘verdade’ sem pressupor a própria definição do termo, com o bônus de se reforçar a distinção concetual (supostamente) existente entre ‘verdade’ e ‘correspondência com a realidade’.

Mas é a correspondência com a realidade ou a verdade aquilo que se espera que se encontre nas relações de não-contradição e de implicação? Os próprios coerentistas “darão de barato” que não seja a verdade-coerência a que está em questão quando se diz que a mesma proposição não pode ser simultaneamente verdadeira e falsa ou que a verdade de uma proposição assegura a verdade de outra proposição? Talvez seja demasiado a conceder.

E, claro, um teórico da correspondência sempre poderá dizer que o que entra nas relações de não-contradição e implicação é a correspondência com a realidade porque esta é a definição de ‘verdade’, e é a verdade que entra em tais relações. Por isso, o teórico da coerência está efetivamente a pressupor uma definição (correspondentista) de ‘verdade’ quando dá a sua própria definição. Há, aqui, no mínimo, uma “pedra no sapato” dos teóricos da coerência.

Já uma terceira objeção, de acordo com a qual a coerência seria um produto dos factos, é falaciosa. Argumenta-se o seguinte: se ‘verdade’ é ‘a coerência interna de um conjunto de proposições’ e sendo um truísmo que ‘ p é verdadeira se e somente se p ’ (Tarski), então conclui-se que a proposição p pertence a um conjunto coerente de proposições se e somente se for um facto que p . Por exemplo, a proposição ‘hoje está a chover em Lisboa’ pertencerá a um conjunto coerente de proposições se e somente se for um facto que hoje está a chover em Lisboa. Mas isto é absurdo; logo, a teoria da coerência está errada⁶³.

⁶³ Podemos *inferir* que, sendo um facto que hoje está a chover em Lisboa, a proposição ‘hoje está a chover em Lisboa’ pertence a um conjunto coerente de proposições. Mas um tal facto não será a *causa* dessa coerência.

O problema, considero, está no suposto truísmo ' p é verdadeira se e somente se p '. Só há um truísmo se tal frase for interpretada como equivalente a uma tautologia, a saber, ' p é verdadeira se e somente se p for verdadeira'. É de notar que haverá utilidade numa tal frase equivalente a esta tautologia: evidencia-se que, quando dizemos, por exemplo, que hoje está a chover em Lisboa, não precisamos de dizer que é verdade que hoje está a chover em Lisboa.

Já não será um truísmo (porquanto alvo de discussão) se for interpretada como querendo dizer que a verdade da proposição ' p ' é produto de um facto; por exemplo, que a proposição 'hoje está a chover em Lisboa' é verdadeira *porque*, de facto, hoje está a chover em Lisboa. Esta constitui uma afirmação respeitante ao fazedor da verdade: está a dizer-se que o facto de hoje estar a chover em Lisboa faz com que seja verdadeira a proposição 'hoje está a chover em Lisboa'.

Ora, a objeção pressupõe que se esteja a interpretar ' p é verdadeira se e somente se p ' neste segundo sentido. Portanto, não se trata de um truísmo, que poderia ser acrescentado ao conjunto das premissas sem necessidade de justificar essa adição. Acontece que um teórico da coerência pode não estar disposto a efetuar uma tal adição; aliás, à partida, ele vai querer negar que os factos fazem com uma proposição seja verdadeira. Consequentemente, ele pode negar que são os factos que produzem a coerência (não está comprometido com este absurdo).

Isto leva-nos a outra questão, a de saber se, numa teoria da coerência, há lugar para fazedores de verdade. Usualmente, diz-se que não, por contraposição com a teoria da correspondência, de que se diz que precisa desse conceito. Mas creio que sim: estes serão ou as proposições com as quais é coerente, ou decisões (convenções).

Também é habitual apontar-se como dificuldade inerente ao coerentismo a determinação do sujeito relativamente ao qual se dirá que existe ou não um

conjunto coerente de juízos. Se o referente for disperso, então a verdade torna-se relativa: o mesmo tipo de juízo pode pertencer ao conjunto coerente de juízos de *a* e pertencer ao conjunto incoerente de juízos de *b*. Se não o for, há que justificar a seleção do referente adotado. Em última instância, o coerentismo poderá socorrer-se de um sujeito ideal.

2.1.3. Outras teorias

a) Teoria verificacionista

O mesmo tipo de razões que motivou a teoria da coerência também motivou outra teoria, a teoria verificacionista. O ponto de partida é o critério da verificabilidade do positivismo lógico: mais do que um critério de verdade, podemos tomá-lo como uma definição de ‘verdade’. Esta definição foi adotada, por exemplo, por Putnam.

Uma das “máximas” do positivismo lógico é a de que qualquer afirmação só tem sentido se for verificável. O ‘ter sentido’ significa, aqui, ‘ser suscetível de verdade e falsidade’. Portanto, está a defender-se que qualquer afirmação só é suscetível de verdade e falsidade se for verificável. Como tal, só será verdadeira ou falsa em ato se for efetivamente verificada.

Podemos dizer que, sendo os portadores de verdade (e falsidade) as proposições, está a dar-se uma definição de ‘proposição’: ‘*p* é uma proposição =_{def} *p* é verificável’. E, se as proposições, potenciais portadores de verdade, se caracterizam pela suscetibilidade de verificação, então as proposições verdadeiras caracterizam-se pela efetividade de uma tal verificação: *p* é verdadeira =_{def} *p* foi verificada⁶⁴.

⁶⁴ Putnam restringe a verificação a uma verificação em condições ideais: “we speak as if there were such things as epistemically ideal conditions, and we call a statement ‘true’ if it would be justified under such conditions” (Putnam, 1981, p. 257).

É claro que uma proposição falsa também constitui uma proposição que foi efetivamente verificada. A diferença entre proposições verdadeiras e proposições falsas está na qualidade da verificação: ela é positiva relativamente às primeiras ('confirmação' em sentido amplo) e negativa relativamente às segundas ('refutação' em sentido amplo).

Se não houver verificação, a proposição não é, em ato, verdadeira nem falsa; apenas é potencialmente verdadeira/falsa. Só se torna efetivamente verdadeira ou falsa após o momento da verificação. Há uma ligação íntima entre a propriedade de ser verdadeiro (e falso) e o sujeito epistémico, o que revela uma desconfiança – a desconfiança que encontramos nos coerentistas – relativamente à possibilidade de aceder ao mundo exterior ou, pelo menos, de constatar uma tal relação (supostamente) existente entre mente e realidade. Como afirma Putnam, “there is no God's Eye point of view that we can know or usefully imagine” (Putnam, 1981, p. 252).

A verificação típica de que se fala é a confirmação pelos sentidos. É o tipo de verificação herdada do positivismo tradicional. Mas podemos, ainda, falar em 'verificação' quando nos referirmos à demonstração. Assim sendo, só são proposições as afirmações que podem ser confirmadas ou demonstradas. Todas as restantes constituem pseudo-proposições, que nunca poderão ser verdadeiras nem falsas.

A teoria verificacionista tem a seu favor a *praxis*: efetivamente, tendemos a só ver como suscetível de ser verdadeiro o falso o que puder ser verificado.

Consideremos a seguinte afirmação de Camões: 'amor é fogo que arde sem se ver'. Isto é uma proposição? Podemos realmente dizer que tem reunidas as condições para ser verdadeira ou falsa? Isto é mesmo um juízo acerca da realidade? Porventura, não, porque o seu intuito é poético e o seu valor é estético, não epistémico; no mínimo, procura-se tanto a beleza como se procura a verdade. Ora, esta insusceptibilidade de verdade/falsidade é acompanhada da impossibilidade de verificação: o que nos leva a considerar

que uma tal afirmação não pode ser verdadeira nem falsa é a impossibilidade de verificação da mesma. Aliás, tanto se pode dizer que aquela afirmação não pode ser verdadeira/falsa porque não pode ser verificada como se pode dizer que não pode ser verificada porque não pode ser verdadeira/falsa. Os dois atributos parecem confundir-se.

É certo que, com o positivismo lógico, houve uma extrapolação: para além de afirmações como a de Camões, até afirmações como ‘fizeste uma boa ação’ não serão/expressarão proposições, por considerar-se que não são verificáveis. Tal como a afirmação ‘Amor é fogo que arde sem se ver’, não passarão de expressões de sentimentos. Mas, ignorando os exemplos de verdadeiras proposições e de pseudo-proposições dados pelos positivistas lógicos, que podem ser mais ou menos felizes, a tese parece ir ao encontro do que estamos dispostos a aceitar como suscetível de verdade/falsidade.

A principal objeção à teoria verificacionista pode ser feita em forma de pergunta: quando verificamos, verificamos o quê? Precisamente, a verdade (ou falsidade) da proposição. Portanto, a verificação não pode ser, ela própria, a verdade, porque é verificação da verdade. A verificação pode ser critério de verdade, não definição de ‘verdade’. Embora se possa dar o caso de a potência de verdade/falsidade ser sempre acompanhada da potência de verificação (*porque* pode ser verdadeira/falsa, pode ser verificada), esta última não faz parte da “natureza” das proposições tal como o faz a primeira. Por isso, em ato, uma proposição pode ser verdadeira sem que a sua verdade tenha sido confirmada.

b) Teoria pragmatista

Falou-se na conformidade com a *praxis*. Nada mais leva tão longe a relevância da *praxis* como o pragmatismo.

Embora haja pontos de discórdia e diferente terminologia adotada entre Dewey, Peirce e William James, a teoria pragmatista da verdade pode ser enunciada da seguinte maneira: ‘verdade’ é ‘o que funciona melhor na prática’. Assim, distinguem-se as proposições verdadeiras das falsas por aquilo que se faz com elas e pelo valor do resultado. Como diz Bradley, comentando a teoria pragmatista, nomeadamente, de Dewey, “Dr. Dewey, I understand, stoutly holds to Instrumentalism, to the denial of intrinsic worth to theory, and he still maintains the principle that the idea which works practically is the truth” (Bradley, 1914, p. 71)⁶⁵.

Por exemplo: se, com base numa proposição ou num conjunto de proposições acerca do comportamento de certos materiais, se conseguir alcançar um determinado avanço tecnológico (como a construção de uma máquina que permite a cura de certas doenças), então, dir-se-á, essa proposição é verdadeira (ou as proposições do conjunto são verdadeiras). Os seus efeitos são benéficos na prática e, por isso, possui um determinado estatuto teórico. Se os resultados da utilização de tal proposição ou conjunto de proposições tivessem sido maus, então haveria falsidade.

Veja-se que a definição pragmatista de ‘verdade’ não faz qualquer referência aos factos com os quais se pode fazer uma comparação. No exemplo apresentado, não é relevante se, de facto, os materiais em questão exibem ou não um tal comportamento. Para tal ser verdade, apenas releva o efeito prático da proposição que se usa. Quando muito, tal como na teoria da coerência,

⁶⁵ William James, referindo-se às perguntas que o pragmatista faz sobre o conceito de verdade, diz o seguinte:

“(..)"grant an idea or belief to be true," it says, "what concrete difference will its being true make in any one's actual life? How will the truth be realized? What experiences will be different from those which would obtain if the belief were false? What, in short, is the truth's cash value in experiential terms?"”
(James, 1907, p. 142)

poderá haver co-extensão (necessária) entre verdade e facticidade; mas esta não faz parte da intensão daquela.

Note-se que os efeitos práticos podem ser bastante diferentes para diferentes pessoas; nomeadamente, podem ser bons para umas e maus para outras. Isto leva a que alguns autores considerem que a verdade na definição pragmatista i) consiste numa relação triádica (entre proposição, resultado prático e pessoa na qual se reflete o resultado prático e, conseqüentemente, relativamente à qual a proposição é verdadeira ou falsa) e/ou ii) é relativa (pelo que a teoria pragmatista da verdade será relativista).

Também é importante notar que os pragmatistas aceitam outras definições de ‘verdade’ (como a da teoria da correspondência ou a da teoria da coerência) mas apenas como definições nominais ou meramente teóricas, sem qualquer relevância prática. Criticam-nas por estarem desligadas da experiência e da realidade. Peirce, aliás, considera que, em geral, qualquer verdadeira definição é prática:

“Assim, chegamos ao que é tangível e concebivelmente prático como sendo a raiz de qualquer distinção real do pensamento, independentemente de quão subtil ele for; e não há distinção de significado por mais fina que seja que não consista numa possível diferença da prática” (Peirce, 1878, p. 12)

Um ponto a favor da teoria pragmatista da verdade reside no facto de a Ciência moderna, efetivamente, operar com uma definição pragmatista de ‘verdade’. A Ciência não tem sido investigação desinteressada. Desde a revolução científica que o esforço de descoberta tem andado “de mãos dadas” com o progresso tecnológico, ao ponto de serem indiscerníveis: não se sabe se funciona bem porque é verdadeiro ou se é verdadeiro porque funciona bem.

Um argumento aparentemente mais formal será este: a definição pragmatista de ‘verdade’ é a definição verdadeira porque é, ela própria, a que melhor

funciona na prática (como a Ciência nos tem mostrado)⁶⁶. O problema que este argumento imediatamente levanta é o de pressupor aquilo que quer demonstrar (petição de princípio), a saber, que a definição pragmatista de ‘verdade’ é a verdadeira.

Mas algo mais essencial está a ser afirmado: que a força da definição pragmatista não reside numa qualquer argumentação a seu favor nem a sua fraqueza numa argumentação contra. É característico do pragmatismo “transportar” as disputas teóricas para o terreno da relevância prática. O mesmo se passa relativamente à definição de ‘verdade’: um pragmatista não vai debater esta questão do mesmo modo que um “intelectualista” o faz. Porém, se assim for, parece que o pragmatismo, em geral, consiste mais numa atitude de fé do que numa verdadeira doutrina filosófica: o ponto de partida para qualquer discussão é, sempre, o pragmatismo. Diga-se de passagem, o mesmo se aplica à atitude contrária, a “intelectualista”. Talvez estejamos perante a mais insolúvel e derradeira “conversa entre surdos”.

As objeções habituais ao pragmatismo são as seguintes: a proposta pragmatista é mais adequada como critério de verdade, não como definição de ‘verdade’ (pressupõe, “subconscientemente”, uma ligação com os factos); retira valor intrínseco à verdade; é relativista (se realmente o for e se houver algum mal nisso).

A principal objeção que, creio, pode ser apresentada é esta: está a ser confundido o plano das definições com o plano dos valores (num certo sentido das palavras, está a confundir-se o ser com o dever-ser). O significado de ‘proposição verdadeira’ não pode ser confundido nem, sequer, pode depender do que vale uma proposição verdadeira: uma proposição verdadeira

⁶⁶ Utilizando o critério pragmatista, poder-se-ia ser levado a concluir que, afinal, seria, por exemplo, a definição correspondentista de ‘verdade’ a verdadeira. Teríamos, aqui, uma situação análoga à que, em Teoria Normativa, se dá quando, ao recorrer-se ao consequencialismo das regras, se conclui que o melhor código é deontologista.

não pode ser somente definida pelo seu valor (qualquer que ele seja). Antes de valer, é algo, e é a partir desse algo que pode valer alguma coisa.

Por isso, é perfeitamente concebível que haja juízos verdadeiros sem qualquer valor (nomeadamente, que não tenham qualquer consequência boa) e juízos falsos com valor (nomeadamente, com boas consequências).

Relativamente a esta última hipótese, recuperemos o exemplo apresentado no início: com base numa proposição ou num conjunto de proposições acerca do comportamento de certos materiais, conseguiu-se alcançar um determinado avanço tecnológico (como a construção de uma máquina que permite a cura de certas doenças). Suponhamos que essa proposição é falsa (que as proposições do conjunto são falsas). Pode ter sido por sorte ou por um fator desconhecido que aquela proposição teve boas consequências. Aliás, se as boas consequências forem meramente mentais (como James parece defender), é irrelevante que os juízos sejam verdadeiros ou falsos: é o próprio estado mental que leva àquelas boas consequências.

c) Teoria da identidade

Relativamente à definição de ‘verdade proposicional’, outra das teorias rivais da teoria da correspondência é a teoria da identidade. Tal como a teoria da correspondência, admite que a verdade consiste numa relação entre uma proposição e um facto. Mas vai mais longe do que aquela: a relação em questão não é de mera correspondência mas, sim, de identidade. Assim, de acordo com a teoria da identidade, p é verdadeira $=_{\text{def}}$ p é idêntica a f .

Por ‘identidade’ deve entender-se ‘ser exatamente a mesma coisa’, a mesmidade. De acordo com a teoria da identidade, ser uma proposição verdadeira e ser um facto é ser exatamente a mesma coisa. Esta identidade é assinalada com ‘=’, que significa que dois termos ou duas expressões diferentes possuem a mesma referência, isto é, referem-se à mesma realidade

(co-referência)⁶⁷. No caso, os termos ou expressões ‘proposição verdadeira’ e ‘facto’ referem-se à mesma coisa⁶⁸.

Há alguma semelhança entre a teoria da identidade e o idealismo e, por vezes, é difícil de perceber se um autor está a defender uma ou a outra teoria. Mas há uma diferença fundamental: enquanto, para o idealismo, *todos* os juízos são os próprios factos objetivos, para a teoria da identidade, só os juízos *verdadeiros* são os próprios factos objetivos. O idealismo, ao diluir a objetividade na subjetividade, faz com que não tenha sentido definir a verdade como uma relação entre juízos e factos. A teoria da identidade, ao manter a distinção entre objetividade e subjetividade, permite que haja uma tal relação e, conseqüentemente, que a verdade seja definida em função dessa relação, mesmo que esta seja de identidade⁶⁹.

A teoria da identidade resulta diretamente de uma certa interpretação do esquema de Tarski ‘ p é verdadeira se e somente se p ’. Num primeiro passo, interpreta tal frase como querendo dizer ‘ p é verdadeira se e somente se p for um facto’. Isto aproxima-a bastante da teoria da correspondência. E esta proximidade aumenta quando, num segundo passo, interpreta o ‘se e somente

⁶⁷ Sempre se pode considerar que a mesmidade não constitui uma relação: para haver uma relação, tem de haver alteridade. Neste caso, a identidade entre a proposição verdadeira e o facto não constituirá uma relação.

⁶⁸ Como se sabe, a expressão ‘ser idêntico a’ é ambígua. Tanto designa a mesmidade (a chamada ‘identidade numérica’) como designa a partilha das mesmas características (a chamada ‘identidade qualitativa’). Quando se diz que qualquer pessoa é idêntica a si mesma, está a falar-se da identidade numérica; quando se fala em gémeos idênticos, por exemplo, está a falar-se da identidade qualitativa. É da identidade numérica de que fala a teoria da identidade.

⁶⁹ Já não haverá risco algum de confusão com o idealismo relativamente à versão objetivista da teoria da identidade. Aqui, a identidade dar-se-á entre uma proposição bolzaniana verdadeira e um facto. Tudo se dá do lado objetivo: dizer que uma proposição objetiva é uma proposição verdadeira será o mesmo que dizer que é uma proposição idêntica a um facto.

se' como 'definição': a frase ' p é verdadeira se e somente se p for um facto' significa ' p é verdadeira \equiv_{def} p é um facto'.

O terceiro passo é diferente. A teoria da correspondência interpreta o 'é' de ' p é um facto' como 'co-extensão': ' p é um facto' significa ' p tem a mesma extensão de um facto'. Isto é: há verdade se e somente se há uma coincidência entre a proposição p e o facto f . A esta coincidência também se dá a designação, claro, de 'correspondência de p a f '. Por isso, na teoria da correspondência, defende-se a seguinte definição de 'verdade': ' p é verdadeira \equiv_{def} p corresponde a f '.

Já a teoria da identidade interpreta o 'é' de ' p é um facto' como 'identidade': ' p é um facto' significa ' p é idêntica a um facto'. Isto é: há verdade se e somente há identidade entre a proposição p e o facto f . Por isso, na teoria da identidade, defende-se a seguinte definição de 'verdade': ' p é verdadeira \equiv_{def} p é idêntica a f '. Portanto, aceitando que é evidente que p é verdadeira se e somente se p e interpretando essa frase da melhor maneira (dir-se-á), chega-se à teoria da identidade⁷⁰.

Dizendo o mesmo de outra maneira: não há diferença alguma entre, por exemplo, dizer que é verdade que hoje está a chover em Lisboa e dizer que é um facto que hoje está a chover em Lisboa. Usamos ambas as expressões indistintamente, querendo dizer exatamente a mesma coisa.

Uma primeira objecção à teoria da identidade é esta. Imaginemos que a julga que hoje está a chover em Lisboa e que b julga o mesmo. Os dois juízos, o de a e o de b , não são o mesmo juízo, embora sejam acerca da mesma coisa. Portanto, entre eles, não há identidade (numérica). De acordo com a teoria da identidade, caso ambos sejam verdadeiros, cada um deles é idêntico ao facto de hoje estar a chover em Lisboa. Mas isso faz com que esses dois juízos

⁷⁰ De certo modo, a teoria da correspondência também defende que há identidade: há um certo conteúdo ou informação (por exemplo, hoje está a chover em Lisboa) que é tanto o conteúdo de uma proposição como o conteúdo de um facto.

sejam, afinal, o mesmo juízo (transitividade da identidade: se juízo de $a = \text{facto}$ e se $\text{facto} = \text{juízo de } b$, então juízo de $a = \text{juízo de } b$), o que é absurdo. Esta objeção não atinge a versão objetivista da teoria da identidade (para cada facto só há uma proposição objetiva).

Outra objeção diz respeito ao estatuto das proposições falsas. Se as verdadeiras são factos, o que são as falsas? Se, quando há verdade, há identidade entre proposição e facto, quando não há verdade, já não há identidade entre proposição e facto? As proposições já podem ser distintas dos factos? A teoria da identidade parece requerer uma metafísica bastante complexa.

Mas, mais do que isso, de uma maneira geral, parece ser mais adequado, em vez de definir ‘proposição verdadeira’ em função de ‘facto’, definir ‘facto’ em função de ‘proposição verdadeira’. Aliás, isto permite resolver o problema de saber o que são os factos: um facto será uma proposição verdadeira (e não o converso)⁷¹. Como se observa, a definição de facto é um problema para a teoria da identidade e para a teoria da correspondência.

Diria que a verdade não consiste numa comparação “estática” entre proposição e facto; isso é a confirmação (da verdade da proposição). A verdade (tal como a existência) possui um carácter dinâmico, constituindo, antes de mais, um processo, o processo de atualização, que parte das proposições e acaba nos factos. A proposição é a potência e o facto é o ato; a proposição atualizada num facto é, então, uma proposição verdadeira.

d) Teorias deflacionistas

⁷¹ Porém, uma tal definição só será válida se estivermos a pensar em proposições bolzanianas: entre os juízos e os factos objetivos há que manter sempre uma saudável alteridade.

Para Ramsey (1990), é óbvio que as frases ‘Hoje está a chover em Lisboa’ e ‘É verdade que hoje está a chover em Lisboa’ são equivalentes (dizem a mesma coisa). Quando dizemos que hoje está a chover em Lisboa, já estamos a dizer que é verdade que hoje está a chover em Lisboa. Assim, ao expressarmos um juízo, como o de que é verdade que hoje está a chover em Lisboa, não precisamos dizer ‘É verdade que hoje está a chover em Lisboa’, bastando dizer ‘Hoje está a chover em Lisboa’ (omitindo o ‘é verdade que’). Será uma redundância se acrescentarmos este ‘é verdade que’. Ramsey conclui que é apenas isto que podemos dizer sobre a verdade. Tudo o mais que se disser será inflacionar a verdade. Esta é a teoria da redundância⁷².

O esquema tarskiano ‘ p é verdadeira se e somente se p ’ é interpretado como querendo dizer que a frase ‘ p é verdadeira’ tem o mesmo significado da frase ‘ p ’. Não há uma propriedade da verdade que esteja a ser referida pela palavra ‘verdade’. Esta palavra não tem referência, melhor, não refere mais do que aquilo que a frase à qual é acoplada refere.

Eu diria que, por exemplo, um teórico da correspondência pode aceitar perfeitamente que a palavra ‘verdade’ seja semanticamente inútil, não mudando em nada o significado e a referência da frase à qual é acoplada. Isto revela que a premissa da teoria da redundância pode ser verdadeira sem que a conclusão também o seja, revelando, também, que o “salto” inferencial dado pelo teórico da redundância é inválido.

Um teórico da correspondência pensará o seguinte. Quando expresso *linguisticamente* o meu juízo de que é verdade que hoje está a chover em Lisboa, posso simplesmente dizer ‘Hoje está a chover em Lisboa’. Se acrescentar a expressão ‘é verdade que’, isso será redundante (desnecessário, portanto). Mas continuo a querer expressar o meu *juízo* de que é verdade que hoje está a chover em Lisboa; continuo a querer referir uma verdade. A verdade pode ser

⁷² É de notar que, embora acrescentar ‘é verdade que’ seja redundante, acrescentar ‘é falsidade que’ já não é redundante.

eliminada da frase mas não pode ser eliminada da referência (se o significado da frase permite o afastamento do termo ‘verdade’, já a referência não permite o afastamento da verdade).

Dito de outra maneira: dizer ‘É verdade que hoje está a chover em Lisboa’ é redundante face a dizer ‘Hoje está a chover em Lisboa’ mas ser verdade que hoje está a chover em Lisboa não é “redundante” (não é uma repetição) face à proposição (à proposta) ‘hoje está a chover em Lisboa’⁷³. Uma tal hipótese surge se distinguirmos a frase ‘Hoje está a chover em Lisboa’ da proposição ‘hoje está a chover em Lisboa’ (e a frase ‘É verdade que hoje está a chover em Lisboa’ de ser verdade que hoje está a chover em Lisboa)⁷⁴.

Quando muito, o teórico da correspondência é forçado a defender que não é preciso dizer ‘É verdade que hoje está a chover em Lisboa’ porque a referência à verdade encontra-se *implícita* em ‘Hoje está a chover em Lisboa’, tendo de negar que ambas as frases signifiquem o mesmo. Mas o espírito da premissa de que parte Ramsey mantém-se.

Outra teoria deflacionista é a teoria da descitação (*disquotational theory*). Quine (1990), por exemplo, considera que o esquema proposto por Tarski, a equivalência entre ‘ p é verdadeira’ e ‘ p ’, consiste numa eliminação das aspas, indicativas de uma citação: de dizer que ‘ p ’ é verdadeira passamos simplesmente a dizer que p . Por exemplo, de dizer que a frase ‘Hoje está a chover em Lisboa’ é verdadeira passamos simplesmente a dizer que hoje está a chover em Lisboa.

A teoria da descitação é entendida por Quine, pelo que se pode depreender das suas palavras, como uma variante da teoria da redundância. Como chega a

⁷³ A palavra ‘verdade’ é redundante mas a propriedade da verdade não é “redundante”.

⁷⁴ A equivalência de que fala Ramsey dá-se entre frases; a definição avançada pelos teóricos da correspondência diz respeito à relação entre uma proposição e a verdade. A frase ‘Hoje está a chover em Lisboa’ pode ser substituída pela frase ‘É verdade que hoje está a chover em Lisboa’ mas a proposição ‘hoje está a chover em Lisboa’ não dá lugar à verdade de que hoje está a chover em Lisboa.

dizer explicitamente, “so the truth predicate is superfluous when ascribed to a given sentence; you could just utter the sentence” (Quine, 1990, p. 475). O que tem de específico é a justificação do uso da palavra ‘verdade’ em certas circunstâncias. Como afirma Quine logo de seguida, ‘but it is needed for sentences that are not given. Thus we may want to say that everything someone said on some occasion was true, or that all consequences of true theories are true’ (*idem*).

Se pretendemos atribuir verdade a frases a que nos referimos apenas indiretamente – a frase que alguém proferiu, a frase mais dita de sempre, etc. – , temos de usar a palavra ‘verdade’. Aqui, já temos de mencionar a frase, não bastando usá-la. Isto é consistente com a teoria de Tarski, para quem os predicados ‘verdadeiro’ e ‘falso’ só surgem numa metalinguagem, o tipo de linguagem que se refere à linguagem-objeto, estando ausentes da própria linguagem-objeto, o tipo de linguagem que se refere ao mundo. Dizer que uma frase é verdadeira é uma maneira de falarmos dessa mesma frase.

Vejo um problema.

Os casos relativamente aos quais Quine considera que é necessário usar a palavra ‘verdade’ não são casos nos quais se tenha de usar aspas. Se *b* escreve ‘A frase que *a* proferiu é verdadeira’, *b* não está a usar aspas (eu estou, para me referir à frase escrita por *b*). Para mencionar uma tal frase com aspas, *b* teria de escrever ‘A frase ‘Hoje está a chover em Lisboa’ é verdadeira’. Aliás, é nestes casos nos quais Tarski pensa quando fala em metalinguagem.

Só que, assim, não há descitação possível: dizer que a frase ‘Hoje está a chover em Lisboa’ é verdadeira não é o mesmo que dizer que hoje está a chover. A interpretação do esquema tarskiano feita por Ramsey leva a uma verdadeira equivalência: dizer ‘A frase *p* é verdadeira’ é equivalente a dizer ‘*p*’. Mas a interpretação feita por Quine não: dizer ‘A frase ‘*p*’ é verdadeira’ não equivale a dizer ‘*p*’.

Isto sugere, contra o entendimento de Quine, que a teoria da descitação não constitui uma variante da teoria da redundância. Aliás, não será uma descitação que estará em questão mas o converso, uma introdução de aspas: a verdade consiste numa propriedade das frases quando as mesmas são mencionadas numa metalinguagem. A descitação virá acompanhada da “eliminação” da verdade.

Reforçando a suspeita de que a teoria da descitação não constitui uma variante da teoria da redundância, observe-se que, em Quine, a verdade surge mesmo como uma propriedade, embora de frases e não de proposições. Já Ramsey fala na redundância da frase ‘É verdade que hoje está a chover em Lisboa’. Ramsey não usa ‘verdade’ numa metalinguagem mas logo ao nível da linguagem-objeto.

Relativamente ao facto de se falar numa propriedade de frases e não de proposições, diria, novamente, que só terá sentido atribuir a propriedade da verdade a frases na medida em que estas expressem juízos verdadeiros. Como tal, antes de se falar em frases verdadeiras ou falsas ao nível de uma metalinguagem, ter-se-á de falar em juízos verdadeiros ou falsos ao nível de uma metacognição.

E quanto à menção de uma frase sem aspas? Aqui, teremos a teoria que, porventura, Quine procurava mesmo defender, a de que há circunstâncias que justificam o uso da palavra ‘verdade’. Aqui, das duas, uma: ou se continua a falar numa propriedade de frases e, assim, estar-se-á a admitir o que a teoria da redundância não admite (a teoria não poderá constituir uma variante da teoria da redundância porque está em desacordo com ela; e, assim, a mesma também deixa de ter razão de ser); ou se deixa de falar numa propriedade de frases, passando a falar-se numa propriedade de proposições (dizendo-se que a proposição expressa linguisticamente por *a* é verdadeira), o que nos leva de volta ao problema de saber o que é uma proposição verdadeira.

Terminaria a análise e apreciação das teorias deflacionistas com a teoria

minimalista. Paul Horwich (2001) também se socorre do esquema ‘ p é verdadeira se e somente se p ’. Deixa claro que o esquema se refere a proposições, não a frases. Portanto, não defende que há uma equivalência entre as frases ‘É verdade que hoje está a chover em Lisboa’ e ‘Hoje está a chover em Lisboa’ (como o faz a teoria da redundância) ou entre as frases ‘A frase ‘hoje está a chover em Lisboa’ é verdadeira’ e ‘Hoje está a chover em Lisboa’ (como faz a teoria da descitação).

Defende, então, o seguinte: para além do que é dito nesse esquema, nada mais se pode dizer. Quando muito, a conjunção de tudo o que cabe nesse esquema dar-nos-á uma definição implícita do termo ‘verdade’ (sendo que não há uma verdadeira definição). Embora não tão radicalmente como o primitivismo, adiante analisado, também é uma teoria que desiste do debate, deixando-se os seus defensores impressionar pela dificuldade em definir ‘verdade’.

e) Parentes próximos

Com proximidade e até chamadas ‘deflacionistas’ por alguns autores, há teorias que não se socorrem do esquema ‘ p é verdadeira se e somente se p ’. Uma delas é o expressivismo, o correspondente em sede de teorias da verdade do emotivismo em Meta-ética. De acordo com esta teoria, a verdade não é realmente uma propriedade, embora pareça. Assim, quando a diz ‘é verdade que hoje está a chover em Lisboa’, a somente está a expressar o seu entusiasmo por hoje estar a chover em Lisboa.

Como se observa, está a eliminar-se a verdade do mundo: não há um tal conceito. Ou, pelo menos, está a eliminar-se a verdade (e a falsidade, já agora) da nossa vida mental: nós não procuramos dizer a verdade quando afirmamos algo, apenas expressamos algo que sentimos ao efetuar essa afirmação.

É bastante duvidoso que ‘é verdade’ somente tenha uma função expressiva. Quando *a* diz ‘É verdade que hoje está a chover em Lisboa’, *a* quer mesmo afirmar que é verdade que hoje está a chover em Lisboa; isto tudo faz parte da sua afirmação. Há um predicado que participa da referência da frase à realidade: a função de ‘verdade’ é referencial, mais do que meramente expressiva. Como quem diz: a verdade não pode ser definida em função da expressão linguística de estados mentais porque antecede essa mesma expressão. No exemplo dado, *a* diz ‘É verdade que hoje está a chover em Lisboa’ para expressar o seu juízo de que é verdade que hoje está a chover em Lisboa.

Outra teoria próxima das teorias deflacionistas é a teoria profrásica, desenvolvida por Grover, Camp e Belnap (1975). De acordo com esta teoria, o uso do termo ‘verdade’ serve para produzir uma anáfora: tal como, depois de enunciarmos uma frase como ‘A Joana é simpática’, usamos o pronome ‘ela’, noutra frase, em vez de ‘Joana’ (como em ‘Ela cumprimenta-me sempre’), depois de enunciarmos uma frase como ‘Hoje está a chover em Lisboa’, usamos o termo ‘verdade’, noutra frase, em vez daquela primeira frase, como em ‘Isso é verdade mas também está um dia de Sol’.

A verdade deixa de ser uma propriedade: é um substituto linguístico de ‘Hoje está a chover em Lisboa’, com a mesma função referencial desta frase. Mais uma vez, a verdade (e a falsidade) desaparece como propriedade, dando lugar a um mero expediente linguístico.

Porém, não creio que a melhor interpretação do exemplo dado seja o de estarmos perante uma anáfora. Quando acrescentamos algo como ‘isso é verdade mas’ a uma afirmação, estamos a expressar a necessidade de manter a afirmação anterior face a uma ressalva, provinda da nova afirmação. O ‘isso é verdade mas’ surge, afinal, como uma reafirmação da ou uma concordância com a afirmação ‘É verdade que hoje está a chover em Lisboa’, pelo que a

palavra ‘verdade’ já tem de estar presente, afinal, na frase originária (mesmo que implicitamente).

A última dessas teorias de que falarei é o primitivismo (defendido, entre outros, por Davidson). Também se defende, tal como nas teorias deflacionistas, que, tradicionalmente, o discurso sobre a verdade peca por excesso: não há muito a dizer sobre a verdade. Mas, agora, a razão é outra: o termo ‘verdade’ não tem definição.

Portanto, é em vão que se procura definir corretamente ‘verdade’ porque uma tal definição não existe. O termo ‘verdade’ é um termo primitivo, sem significado: refere o que refere por si mesmo, autonomamente. Todas as teorias que procuram definir ‘verdade’ estão condenadas ao fracasso, por partirem de uma suposição errada, a de que há um significado a descobrir.

Esta parece constituir uma teoria do tipo “não entro no debate”. Os seus defensores mostram-se excessivamente impressionados pela quantidade de teorias da verdade “disponíveis no mercado” e pela (suposta) incapacidade de uma teoria “derrotar” as outras. É uma não-teoria da verdade (não chegando a ser, porém, contrariamente às teorias anteriores, uma teoria da não-verdade).

2.2. A relação entre verdade e normatividade

2.2.1. Ceticismo: uma visão unificada

a) Teoria Unificada de Segunda Ordem

Qual é a relação existente entre normatividade e verdade⁷⁵? Há verdade e falsidade no domínio normativo? Tem sentido dizer, por exemplo, que é verdade que é obrigatório respeitar as pessoas? Ou que é falsidade que se pode

⁷⁵ Estou a pensar em qualquer “tipo” de normas, quer sejam normas morais e jurídicas, quer sejam normas epistémicas e estéticas, etc..

matar pessoas? A haver verdade no domínio normativo, é uma verdade como as outras, por exemplo, como que por vezes as pessoas não são respeitadas ou que por vezes as pessoas são mortas ou, ainda, que hoje está a chover em Lisboa?

O problema da verdade no domínio normativo pode ser entendido como um problema da localização das normas⁷⁶. Onde estão as normas? Estão na realidade tal como as pessoas, as árvores e as mesas estão? Ou estão numa realidade que concorre com aquela na qual estão as pessoas, as árvores e as mesas? Ou somente existem na nossa mente⁷⁷?

⁷⁶ Estou a usar uma expressão emprestada de Frank Jackson:

“In this chapter and the next, I offer a solution to the location problem for ethics. I offer an account of how the ethical gets a place in the descriptive picture of what our world is like. By the descriptive picture, I mean the picture tellable in the terms that belong to the ‘is’ side of the famous ‘is–ought’ debate. By the time I have finished, you will have before you a schematic account of the meaning of ethical ascriptions and sentences in purely descriptive terms. In other words, I will be defending a version of what is often called definitional or analytical naturalism. However, I will call the doctrine analytical *descriptivism*. I want to avoid possible confusion with the separate question of how to find a place for the ethical in the picture of our world tellable in the terms of the natural or physical sciences. I do, though, briefly address the connection between descriptivism in ethics and a physicalist or naturalist metaphysics as the argument proceeds” (Jackson, 1998, p. 113)

⁷⁷ Max Scheler, em *O Formalismo na Ética e a Ética Material dos Valores* (no original, *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*), apresenta muito claramente o problema da localização:

“Nothing looks more paradoxical at a superficial glance than the assertion that there are such things as moral “facts” One is inclined to admit that there are astronomical, botanical, and chemical facts to which theories must “correspond” in some way or another. But what can “moral facts” be? (...) Looking at nature, I perceive stars, plants, animals, and bodies in various forms

À partida, há diferentes grupos de perguntas a responder em sede de Teoria Normativa de Segunda Ordem. E, também à partida, a pergunta pelo significado dos termos normativos é independente dessas perguntas, tal como a pergunta pelo significado de qualquer termo, em geral, é independente das perguntas acerca da existência de objetos. Por exemplo: perguntar pelo significado de ‘chuva’ é independente de perguntar se existe (se é concebível) ou não a chuva. Se existirem (forem concebíveis) objetos que preencham a descrição contida na definição de ‘chuva’, então, ao usarmos esta palavra, estaremos a referir-nos a eles. Mas, mesmo que não existam (não sejam concebíveis), ‘chuva’ continua a ter a mesma definição (e até a estar apta a referir tais objetos).

Porém, relativamente aos termos normativos, há especificidades.

A causa para o ceticismo universal é epistémica: pressupomos que existe o mundo exterior mas não conseguimos “sair de nós” para, na qualidade de observadores neutros, mostrar que ele existe efetivamente. Esta é a dificuldade em mostrar que, de facto, quando possuímos “representações”

of composition. Looking into myself, I perceive an ego, conation, willing, and sensations in a complex of interwoven manifolds. In a thinking fashion, I comprehend numbers, for instance, and many relations among them, in a sphere that can be called the being of ideal objects. But where can I find moral facts? Surely an ego or a willing can be good or evil, noble or base. But do I see this in the same manner as I see, in inner perception, the factors that lie in *willing*: conation, affirmation, the “it ought to be so,” and the sensations of muscular tension that always accompany these factors? And is it not the case that a law, an institution, even the order or disorder in my room— things, in other words, that do not occur at all in myself, and which cannot appear in inner perception— can be connected with predicates that refer to the moral, such as “just,” “unjust,” “orderly,” and “disorderly”? If I thus scrutinize the entire world, it seems that I find no “moral facts.” Indeed, in how many areas have “moral facts” been sought in the history of philosophy?” (Scheler, 1913, pp. 163 e 164)

mentais, conhecemos a realidade (que não nos limitamos a alucinar e a emitir juízos errados).

Mas a causa para o ceticismo no domínio normativo (um ceticismo regional) é diferente. Ela provém da própria dificuldade (e incapacidade histórica) em definir termos como ‘obrigatório’ e ‘proibido’. Se tem fracassado o projeto de reduzir a normatividade a alguma realidade já conhecida ou concebível, então o ceticismo relativamente à localização das normas surge naturalmente. Daí a unificação de problemas: o problema da localização expressa essa unificação de problemas meta-normativos. E, por isso, tem sentido falar, no domínio normativo, numa Teoria Unificada de Segunda Ordem.

Como afirma Shafer-Landau em *Moral Realism – A Defense*:

“There is a basic reason to think of the non-reductionist picture as the presumptively correct one: the signal failure of classical naturalists to plausibly defend any robust identity claims linking the fundamental moral properties with natural ones” (Shafer-Landau, 2003, p. 67)

Assim, dada a dificuldade (e a incapacidade) em responder logo à pergunta “O que é uma norma?”, surge a pergunta “realista”: “São concebíveis normas em si, objetivas?”. Se as normas não estão (não podem estar) onde estão as pessoas, as árvores e as mesas, então onde estarão? Não podemos abdicar de falar em obrigações e em proibições; mas onde estão elas?

Esta pergunta acerca da localização das normas pode sofrer uma extensão. É que, caso a pergunta “realista” também não tenha respostas insatisfatórias, surge a pergunta “cognitivista”: ‘Podemos sequer representar mentalmente normas?’. Se as normas não existem (não podem existir) na realidade, objetivamente, poderão, pelo menos, existir subjetivamente, enquanto “representações” mentais? Não existindo factos acerca de normas (factos normativos), poderão existir juízos acerca de normas (juízos normativos)?

Por isso, embora a pergunta pelo significado dos termos normativos continue a ser independente da pergunta pela existência de normas, não se encontra desligada desta, como acontece no ceticismo universal, pois é a não-resposta àquela primeira que gera o ceticismo regional no domínio normativo. Será porque não se consegue “encaixar” a normatividade numa qualquer parcela da realidade que se duvidará da própria existência (concebibilidade) da normatividade.

b) O esquema tradicional em Teoria Normativa de Segunda Ordem

Daí que pudesse parecer justificável o mapeamento das teses em debate em Teoria Normativa de Segunda Ordem num esquema unitário, que encontramos em qualquer introdução à Meta-Ética contemporânea. Quando centrada nas perguntas acerca da existência de normas (sem incluir, diretamente, a pergunta acerca do significado dos termos normativos), a discussão contemporânea em Teoria Normativa de Segunda Ordem pode ser traduzida no seguinte esquema:



Porém, não nos podemos esquecer que, embora haja relação entre os diversos debates em Teoria Normativa de Segunda Ordem, não deixamos de estar perante diferentes debates. Portanto, este mapeamento unitário é excessivo, tratando dois planos de discussão ou dois tipos de debate no mesmo plano. Como se observa, o plano respeitante à existência (concebibilidade) ou não de normas em si – debate entre realismo e não-realismo – está a ser abordado em simultâneo com o plano respeitante à existência (concebibilidade) de “representações” mentais de normas – debate entre cognitivismo e não-cognitivismo. E, curiosamente, são incorporadas, ainda, teses relativas à “natureza” das normas, como o mentalismo e o imperativismo (por vezes, incorretamente designados de ‘subjativismo’).

Podemos intuir no estabelecimento de um tal esquema unitário um pressuposto: o de que, quando se fala em ‘verdade’ no domínio normativo, ou em ‘proposição normativa verdadeira’, se está a falar da noção tradicional de ‘verdade’: a de que esta consiste na correspondência entre um juízo e um facto (objetivo). Um tal pressuposto acarreta duas consequências indesejáveis: i) a discussão em Teoria Normativa de Segunda Ordem assenta numa divergência epistémica de base, entre cognitivismo e não-cognitivismo; ii) teses metafísicas – realismo, naturalismo, não-naturalismo, etc. – são “forçadas” a subsumir-se numa tese de carácter epistémico.

Quanto a i), é provável que quem defenda que há verdade e falsidade no domínio normativo defenda, regra geral, que há juízos normativos, isto é, objetos mentais suscetíveis de avaliação no tocante à sua correspondência ou não-correspondência com a realidade objetiva. E também é provável que quem defenda que não há verdade e falsidade no domínio normativo defenda, regra geral, que não há juízos normativos (quando muito, pode haver crenças normativas, o que, dir-se-á, é diferente).

Quanto a ii), pressupõe-se, ao efetuar-se um mapeamento das várias teses suscetíveis de serem defendidas em Teoria Normativa de Segunda Ordem,

que quem defenda uma posição realista – existem factos normativos (objetivos)⁷⁸ – está, igualmente, a assumir uma posição cognitivista – existem juízos normativos. Não obstante, já se aceita, após o trabalho de Mackie (1977), que quem defenda uma posição não-realista – não existem factos normativos (objetivos) – não tem de rejeitar o cognitivismo – ainda assim, podem existir juízos normativos, que serão sempre falsos.

Tanto i) como ii) têm problemas. Por um lado, é possível abordar a pergunta “realista” sem entrar no debate que opõe cognitivismo a não-cognitivismo. A polémica existente entre naturalistas e não-naturalistas constitui um bom exemplo. Por outro lado, em geral, teses metafísicas têm de ser inequivocamente distinguidas de teses epistémicas, por tratarem problemas diferentes, por mais analogia que possa haver entre eles.

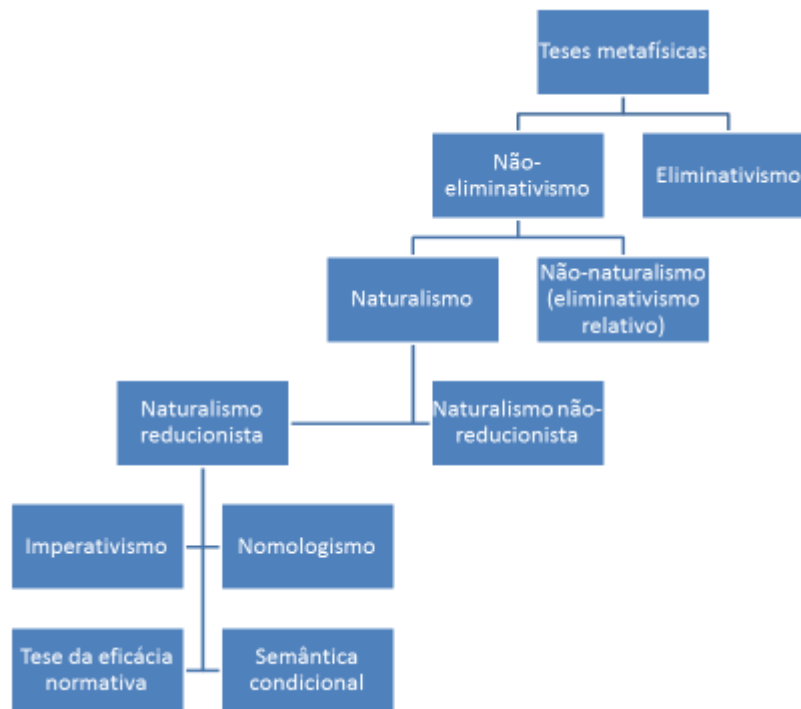
Esta cisão de problemas e debates torna-se clara se recuperarmos as duas noções de ‘proposição’ e de ‘verdade-correspondência’ apresentadas no ponto 2 deste Capítulo: consoante a noção de ‘verdade-correspondência’ adoptada, se em sentido metafísico ou em sentido epistémico, as diferentes questões em Teoria Normativa de Segunda Ordem emergem. A questão metafísica será: há proposições normativas sem proponente? Ou: há *verdade-facticidade* (correspondência entre proposições não-mentais e os factos) no domínio normativo? A questão epistémica será: há juízos normativos? Ou: há *verdade-conhecimento* (correspondência entre os juízos e o que acontece na realidade objectiva) no domínio normativo?

Se quisermos seguir o projeto de mapear todas as teses em disputa em Teoria Normativa de Segunda Ordem, no mínimo, deveremos fazê-lo em duas frentes: há que fazer o mapeamento relativo às teses metafísicas (quanto à relação entre verdade-facticidade e normatividade) e há que fazer um

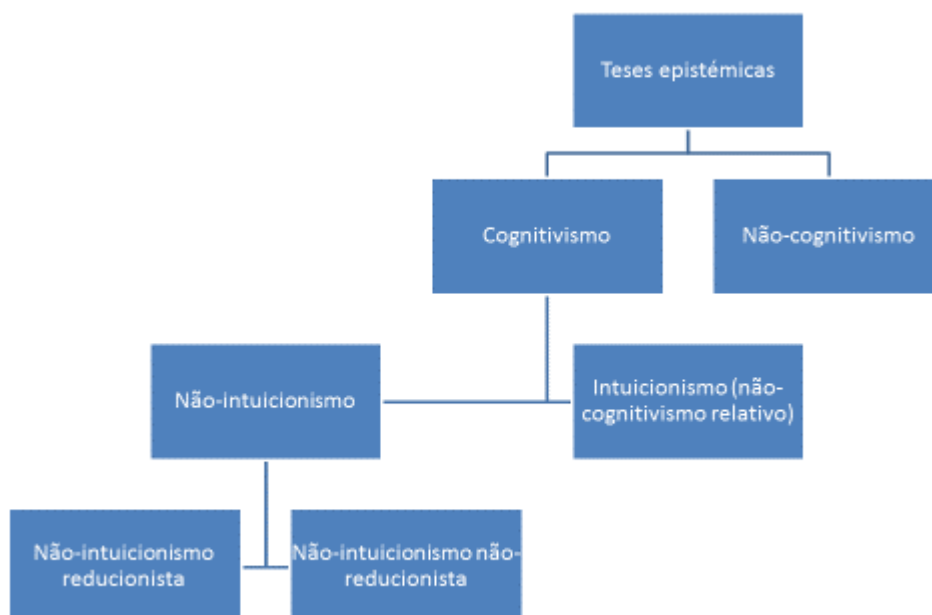
⁷⁸ Está a falar-se de ‘facto normativo’ no sentido de ‘norma que é facto’ e não de ‘facto que é norma’.

mapeamento relativo às teses epistêmicas (quanto à relação entre verdade-conhecimento e normatividade).

Sugiro, então, o seguinte mapeamento das teses metafísicas:



E o seguinte mapeamento das teses epistêmicas:



Quem defenda uma determinada tese metafísica não se encontra comprometido com a defesa da tese epistêmica equivalente e vice-versa: salvo o caso de outras teses adoptadas levarem a isso, não há comprometimento entre os dois grupos de teses.

c) Referência e referente dos termos normativos

Chegamos a um resultado idêntico se, em vez de falarmos em ‘verdade das proposições normativas’, falarmos em ‘referência dos termos normativos’ e se efetuarmos a distinção entre referência e referente. O que foi dito até agora na “linguagem” da verdade pode ser “traduzido” para a “linguagem” da referência.

Como disse no início, o problema do significado e o problema da referência constituem dois problemas diferentes e, por isso, a Teoria Normativa de Segunda Ordem (Meta-Teoria Normativa em sentido amplo) divide-se em Filosofia Normativa e Meta-Teoria Normativa em sentido estrito.

Porém, é possível unificar ambas as Teorias sob um ponto de vista: o ceticismo meta-normativo. Efetivamente, o problema da referência dos termos normativos surge dada a desconfiança quanto à possibilidade de se encontrar um significado para os termos normativos, desconfiança, esta, suscitada pela inadequação das teses tradicionais.

Assim, historicamente, começou-se por procurar uma solução para o problema de Filosofia Normativa do significado dos termos normativos. Mas as primeiras grandes teses avançadas não forneceram uma definição satisfatória para termos como ‘obrigatório’ e ‘proibido’. Estamos a falar de teses como a que identifica as normas com os mandamentos das pessoas – imperativismo ou teoria dos comandos – e a que identifica as normas com as leis da natureza – nomologismo normativo.

Se virmos nessa inadequação das teses tradicionais de Filosofia Normativa um indício de que há algo de errado com o conceito de norma, somos levados para uma atitude cética radical: as normas não existem realmente; ficamos só com os termos normativos. Como quem diz: os termos normativos não possuem referência, pelo que as normas existem na linguagem mas não existem na realidade (não passam de nomes).

Surgem, então, duas grandes teses, que refletem, ao nível normativo, a disputa tradicional em Metafísica que opõe realismo a nominalismo. De um lado, temos o *realismo* meta-normativo, apto a acolher as teses tradicionais quanto ao significado, de acordo com o qual os termos normativos possuem referência (por via dos estados mentais que expressam), pelo que as normas existem tanto na linguagem como na realidade. Do outro lado, temos o *nominalismo* meta-normativo, assente na atitude cética radical.

Há referência	Não há referência
Realismo	Nominalismo

É de notar que o nominalismo apontado é um nominalismo regional. Isto é: mesmo que o nominalismo universal – a realidade (em geral) não existe, pelo que todas as nossas palavras não passam disso, de palavras – seja falso, o nominalismo no domínio normativo terá razões autónomas para suster a sua alegação. Claro que se pode dar o caso de as normas não existirem realmente por nada existir realmente: mas isto é, somente, nominalismo geral.

Como se observa, o problema da identidade das normas – da sua redução a um tipo de entidade – adquire uma dimensão mais ampla, convertendo-se no problema da localização das normas. As normas podem não se identificar com um determinado tipo de entidade por não se localizarem na realidade extra-linguística mas, sim, somente, na linguagem. O problema da localização unifica o problema do significado e o problema da referência.

Mas muito do que se faz em Filosofia consiste em descobrir distinções subtis, que acabam por mudar os nossos quadros mentais. Ora, o desenvolvimento da Teoria Normativa de Segunda Ordem, perspetivada como uma Teoria Unificada, tem-se feito, de facto, à custa da apresentação de distinções subtis.

Uma delas consiste na distinção entre *referência* e *referente*. Esta distinção é importante porque, dir-se-á, pode existir um sem o outro. E, assim, há que distinguir as diferentes posições relativas à existência de referência das diferentes posições relativas à existência de referente.

Surge a hipótese de as normas existirem, não só na linguagem, mas, também, na mente, mesmo sem existirem na realidade: não só haverá palavras e frases normativas como haverá estados mentais com conteúdo normativo (como ideias normativas e crenças normativas), continuando a não existir normas reais. Mesmo sem referente, pode haver referência.

Os estados mentais e a linguagem que os expressa podem possuir referência, isto é, aptidão para referirem um objeto da realidade, sem possuírem efetivamente um referente (sem que a referência seja bem-sucedida). No seguimento da proposta de Mackie em *Ethics: Inventing Right and Wrong*, designarei a tese que defende que é isto que acontece com os estados mentais expressos pelas frases normativas (e com as mesmas) de ‘teoria do erro’.

De acordo com a teoria do erro, as normas existem na mente (há “representações” mentais de normas), e é isso que faz com que haja referência. Se os estados mentais expressos pela linguagem normativa não possuísem referência, então as normas não existiriam na mente e só existiriam na linguagem. Como se vê, é esta existência ou inexistência das normas enquanto correlatos subjetivos (“representantes” mentais) de normas que faz com que haja ou não referência.

Dada a distinção entre referência e referente, a dicotomia realismo-nominalismo mostra-se ser, então, uma falsa dicotomia. Não somos ou

realistas ou céticos radicais. Há, não apenas uma, mas duas distinções a fazer: como se disse, uma, quanto à referência, e, outra, quanto ao referente. A primeira opção *cognitivismo* a *não-cognitivismo*; a segunda opção *objetivismo* a *subjetivismo* (não-realismo)⁷⁹. As duas distinções cruzam-se, originando quatro teses diferentes.

⁷⁹ Este subjetivismo, enquanto tese meta-normativa, distingue-se do subjetivismo enquanto tese relativa à origem ou fonte do conhecimento normativo. Enquanto ali se diz que não existe objeto a que possa corresponder uma eventual “representação” mental de normas, aqui diz-se que essa “representação” tem origem no próprio sujeito e não no contacto com o objeto. Este subjetivismo não implica o primeiro (e, o que é o mesmo, o objetivismo meta-normativo não implica o objetivismo quanto à fonte): pode a fonte das “representações” mentais das normas ser subjetiva e, ainda assim, existirem objetivamente normas. A tese do processamento preditivo (ver Hohwy, 2014 e Clark, 2016), de acordo com a qual, e utilizando um *slogan*, conhecer é prever, vai ao encontro desta hipótese conjunta. Aliás, versões moderadas da mesma não dispensam um momento de confirmação (posterior à previsão), que implica contacto com o objeto. Já o subjetivismo meta-normativo implica o subjetivismo quanto à fonte (e, o que é o mesmo, o objetivismo quanto à fonte implica o objetivismo meta-normativo).

Também se pode conceber um meio-termo entre o objetivismo e o subjetivismo quanto à fonte. Numa determinada interpretação, é isso que Kelsen defende na *Teoria Pura do Direito*, dizendo o que Kant (supostamente) deveria ter dito relativamente ao domínio normativo. Já sabemos que, em Kant, há um desfasamento entre o domínio teórico e o domínio prático. No domínio teórico, o conhecimento das leis da natureza constitui uma síntese das estruturas *a priori* da razão (pura) com o material informativo que provém dos sentidos. Por analogia, algo semelhante deveria acontecer quanto ao conhecimento prático. Porém, Kant defende que, aqui, estamos perante uma exceção: o conhecimento da lei moral ocorre totalmente *a priori*. A forma da universalidade basta. Porquê? Porque uma ética que contenha elementos empíricos converte-se numa ética utilitarista: enquanto ética *a posteriori*, fundar-se-á em nexos causais (entre ação e resultado da ação), determinando imperativos hipotéticos (‘Faz *x* para obteres *y*!’). Ora, uma ética utilitarista é uma falsa ética, pois a moral só pode ser constituída por imperativos categóricos (‘Faz *x*!’). Só o dever incondicional constitui um verdadeiro dever. Consequentemente, apenas pela razão pura (prática) podemos aceder à lei moral. Esta ética puramente racional, suportada em

princípios *a priori*, é uma ética ignorante relativamente às relações causais que se dão na realidade e, como tal, é uma ética que se abstém de considerar o resultado da ação no cálculo do dever. É, portanto, uma ética que somente determina imperativos categóricos. Para Kant, a exigência de uma moral constituída por imperativos categóricos implica a adoção de uma ética totalmente fundada na razão.

A teoria normativo-jurídica de Kelsen (pelo menos, numa determinada interpretação) visa manter-se fiel aos princípios da *Crítica da Razão Pura* e aplicá-los, igualmente, ao domínio normativo. Também o conhecimento normativo constituirá uma síntese das estruturas normativas *a priori* da razão (pura) com o material empírico *a posteriori*: o conceito de normatividade já faz parte das nossas estruturas *a priori*, sendo a partir dele que interpretamos certas parcelas da realidade como normas, tal como interpretamos certas sucessões como nexos causais por subsunção no conceito de causalidade. Os juízos normativos são juízos sintéticos *a priori*. Mais especificamente, a *Grundnorm* é a condição de possibilidade (transcendental) do conhecimento normativo-jurídico, tal como as estruturas *a priori* são a condição de possibilidade do conhecimento em geral. Essas parcelas da realidade que interpretamos como normas (por subsunção no conceito de normatividade) são, usando terminologia de Kelsen, os atos de vontade com o sentido subjetivo de dever-ser. Há indícios na *Teoria Pura do Direito* de que esta é, pelo menos, uma interpretação possível:

“Na medida em que só através da pressuposição da norma fundamental se torna possível interpretar o sentido subjectivo do facto constituinte e dos factos postos de acordo com a Constituição como seu sentido objectivo, quer dizer, como normas objectivamente válidas, pode a norma fundamental, na sua descrição pela ciência jurídica – e se é lícito aplicar *per analogiam* um conceito da teoria do conhecimento de KANT –, ser designada como a condição lógico-transcendental desta interpretação. Assim como KANT pergunta: como é possível uma interpretação, alheia a toda a metafísica, dos factos dados aos nossos sentidos nas leis naturais formuladas pela ciência da natureza, a Teoria Pura do Direito pergunta: como é possível uma interpretação, não reconduzível a autoridades metajurídicas, como Deus ou a natureza, do sentido subjectivo de certos factos como um sistema de normas jurídicas objectivamente válidas descritíveis em proposições jurídicas? A resposta epistemológica (teorético-gnoseológica) da Teoria Pura do Direito é: sob a condição de pressupormos a norma fundamental (...)” (Kelsen, 1934, pp. 278 e 279)

Pode ser-se cognitivista e objetivista. É o *realismo em sentido estrito*. Por um lado, enquanto cognitivista, estar-se-á a defender que os estados mentais expressos pela linguagem normativa (e esta, por decorrência) possuem referência. Por outro lado, enquanto objetivista, estar-se-á a defender que, para além de referência, possuem mesmo referente: são acerca de algo que existe objetivamente ou fora da mente. De acordo com esta posição teórica, as normas, para além de existirem na linguagem, existem na mente e na realidade.

Pode ser-se cognitivista e subjetivista (não-realista). É a *teoria do erro* (ou cognitivismo não-realista). Por um lado, enquanto cognitivista, estar-se-á a defender que os estados mentais expressos pela linguagem normativa (e esta, por decorrência) possuem referência. Por outro lado, enquanto subjetivista, estar-se-á a defender que essa referência falha, não possuindo referente: são acerca de algo que não existe objetivamente ou fora da mente. De acordo com esta posição teórica, as normas, para além de existirem na linguagem, existem na mente mas não na realidade.

Pode ser-se não-cognitivista e objetivista. Designarei esta tese de '*realismo anômalo*'. Por um lado, enquanto não-cognitivista, estar-se-á a defender que os estados mentais expressos pela linguagem normativa (e esta, por decorrência) não possuem referência. Por outro lado, enquanto objetivista, estar-se-á a

Note-se que esta não é a única via neo-kantiana possível. Radbruch representa outro dos caminhos possíveis. Igualmente numa das interpretações do seu pensamento, dir-se-á que também Radbruch recuperou o modelo da *Crítica da Razão Pura* para o domínio normativo. Porém, no seguimento da crítica efetuada pelo chamado 'movimento da filosofia dos valores' à filosofia kantiana, rejeitou a identificação (ou associação) entre *a priori* e formalidade: há um *a priori* material, o *a priori* dos valores. Assim, para Radbruch, os valores constituem a condição de possibilidade (transcendental) do conhecimento normativo-jurídico ou, se quisermos, da própria validade ou obrigatoriedade das normas jurídicas. A "parte empírica" será constituída por aquilo que vulgarmente se designa de 'direito positivo': são as normas propriamente ditas, muito semelhantes aos atos de vontade kelsenianos.

defender que, não obstante isso, possuem referente: temos a situação estranha de não serem acerca de algo mas existir algo objetivamente ou fora da mente. De acordo com esta posição teórica, as normas, para além de existirem na linguagem, existem na realidade mas não na mente. Há traços kantianos nesta posição: assim como, em Kant, o númeno é incognoscível, embora exista, aqui, as normas são incognoscíveis, embora existam⁸⁰.

Por fim, pode ser-se não-cognitivista e subjetivista (não-realista). É o *nominalismo*. Por um lado, enquanto não-cognitivista, estar-se-á a defender que os estados mentais expressos pela linguagem normativa (e esta, por decorrência) não possuem referência. Por outro lado, enquanto subjetivista, estar-se-á a defender que, para além de não possuírem referência, também não possuem referente: não são acerca de coisa alguma nem existe algo objetivamente ou fora da mente. De acordo com esta posição teórica, as normas só existem na linguagem, não existindo tanto na mente como na realidade.

Eis um quadro com as quatro teses resultantes da combinação entre as teses relativas à referência e as teses relativas ao referente:

Referência/referente	Objetivismo	Subjetivismo (não-realismo)
Cognitivismo	Realismo em sentido estrito	Teoria do erro
Não-cognitivismo	Realismo anómalo	Nominalismo

Para além dos extremos – a posição clássica, encarnada pelo realismo em sentido estrito, e o ceticismo radical, encarnado pelo nominalismo –, temos, então, duas posições intermédias, que constituem um ceticismo moderado.

Segundo a teoria do erro, o juízo, por exemplo, de que o Luís deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas não pode corresponder a um dever

⁸⁰ Esta hipótese não tem sido tida em consideração pela literatura, pelo simples facto de se pressupor que o objetivismo implica o cognitivismo.

objetivo de o Luís o Luís ser sempre respeitoso com todas as pessoas por ausência deste (e de qualquer outro): é por isso que, mesmo “representando” mentalmente as normas, não as *podemos* localizar na realidade – há uma “incapacidade” externa (na própria realidade) de acolher normas.

Segundo o realismo anómalo, não conseguimos “representar” mentalmente que o Luís deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas, não obstante existir mesmo um tal dever (este é, de algum modo, incognoscível): é por isso que, mesmo existindo objetivamente normas, não as *conseguimos* localizar na realidade – há uma incapacidade interna de identificar normas⁸¹.

Sempre se pode negar que exista, inclusivamente, linguagem normativa. É o que faz, por exemplo, Holmes no campo das normas jurídicas: a palavra ‘direito’ não inclui no seu significado qualquer termo normativo. Como diz em *The Path of The Law*, “the prophecies of what the courts will do in fact, and nothing more pretentious, are what I mean by the law” (Holmes, 1897, p. 9). Nesta perspectiva, só abusivamente utilizamos linguagem normativa, emprestada da moral, no direito: “the law is full of phraseology drawn from morals, and by the mere force of language continually invites us to pass from one domain to the other without perceiving it” (*idem*).

Como se observa, Holmes baseia a sua tese na distinção entre moral e direito e na não-constatação dessa distinção pelos juristas:

“The law talks about rights, and duties, and malice, and intent, and negligence, and so forth, and nothing is easier, or, I may say, more

⁸¹ A situação descrita pelo realismo anómalo é a de uma ignorância congénita da realidade normativa (as normas existem na realidade mas não na mente) e a situação descrita pela teoria do erro é a de uma alucinação congénita da realidade normativa (as normas existem na mente mas não na realidade). Correspondem, no domínio normativo, às duas deformações da relação geral entre referência e referente, como quem diz, à negação da condicional ‘se há referente, então há referência’, no caso do realismo anómalo, e à negação da condicional ‘se há referência, então há referente’, no caso da teoria do erro.

common in legal reasoning, than to take these words in their moral sense, at some state of the argument, and so to drop into fallacy” (*idem*, p. 8)

2.2.2. Ceticismo moderado na “linguagem” da verdade

Ao “traduzir” para a linguagem da “referência” a cisão entre o debate metafísico e o debate epistémico, para além das teses em disputa no debate metafísico e as teses em disputa no debate epistémico, adiantei as teses resultantes das combinações entre umas e outras. Será útil, agora, regressar à “linguagem” da verdade e fazer uma “tradução” do que disse a esse respeito.

Como havia dito, consoante a noção de ‘verdade-correspondência’ adotada – em sentido metafísico ou em sentido epistémico –, temos diferentes questões em Teoria Normativa de segunda ordem.

Como respostas possíveis à questão metafísica, temos *não-eliminativismo* metafísico e *eliminativismo* metafísico (também conhecido por ‘nihilismo’): de acordo com a primeira posição, há verdade (a verdade-facticidade) e falsidade no domínio normativo; de acordo com a segunda posição, não há verdade (a verdade-facticidade) nem falsidade no domínio normativo⁸².

Na perspetiva da verdade-facticidade, defender que há proposições normativas (susceptibilidade de verdade e falsidade) equivale a defender que as normas (obrigações e proibições) são concebíveis, fazendo parte do

⁸² Respetivamente, não à normatividade, mas à bondade, caracteriza Putnam, em *Ethics Without Metaphysics*, o eliminativismo da seguinte maneira:

“Similarly, someone who says the following is an eliminationist – an eliminationist with respect to *good*: “I don’t say that good is pleasure, or even long-run pleasure, or the greatest pleasure of the greatest number over the longest time; there *isn’t such a thing*. Whenever we call anything good we *make the mistake* of supposing that there is such a property at all” (Putnam, 2004, p. 20)

“mobiário” da realidade, e defender que não há proposições normativas equivale a defender que as normas não são concebíveis, sendo excluídas da realidade (não há obrigações nem proibições). Sendo a verdade proposicional normativa a correspondência entre uma proposição (não-mental) normativa e um facto normativo, da parte da existência de proposições normativas, ou está tudo em ordem (não-eliminativismo), ou não está (eliminativismo).

Já como respostas possíveis à questão epistémica, temos *não-eliminativismo* epistémico e *eliminativismo* epistémico ou, novamente, *cognitivismo* e *não-cognitivismo*: de acordo com a primeira posição, há verdade (a verdade-conhecimento) e falsidade no domínio normativo; de acordo com a segunda posição, não há verdade (a verdade-conhecimento) nem falsidade no domínio normativo.

Na perspectiva da verdade-conhecimento, defender que há proposições normativas (susceptibilidade de verdade e falsidade) equivale a defender que temos capacidade para conhecer as normas (obrigações e proibições), fazendo essa capacidade parte do nosso aparelho cognitivo, e defender que não há proposições normativas equivale a defender que não temos capacidade para conhecer as normas, pelo que padecemos de uma insuficiência cognitiva no tocante às obrigações e proibições. Sendo a verdade proposicional normativa a correspondência entre um juízo normativo e um facto normativo (não-mental), da parte da emissão de juízos normativos, ou está tudo em ordem (cognitivismo), ou não está (não-cognitivismo).

Esta cisão contrasta com o mapeamento habitual: i) não temos uma discussão meta-normativa de base, entre cognitivismo e não-cognitivismo, mas duas; ii) fica em aberto a possibilidade de se ser realista sem se ser cognitivista.

Pode ser-se não-eliminativista e não-cognitivista: pode defender-se que, por exemplo, é metafisicamente verdadeiro que se deve respeitar as pessoas mas, por não termos um aparelho cognoscitivo que nos permita saber isso – somos

constitucionalmente ignorantes quanto às normas, não obstante estas fazerem parte da realidade –, tal não poderá ser epistemicamente verdadeiro.

Também se pode ser eliminativista e cognitivista: pode defender-se que não há tal coisa como, por exemplo, ser metafisicamente verdadeiro que se deve respeitar as pessoas mas, não obstante, porque podemos avançar com juízos como ‘deve-se respeitar as pessoas’, tal poderá ser epistemicamente verdadeiro. Melhor: nestes casos, os juízos normativos serão, sempre, falsos (em sentido epistémico, claro), porque não há factos normativos aos quais possam corresponder os juízos normativos – esta é a já famosa *teoria do erro*⁸³ avançada por Mackie.

Tradicionalmente, é-se não-eliminativista e cognitivista ou eliminativista e não-cognitivista: mas esta constitui uma falsa dualidade, pois há quatro possibilidades. Assumindo que as duas noções de ‘verdade-correspondência’ constituem, ambas, aceções legítimas daquela expressão, podemos ter, então, as seguintes combinações de teses relativas à possibilidade de haver verdade e falsidade no domínio normativo, que correspondem às vistas na linguagem” da referência:

Verdade epistémica/metafísica	Não-eliminativismo	Eliminativismo
Cognitívismo	Realismo em sentido estrito	Teoria do erro
Não-cognitívismo	Realismo anómalo	Nominalismo

Para o realismo clássico, há proposições como ‘É proibido matar pessoas’ tanto no sentido de haver proposições normativas sem proponente como no sentido de haver juízos normativos. Para o nominalismo, não há proposições como ‘É proibido matar pessoas’ tanto no sentido de não haver proposições normativas sem proponente como no sentido de não haver juízos normativos.

⁸³ Também poderia ser designada de ‘teoria do acerto cognitivo impossível’.

Para o realismo anómalo, há proposições como ‘É proibido matar pessoas’ mas só no sentido de haver proposições normativas sem proponente, não no sentido de haver juízos normativos. Para a teoria do erro, há proposições como ‘É proibido matar pessoas’, não no sentido de haver proposições normativas sem proponente, mas só no sentido de haver juízos normativos⁸⁴.

2.2.3. A visão ortodoxa de ‘verdade’ em sede de Teoria Normativa de Segunda Ordem

Como foi dito, regra geral, a Teoria Normativa de Segunda Ordem tem sido levada a cabo sob o pressuposto de que, quando se fala em ‘verdade’ no domínio normativo, ou em ‘proposição normativa verdadeira’, se está a falar da noção tradicional de ‘verdade’: esta consiste na correspondência entre um juízo e um facto (objetivo). De uma maneira geral, em qualquer discussão filosófica, se nada se disser em contrário, é a noção de ‘verdade-correspondência’ tradicional a que está a ser assumida.

Antes de mais, para a Teoria Normativa de Segunda Ordem, a noção de ‘verdade’ relevante é de ‘verdade proposicional’: as questões elencadas no Capítulo 1 colocam-se, antes de mais, relativamente a proposições: há

⁸⁴ Há juízos normativos sem factos normativos. É de notar que a teoria do erro não é relativista: para aquela, todas as proposições normativas (incluindo proposições contraditórias) são falsas; para o relativismo, todas as proposições normativas (incluindo proposições contraditórias) são simultaneamente verdadeiras e falsas.

é obrigatório p e é permitido não- p : não podem ambas as proposições ser falsas, uma delas tem de ser verdadeira; mas não é objeção teoria do erro, esta fala de correspondência com a realidade, esta nunca existe no caso das normas porque não existe realidade normativa; está a falar de verdade-conhecimento; isto será objeção à noção de verdade-conhecimento, então

proposições normativas? Se sim, são proposições “normais”? As proposições serão, então, os portadores de verdade no domínio normativo.

Ficam de lado, então, as noções de ‘verdade ontológica’ e de ‘verdade normativa’. Relembro que esta última noção é distinta da noção de verdade no domínio normativo, que também pode ser designada de ‘verdade normativa’ (embora com um significado diferente). A verdade normativa de que se falou no ponto 2.1.1 tem como portador ações (em sentido amplo) e não proposições.

Esta observação também é importante. Como foi visto, podemos reduzir tanto a verdade ontológica como a verdade normativa à noção de ‘verdade-correspondência’. Porém, não se trata da verdade-correspondência que releva em Teoria Normativa de Segunda Ordem, pois esta é a que tem proposições por portadores.

Dentro da noção ampla de ‘verdade proposicional’, o debate tem sido feito com recurso à noção de ‘verdade-correspondência’, e entendida esta no sentido tradicional, isto é, no sentido epistémico. Desta feita, qualquer versão da teoria da coerência ou de outra teoria da verdade fica colocada de lado: a verdade é entendida como a correspondência entre juízos e factos objetivos.

A razão para a adoção da noção de ‘verdade-correspondência’ pode ser de dois tipos: i) ou se segue uma motivação geral para se eleger essa noção como a aplicável para qualquer domínio; ii) ou se considera desde logo que uma tal noção se aplica perfeitamente bem ao domínio normativo. Porém, pode haver uma cisão: pode considerar-se existirem razões para ser adotada a noção de ‘verdade-correspondência’ em geral mas justificar-se que, no domínio normativo, seja adotada uma noção diferente, dadas as especificidades deste domínio. Por exemplo, de modo a cobrir estas especificidades e a assegurar a concebibilidade de verdade e falsidade no domínio normativo, poder-se-á defender que a noção que releva em Teoria Normativa de Segunda Ordem, e só aqui, é a dada pela teoria da coerência.

Mas não é isso que acontece. E bem, no meu entender: há que manter a unidade da noção de ‘verdade’ e não fragmentá-la em função de problemas regionais que possam surgir relativamente à sua aplicação. Esta solução particularista afigura-se como uma solução *ad hoc*, que, mais do que resolver esses problemas, evita-os.

Porém, entendo que a noção de ‘verdade-correspondência’ tradicional não é a que deve ser adotada. Aliás, entendo que a noção de ‘verdade-correspondência’, qualquer que seja a sua versão, não é a que deve ser adotada. Lembrando, há, dentro da noção ampla de ‘verdade-correspondência’, duas noções distintas: i) a noção de ‘verdade-correspondência’ em sentido metafísico (ou verdade-facticidade), a que dispensa a referência a sujeitos na definição de ‘verdade-correspondência’ – na perspectiva da verdade-facticidade, a correspondência dá-se entre proposições não-mentais e os factos; ii) a noção de ‘verdade-correspondência’ em sentido epistémico (ou verdade-conhecimento), a que, tradicionalmente, tem sido exclusivamente considerada como constituindo a definição de ‘verdade-correspondência’ – na perspectiva da verdade-conhecimento, a correspondência dá-se entre os juízos e o que acontece na realidade objectiva, isto é, os factos objectivamente considerados.

Desde logo, entendo que a noção epistémica não é a que deve ser adotada porque considero que as razões avançadas por Bolzano e Austin para a defesa de uma noção metafísica de ‘proposição’ e, conseqüentemente, de ‘verdade’ são bastante (demasiado) fortes. Recuperando essas razões, elas são duas.

A primeira é esta. Se não emitirmos um juízo sobre a realidade mas ele surgir-nos na mente como uma hipótese, já estaremos a “representar” alguma coisa, mesmo que não seja um facto. Este ‘alguma coisa’ é uma proposição, que não é a própria hipótese mental. Esta referência mantém-se mesmo que se emita um juízo e este não corresponda à realidade, isto é, quando não há um facto a que o juízo se possa referir. Por exemplo, se *a* pensa na hipótese de

hoje estar a chover em Lisboa, *a* está a pensar na proposição ‘hoje está a chover em Lisboa’. Se *a* acaba mesmo por julgar que hoje está a chover em Lisboa (porque, por exemplo, saiu à rua e viu o chão molhado), ainda que este juízo não corresponda a um facto (ao facto de hoje estar a chover em Lisboa), aquela primeira referência não se perdeu.

A segunda razão prende-se com o facto de a própria referência dos juízos ser a verdade: se um juízo corresponde à realidade, então é um juízo sobre uma verdade. A verdade não pode constituir a relação de correspondência (entre o juízo e a verdade). Por exemplo, se *a* julga que hoje está a chover em Lisboa, então *a* julga que é verdade que hoje está a chover em Lisboa.

Mas então não são os *factos*, e não a verdade, aquilo a que correspondem ou não os juízos? A correspondência não se dá entre um juízo e um facto objetivo? Isto não constitui um contra-exemplo à segunda das razões apontadas? A minha resposta às duas primeiras perguntas é afirmativa e à última é negativa: quando *a* julga que é verdade que hoje está a chover em Lisboa, *a* julga que a proposição ‘hoje está a chover em Lisboa’ é verdadeira; e isto é exatamente o mesmo que *a* julgar que, de facto, hoje está a chover em Lisboa.

Portanto, entendo que ser uma proposição verdadeira é ser um facto. Os factos não vêm antes da verdade: resultam da verdade. Como referi atrás, entendo que a verdade não consiste numa comparação “estática” entre proposição e facto (numa relação), sendo isso a confirmação (da verdade da proposição). A verdade é um processo, o processo de atualização, que parte das proposições e acaba nos factos.

Gostaria de estabelecer uma analogia com o que se passa nas relações entre indivíduo, existência e existente. Diria que a verdade está para as proposições como a existência está para os indivíduos – tal como os indivíduos existem ou não existem, as proposições são verdadeiras ou falsas – e que está para os

factos como a existência está para os existentes – tal como os indivíduos que existem são os existentes, as proposições verdadeiras são os factos.

Portanto, adiro à noção bolziana de ‘proposição’, que é uma noção metafísica e que implica que também a verdade seja uma noção metafísica, mas não adiro à noção metafísica de ‘verdade-correspondência’. De acordo com o meu entendimento, há que falar em ‘verdade’ enquanto processo que tem como ponto de partida proposições e como ponto de chegada factos. As proposições verdadeiras devem ser vistas, na perspetiva da existência, como estados de coisas existentes e as falsas como estados de coisas inexistentes.

A correspondência é a correspondência com a verdade; a própria correspondência não é a verdade. A verdade é anterior e independente da correspondência. É, aliás, um dos *relata* da relação de correspondência, sendo o outro a proposição.

É este o entendimento doravante seguido nesta dissertação: a verdade-facticidade, ou a verdade em sentido metafísico, consiste num tal processo, que, diria, é um processo de atualização de potências. Relativamente a algumas ocorrências da palavra ‘verdade’ e outras da mesma família, deverá ser irrelevante a noção de ‘verdade’ adotada. Quando tal não for irrelevante, será a noção apresentada a que estará a ser seguida, salvo afirmação em contrário. Adicionalmente, espero que a eventual inexistência de qualquer tensão entre o uso da palavra ‘verdade’ no contexto em questão e a interpretação dada à mesma constitua mais um fator a favor da correção da noção adotada.

Secção 2

Ceticismo em Teoria Normativa de Segunda Ordem

Capítulo 3

Mapeamento do ceticismo meta-normativo

1. O mapeamento metafísico

1.1. Eliminativismo radical

1.1.1. Holmes

a) Só há previsões das decisões dos tribunais

Passaria, agora, a concretizar o conjunto de teses ao qual darei a designação de ‘ceticismo meta-normativo’.

O ponto de partida de qualquer posição cética em Teoria Normativa de Segunda Ordem é a aceitação da verdade das seguintes condicionais: i) se os termos normativos possuem significado, então não há razões para se ser cético quanto à existência (concebibilidade) de normas (de verdades/falsidades acerca de normas)⁸⁵; ii) se os termos normativos não possuem significado, então há razões para se ser cético quanto à existência (concebibilidade) de normas (de verdades/falsidades acerca de normas)⁸⁶. O ceticismo meta-normativo foca-se nesta segunda condicional, dando como certo que os termos normativos não possuem significado.

Com base na cisão, efetuada na Secção 1, entre o problema de saber se há factos normativos (se há verdade em sentido metafísico, agora entendida nos termos delineados no ponto 2.2.3 do Capítulo anterior) e o problema de saber se há juízos normativos (se há verdade em sentido epistémico), distinguiria entre um ceticismo metafísico e um ceticismo epistémico, embora sempre

⁸⁵ Por contraposição, se há razões para se ser cético quanto à existência (concebibilidade) de normas (de verdades/falsidades acerca de normas), então (infere-se) os termos normativos não possuem significado.

⁸⁶ Por contraposição, se não há razões para se ser cético quanto à existência (concebibilidade) de normas (de verdades/falsidades acerca de normas), então (infere-se) os termos normativos possuem significado.

tendo em atenção o caráter unificado da abordagem cética em Teoria Normativa de Segunda Ordem.

Como respostas possíveis à questão metafísica, temos, desde logo, *não-eliminativismo* e *eliminativismo*: de acordo com a primeira posição, há verdade (a verdade-facticidade) e falsidade no domínio normativo; de acordo com a segunda posição, não há verdade (a verdade-facticidade) nem falsidade no domínio normativo.

Como quem diz: para o não-eliminativismo, há proposições como ‘É proibido matar pessoas’, no sentido de haver proposições normativas sem proponente, que são verdadeiras ou falsas; para o eliminativismo, não há proposições como ‘É proibido matar pessoas’, no sentido de não haver proposições normativas sem proponente, pelo que não há algo que possa ser verdadeiro ou falso.

É de notar que a defesa de uma qualquer tese deflacionista somente para o domínio normativo não é a defesa do eliminativismo: ali, não há verdades normativas nem falsidades normativas (por não ser concebível tanto a verdade como a falsidade) mas continua a haver factos normativos; aqui, estes não são, sequer, concebíveis. Uma coisa é atacar o conceito de verdade, nomeadamente, respeitante a normas; outra coisa é atacar o conceito de norma: o deflacionismo permite que haja normatividade, o eliminativismo não.

Encontramos um exemplo de ceticismo extremo relativamente à existência real de normas (no caso, jurídicas) em *The Path of The Law* de Holmes: como já foi dito, “the prophecies of what the courts will do in fact, and nothing more pretentious, are what I mean by the law” (Holmes, 1897, p. 9).

Antes de mais, uma tal tese parece ser totalmente adequada aos sistemas jurídicos de raiz anglo-saxónica, que consagram a regra do precedente, e totalmente inadequada aos sistemas jurídicos que, como o português, consagram padrões gerais e abstratos prévios. Efetivamente, e por mais que a

letra de artigos como o artigo 131.º do atual código penal induza em erro – ‘Quem matar outra pessoa é punido com pena de prisão de 8 a 16 anos’ –, não estamos perante uma previsão de carácter sociológico (uma “lei” sociológica de acordo com a qual, se uma pessoa matar outra pessoa, é muito provável que seja presa⁸⁷): o intuito subjacente a artigos como o 131.º é o de regular as relações sociais, não de as descrever⁸⁸. Agora, se, *verdadeiramente*, aí se encontra consagrada uma norma, esta é outra questão.

Ainda assim, podemos ter duas visões “holmesianas” diferentes dos artigos (semelhantes ao 131.º) contidos no código penal, que correspondem a duas versões do chamado ‘realismo americano’⁸⁹:

⁸⁷ Suponhamos que existe uma relação estatística forte entre matar e ser preso. Por indução, inferir-se-á que, no futuro, tal relação se manterá: ‘Quem matar outra pessoa é punido com pena de prisão de 8 a 16 anos’ apenas relacionará antecedente (homicídio) e consequente (pena de prisão) num nexo semelhante aos nexos causais.

⁸⁸ Certamente que é possível uma análise sociológica desse género. Mas ela constará de revistas da especialidade, não do código penal.

⁸⁹ O termo ‘realismo’ está a ser usado com outro sentido daquele que foi usado quando se opôs o realismo ao não-realismo. O realismo americano não constitui uma tese relativa à objetividade ou subjetividade das normas; constitui uma tese relativa à definição de Direito, nomeadamente, relativamente à integração ou não da noção de ‘norma’ numa tal definição. São escassos os autores (por exemplo, Dennis Patterson em *Law and Truth*) que utilizam o termo ‘realismo jurídico’ para designar uma tese relativa à existência objetiva de normas.

É de notar que esta caracterização não é extensível ao chamado ‘realismo escandinavo’, como o de Ross (1968), que aceita a concebibilidade de normas (jurídicas) mas reduzindo-as à sua eficácia. Como já advertiu Eugenio Bulygin em *Alf Ross y el Realismo Escandinavo*, embora se fale em ‘realismo jurídico’ como um conjunto unitário de teses, nomeadamente, para abranger o realismo americano e o realismo escandinavo, são poucos os pontos em comum entre as várias teses ditas realistas. Porventura, poder-se-á avançar com o próprio critério da eficácia: o realismo jurídico caracteriza-se por nele se defender que o Direito é idêntico aos estados de coisas que consideraríamos ser a sua eficácia – a atividade dos juízes, funcionários dos tribunais, polícia, administração pública, dos próprios cidadãos, etc.. Para o realismo escandinavo (e vamos supor que aqui há homogeneidade de posições),

- 1) aí estão consagradas normas mas o direito não é constituído por normas; logo, o que se encontra consagrado no código penal não é direito – o direito será a atividade realizada em torno dessas normas (que terão natureza, porventura, política), como a dos juízes, funcionários dos tribunais, polícia, administração pública, dos próprios cidadãos, etc.⁹⁰
- 2) aí está consagrado direito mas o direito não é constituído por normas; logo, o que se encontra consagrado no código penal não são normas – o direito será, entrando no espírito de Holmes, uma previsão do que os tribunais irão decidir e do que vai efetivamente acontecer no seguimento dessas decisões

b) Objeções

o Direito é a “sua” eficácia e o Direito é um conjunto de normas; para os realistas americanos, o Direito é a “sua” eficácia e não é um conjunto de normas. Porém, ainda assim, esta caracterização não abrange a tese de Holmes.

⁹⁰ Esta é a via que está dentro do “espírito” do realismo de Jerome Frank, exposto, nomeadamente, na sua obra *Law and Modern Mind*. Veja-se, especialmente, o Capítulo V (*Legal Realism*):

“We may now venture a rough definition of law from the point of view of the average man: For any particular lay person, the law, with respect to any particular set of facts, is a decision of a court with respect to those facts so far as that decision affects that particular person. Until a court has passed on those facts no law on that subject is yet in existence. Prior to such a decision, the only law available is the opinion of lawyers as to the law relating to that person and to those facts. Such opinion is not actually law but only a guess as to what a court will decide.

Law, then, as to any given situation is either (a) actual law, i.e., a specific past decision, as to that situation,¹ or (b) probable law, i.e., a guess as to a specific future decision.” (Frank, 1930, p. 46)

Hart, em *O Conceito de Direito*, opôs-se ao entendimento de que o direito são as previsões das decisões dos tribunais com base no seguinte argumento: os juízes (em geral, todos os atores jurídicos) pressupõem o próprio direito como critério de decisão, pelo que não pode ser o direito a previsão dessas decisões. Como diz:

“Não se pode pôr em dúvida que, em qualquer caso, em relação a certos domínios da conduta num Estado moderno, os indivíduos efectivamente mostram toda uma série de condutas e atitudes que designámos como o ponto de vista interno. O direito funciona nas vidas deles, não meramente como hábitos ou como base de predições de decisões dos tribunais ou de acções de outras autoridades, mas como padrões jurídicos de comportamento aceites. Quer dizer, não só fazem com regularidade tolerável o que o direito lhes exige, mas encaram-no como um padrão de conduta jurídico, referem-se a ele quando criticam os outros ou quando justificam exigências e quando admitem as crítica e exigências feitas por outros” (Hart, 1961, p. 151)

Mais especificamente, relativamente às decisões dos juízes, Hart afirma que:

“(...) o juiz, ao punir, toma a regra como seu *guia* e a violação da regra como a *razão* e *justificação* para punir o autor da violação. Ele não considera a regra como uma afirmação de que ele outros previsivelmente punirão os desvios, embora um espectador pudesse considerar a regra precisamente dessa maneira” (*idem*, p. 15)

Portanto, não será verdade que o direito determina que os tribunais vão decidir x (no caso de acontecer y) porque os tribunais assim têm decidido. É verdade, sim, que os tribunais decidem x (no caso de acontecer y) porque o

direito isso determinou⁹¹. Hart dirá que Holmes, na clarificação do que seja o direito, se está a situar, somente, no ponto de vista externo, o de um mero observador de regularidades sociais, quando há que adotar o ponto de vista interno, o do participante nos comportamentos que se guiam pelo direito:

“O que o ponto de vista externo, que se limita a regularidades observáveis de comportamento, não consegue reproduzir é o modo pelo qual as regras funcionam como regras relativamente às vidas daqueles que são normalmente a maioria das sociedades. Estes são os funcionários, os juristas ou as pessoas particulares que as usam, em situações sucessivas, como guias de conduta da vida social (...). Para eles, a violação da regra não é apenas uma base para a predição de que se seguirá uma reacção hostil, mas uma *razão* para a hostilidade” (Hart, 1961, p. 100)

As fragilidades da posição de Holmes tornam-se ainda mais evidentes se pensarmos que i) o direito a que os tribunais se encontram diretamente vinculados é o de normas como a obrigação de decidir de acordo com o direito e que ii) as decisões dos juízes são, por sua vez, normas para os funcionários judiciais.

⁹¹ No entanto, num certo sentido de ‘o direito determina que os tribunais vão decidir x (no caso de acontecer y) porque os tribunais assim têm decidido’, isto pode ser verdade.

Há duas interpretações a dar a uma tal frase. Por um lado, uma “lei” sociológica como ‘quem matar outra pessoa é punido com pena de prisão de 8 a 16 anos’ pode ser induzida a partir da observação de factos (sociais). Holmes defende que as leis jurídicas reduzem-se a “leis” sociológicas como essa. Mas isto não é o mesmo que defender que os (certos) factos sociais são uma fonte de normas para os tribunais: aqui, estar-se-á a falar da regra do precedente. Por isso, em rigor, a tese de Holmes não é uma defesa da regra do precedente.

Interpretando ‘o direito determina que os tribunais vão decidir x (no caso de acontecer y) porque os tribunais assim têm decidido’ no sentido de ‘o direito não passa de uma “lei” sociológica acerca das decisões dos tribunais’, tal será falso. Mas interpretando como ‘os tribunais devem decidir com base em decisões anteriores’, tal poderá ser verdadeiro.

Relativamente a i), se Holmes estiver certo, então, em vez de um dever, estamos perante uma previsão, a de que os tribunais irão decidir de acordo com o direito. Aqui, torna-se por demais pertinente a objeção efetuada por Hart: um tal “dispositivo” (chamemos-lhe assim) não visa, somente, informar os juízes de uma “lei” sociológica; ele serve como padrão de decisão⁹².

Relativamente a ii), estando Holmes certo, estaremos perante a previsão de que os funcionários judiciais atuarão em conformidade com (executarão) as decisões dos juízes. A objeção de Hart regressa: os funcionários judiciais estão encarregues de zelar para que as decisões dos juízes sejam executadas, pelo que não se limitam a ser informados de uma eventual “lei” sociológica acerca dos hábitos internos do funcionamento dos tribunais.

Porém, Holmes não nega que haja critérios normativos envolvidos nas decisões dos juízes (em geral, dos atores jurídicos): são critérios morais – o juiz decide de acordo com a sua consciência. Mesmo que o juiz consiga decidir livre de condicionalismos psicológicos e sociais, os únicos critérios normativos ao seu alcance são os da sua consciência moral.

Mas a objeção efetuada por Hart é uma boa objeção se constituir uma objeção ao eliminativismo em geral e não só ao eliminativismo no domínio jurídico. De facto, Hart, nesta perspetiva, estará a arguir que o juiz, para decidir, precisa de critérios normativos, isto é, de normas, qualquer que seja o “tipo” de norma. Quanto a este argumento contra o eliminativismo universal, Holmes, enquanto eliminativista regional, não oferecerá qualquer resistência⁹³.

⁹² É verdade que a informação acerca das decisões habituais dos tribunais é útil para quem venha a ser afetado por decisões futuras. As partes num litígio, por exemplo, procurarão informar-se acerca das decisões passadas em casos semelhantes de modo a prepararem-se para a sua causa. Mas a fonte dessa informação não é a fonte do dever de julgar de acordo com o direito que é dirigido aos juízes. Por isso, uma tal verdade não é incompatível com a falsidade de que o “dispositivo” de decidir de acordo com o direito constitui uma previsão.

⁹³ Hart apresenta, ainda, outra objeção: nem todas as normas jurídicas podem ser meras previsões das decisões dos juízes porque a autoridade destes funda-se em normas (normas

1.1.2. Foucault: o problema da justificação das penas

Também em *Vigiar e Punir (Surveiller et Punir: Naissance de la Prison*, no original), de Foucault, encontramos uma tese eliminativista. Tal como Holmes, Foucault restringe a sua tese às normas jurídicas; e, dentro destas, restringe-se às normas penais. Porém, ela é extensível às normas jurídicas primárias, pois a *ratio* é a mesma. E creio que é ainda extensível às normas morais, se bem que, neste caso, a analogia seja menos imediata.

Foucault vai incidir sobre um tema que tem grande tradição no domínio jurídico, o da justificação das penas. Aqui, julgo ser útil recuperar algo do que foi dito acerca da noção de ‘fundamento’ no domínio normativo, pois o termo ‘justificação’, quando se fala em ‘justificação das penas’, tem esse sentido.

Tanto na explicação em sentido estrito como na justificação procura-se o “porquê” das coisas. E por “porquê” deve entender-se a razão de ser, o sentido ou o fundamento. Em ambos os casos, racionaliza-se, interpreta-se ou fundamenta-se a realidade: esta torna-se inteligível, clarificada, suscetível de ser entendida ou compreendida.

A explicação em sentido estrito constitui o “porquê” dos factos. Estes são o ponto de partida da explicação, na qualidade de realidade constatada: constata-se factos para, depois, os explicar. A justificação constitui o “porquê” de os factos serem bons ou corretos. Aqui, assume-se que uma tal qualificação (ser bom ou correto) acompanha os factos constatados (é esta, aliás, a constatação) e procura-se a razão para uma tal qualificação.

secundárias de competência). Mas como o próprio admite, teses como as de Holmes incidem sobre as normas primárias de dever: é a noção de obrigatoriedade (jurídica) que se encontra em questão. Holmes não pretende abranger na sua teoria a “natureza” das tais normas de atribuição de competência.

No seguimento, uma coisa é explicar os factos que são tidos por sanções ou penas e outra coisa é justificar o próprio bem ou a correção desses factos. Em ambos os casos, o pressuposto é o de que há sanções, isto é, que são concebíveis factos que constituem reações justificadas a outros factos. Este constitui um primeiro nível da investigação que tem por objeto a justificação das sanções (penas).

Há um segundo nível: o de saber se a justificação a procurar é uma justificação do tipo deontologista ou do tipo consequencialista. Este é o problema tradicional dos fins das penas: para que servem as penas? Que fim se prossegue com a aplicação de uma pena?

De acordo com a perspectiva consequencialista, a justificação é encontrada prospectivamente: uma sanção encontra-se justificada ou não (é correta ou incorreta) em função dos seus efeitos (das suas consequências). Dependendo de as consequências da sanção serem boas ou más, benéficas ou prejudiciais, deve sancionar-se ou não o agente que cometeu o ilícito.

As teses consequencialistas dividem-se em dois subgrupos: as teses da prevenção; as teses do remédio. No primeiro caso, a sanção, defende-se, visa prevenir a prática de um novo mal (nova ocorrência de ilícitos); no segundo caso, a sanção, defende-se, visa remediar o mal praticado (os ilícitos já ocorridos). Na perspectiva da prevenção, a sanção serve evitar um novo estado de coisas errado, nomeadamente, quando o risco de o mesmo existir é elevado. Na perspectiva do remédio, a sanção serve para reverter o estado de coisas errado, de maneira a que tudo seja como se o ilícito não se tivesse verificado. Se a reversão não for possível, visa-se a reparação. Melhor: defende-se que deve ser reconstituído o estado de coisas que existiria caso o ilícito não tivesse ocorrido. Apoia-se, portanto, numa situação contra-factual.

Relativamente à tese da prevenção, há novas divisões. Isto, porque, logo à partida, pode evitar-se que alguém faça um mal através de estímulos positivos ou através de estímulos negativos. Teremos, então, teses da prevenção

positiva (por exemplo, trabalho a favor da comunidade, de maneira a valorizá-la e, conseqüentemente, a motivar o agente para a respeitar) e teses da prevenção negativa (por exemplo, experimentar algum sofrimento que desmotive o agente de agir de reincidir)⁹⁴.

É de notar que pode pretender-se que o efeito preventivo se dê noutros potenciais agentes que não aquele que sofre a sanção (que pode nem sequer constituir um perigo). É neste sentido que se distingue, usualmente, a prevenção particular (dirigida àquele que sofre a sanção) da prevenção geral (dirigida a terceiros).

De acordo com a perspectiva deontologista, a sanção não deve ser aplicada em função de finalidades ulteriores. Assim, independentemente de as conseqüências da sanção serem boas ou más, benéficas ou prejudiciais, deve sancionar-se o agente que cometeu o ilícito. Trata-se da sanção pela sanção, da pena que se basta a si mesma: a pena é intrinsecamente boa ou correta.

Como é que se justifica deontologicamente uma sanção? Retrospectivamente: é a própria ilicitude do facto que produz o dever de punir. O facto ilícito não se limita a ser o objeto a que respeita a reação sancionatória: passa a ser, também, a própria razão de ser para uma tal reação. Desta maneira, o *justificans* deixa de estar nos fins das penas, como é apanágio do consequencialismo, para estar nas “causas” das penas. O que justifica a punição é o princípio de justiça.

Há várias teorias deontologistas. A tradicional é a retributivista: a sanção tem de refletir no agente o mal ou o ilícito por este cometido. A sanção será a

⁹⁴ A sanção surge como um caso de aliciamento ou de coação: o potencial agente é constringido à correção através da expectativa nele criada da produção de um bem ou da produção de um mal. Mas pode defender-se vias mais diretas de prevenção: ou por afetação direta da personalidade e da vontade (e não por mediação da motivação), nomeadamente, através de mecanismos de intervenção neuronal, ou por afetação da possibilidade objetiva de ação, nomeadamente, através da reclusão, do banimento ou de recursos semelhantes.

retribuição do mal praticado. A sanção tem de ser equivalente, no seu conteúdo, ao facto ilícito: o que o agente fez, deve receber de volta. Outras teorias, como a da pena como censura comunicativa, defendida por autores como Klaus Günther (2014) e Antony Duff (2005, 2015), também são deontologistas⁹⁵.

A discussão na qual julgo que Foucault se coloca situa-se a um nível ainda mais fundamental face aos atrás referidos: procura-se saber se existem realmente (se são concebíveis) sanções ou, se se preferir, normas sancionatórias. Poder-se-á julgar, numa leitura apressada, que Foucault procura a explicação dos factos que são tidos por penas, não a sua justificação. Como diz o próprio, o autor pretende:

“(…) analisar os métodos punitivos não como simples consequências de regras de direito ou como indicadores de estruturas sociais; mas como técnicas que têm sua especificidade no campo mais vasto dos outros processos de poder; adoptar em relação aos castigos a perspectiva da tática política; (...) colocar a tecnologia do poder no princípio tanto da humanização da penalidade quanto do conhecimento do homem” (Foucault, 1975, p. 27)

“(…) estudá-los [aos sistemas punitivos concretos] como fenómenos sociais que não podem ser explicados unicamente pela armadura jurídica da sociedade nem por suas opções éticas fundamentais; recolocá-los em

⁹⁵ Também são concebíveis teses mistas. O atual Código Penal português, por exemplo, consagra uma tese mista: por um lado, determina que “a aplicação de penas e de medidas de segurança visa a proteção de bens jurídicos e a reintegração do agente na sociedade” (artigo. 40.º, n.º 1), consagrando a tese da prevenção; por outro lado, determina que “em caso algum a medida da pena pode ultrapassar a medida da culpa” (artigo. 40.º, n.º 2), consagrando a tese da retribuição; por fim, também determina que, caso o agente deva só ser admoestado, “a admoestação só tem lugar se o dano tiver sido reparado e o tribunal concluir que, por aquele meio, se realizam de forma adequada e suficiente as finalidades da punição” (artigo. 60.º, n.º 2), consagrando a tese do remédio.

seu campo de funcionamento onde a sanção dos crimes não é o único elemento” (*idem*, p. 28)

Mas não é isso que verdadeiramente procura: Foucault debruça-se sobre o problema da concebibilidade de alguma justificação para as penas. E não o faz numa perspectiva sociológica: ele coloca-se, no meu entender, ao nível da inquirição filosófica. Aliás, o próprio critica quem se coloca numa tal perspectiva. Como refere,

“(..) se nos limitarmos à evolução das regras de direito ou dos processos penais, corremos o risco de valorizar como fato maciço, exterior, inerte e primeiro, uma mudança na sensibilidade coletiva, um progresso do humanismo, ou o desenvolvimento das ciências humanas” (*idem*, p. 26)

Foucault nega que exista qualquer justificação para as sanções/penas. Pelo menos, as supostas justificações apresentadas, a justificação clássica da retribuição e a justificação moderna da prevenção (mais do que a do remédio) não parecem convencer Foucault: qualquer uma delas parece esconder, por trás, motivações de estratégia política que extravasam o domínio justificativo em questão.

Mais: Foucault é, inclusivamente, cético quanto à existência de normas penais, atacando o próprio conceito de pena. É a qualificação de certos factos sociais como penas que é colocada em questão por Foucault: “(..) se os castigos legais são feitos para sancionar as infracções, pode dizer-se que a definição das infracções e sua repressão são feitas em compensação para manter os mecanismos punitivos e suas funções [extra-sancionatórias]” (*idem*).

A ser assim, a não existirem, verdadeiramente, sanções ou penas (ou a não existirem com as justificações referidas), então essas supostas razões para

punir não passam de pretextos para serem prosseguidos outros fins, a saber, o exercício de poder e a aquisição de saber (ambos interligados, para Foucault).

1.1.3. Foucault: a ausência de justificação

a) Uma forma de tecnologia do poder

A principal tese defendida por Foucault é a seguinte: tanto no período histórico marcado pela aplicação de castigos atrozes e de suplícios, tendo por base teórica a conceção da pena como retribuição, como no período histórico marcado pela clausura e pelos reformatórios, tendo por base teórica conceções preventivas da pena, o que se assiste é à adaptação dos mecanismos de poder sobre o corpo às circunstâncias sociológicas particulares de cada um desses períodos.

Supostamente, considera Foucault, a retribuição do ilícito através do suplício teria por objeto o corpo e a prevenção do ilícito através da reforma teria por objeto a alma. Supostamente, ter-se-ia dado uma mudança de paradigma teórico e prático: deixa-se de pensar que se deve fazer refletir (e deixa-se de fazer refletir) o mal causado pelo criminoso no próprio com um mal equivalente, suportado pelo corpo, e passa-se a pensar que se deve fazer por mudar (e passa-se a fazer por mudar) as tendências criminosas da personalidade, numa terapia imposta à alma.

Porém, também a tecnologia da alma (a dos educadores, psicólogos e psiquiatras) constitui uma forma de tecnologia do poder sobre o corpo. A passagem de uma criminalidade de sangue, típica das sociedades pré-industriais, para uma criminalidade de fraude, típica das sociedades modernas, vai implicar:

“(…) um esforço para ajustar os mecanismos de poder que enquadram a existência dos indivíduos; (...) uma adaptação e harmonia dos

instrumentos que se encarregam de vigiar o comportamento quotidiano das pessoas (...); (...) uma outra política a respeito dessa multiplicidade de corpos e forças que uma população representa” (*idem*, p. 98)

O suposto afrouxamento das penas não se deve a novas exigências de humanidade e de respeito pela dignidade da pessoa. Deve-se à mesma exigência de controlo da força produtiva do corpo, agora amansada e subjugada pelo controlo da alma. A vigilância, o exercício do poder, estes, não afrouxaram; pelo contrário: o que se verificou historicamente foi um aumento do policiamento, da extensão dos comportamentos puníveis e das próprias práticas punitivas. Aqueles tornaram-se mais sofisticados mas não menos presentes.

É de notar que, com esta tese, está Foucault a dar uma resposta unitária a dois problemas nem sempre têm sido considerados, em Filosofia Política e em Filosofia do Direito, como distintos: o problema da justificação das sanções e o problema da legitimidade da intervenção sancionatória. Eu diria que temos, efetivamente, questões com formulações diferentes: no primeiro caso, pergunta-se “Porque se deve sancionar (é correto sancionar)?”; no segundo caso, pergunta-se “Quem deve sancionar (quem tem legitimidade para sancionar)?”.

A resposta tradicional à última daquelas perguntas é efetuada por recurso a um novo “tipo” específico de norma: as normas atributivas de poder, mais especificamente, de poder sancionatório ou punitivo. A legitimidade constitui uma justificação de comportamentos à luz, não do seu conteúdo, mas dos seus autores; o facto será bom ou correto, não porque constitui um facto devido, mas porque constitui um facto praticado por alguém que podia praticá-lo. É a posição normativa do poder ou do direito potestativo (a que resulta de uma norma potestativa), e não a do dever (a que resulta de uma norma deôntica), que fundamenta os comportamentos na perspectiva da legitimidade.

Para quem considere que há duas questões distintas, será possível que um comportamento sancionatório ou punitivo esteja justificado do ponto de vista deôntico mas não esteja justificado do ponto de vista potestativo ou vice-versa. Pode dar-se o caso de a pessoa errada sancionar ou punir; e pode dar-se o caso de a pessoa certa praticar um facto que fica aquém ou vai além de uma prática sancionatória.

Ora, Foucault não admite a existência de qualquer um desses “tipos” de justificação para as penas. Ao identificar os fins da aplicação de “sanções” com causas sociológicas e/ou psicológicas (ao fazer a genealogia da economia política do poder de punir), identificará o suposto poder de punir, a posição normativa que legitima a aplicação de penas, com um mero poder de facto, uma posição de força, de domínio ou de controlo que uns exercem sobre outros.

Nesta perspetiva, é natural a convergência das duas questões em Foucault: saber o “porquê” de alguém se apresentar como castigador ou como reformador será idêntico a saber o “porquê” de serem determinados tais castigos ou reformas – a resposta é a mesma, visto a origem de ambas as situações ser a mesma.

b) Crítica à noção de ‘poder’

Assim, em *Vigiar e Punir* está contida, igualmente, uma crítica à própria noção de ‘poder normativo’ ou ‘direito potestativo’ (na qual se inclui a noção de ‘soberania’); que aquilo que uns chamam de ‘legitimidade’ não passa de um mecanismo de manutenção do controlo sobre os outros, de apropriação da sua utilidade e de perpetuação do ascendente social adquirido.

Isto pode ser confirmado olhando para o Direito Penal clássico. Como observa o autor, “a infracção, segundo o direito da era clássica, além do dano que pode eventualmente produzir, além mesmo da regra que infringe,

prejudica o direito do que faz valer a lei” (*idem*, p. 65). E continua: “o crime, além da sua vítima imediata, ataca o soberano: ataca-o pessoalmente, pois a lei vale como a vontade do soberano; ataca-o fisicamente, pois a força da lei é a força do príncipe” (*idem*, p. 66).

A intervenção do soberano surge, assim, como uma réplica direta àquele que o ofendeu, não por uma exigência de justiça. Constitui a reafirmação do seu domínio, da sua força mandatória, não da obrigação da norma. Se, num primeiro momento, a sua vontade pôde ser desrespeitada, o mesmo já não acontecerá num segundo momento: por intermédio da sanção ou da pena, ele vence definitivamente todos os seus inimigos (os que se opõem à sua vontade). E, com a reafirmação pública do seu poder, ele envia uma mensagem a todos os restantes súbditos, enquanto potenciais inimigos. O termo “inimigo” é, aliás, perfeitamente apropriado. Efetivamente, Foucault vê na cerimónia punitiva todo um aparato militar e, em geral, vê na figura da sanção ou da pena uma expressão da disciplina militar.

Aliás, não é sem razão que, ainda nos nossos dias, se fala em Direito Penal do inimigo, se bem que em moldes algo diversos (restrito à atividade terrorista, a atos de genocídio e aos crimes mais ofensivos da vida em sociedade). Porém, o princípio é o mesmo: distingue-se radicalmente o cidadão cumpridor e obediente, totalmente integrado no sistema social, do inimigo rebelde e insolente, que se recusa a integrar no sistema, pelo que, conseqüentemente, ver-se-á privado dos seus direitos, liberdades e garantias.

Seguindo este entendimento, a sanção ou pena até tem uma função reparadora. Ela visa:

“(…) reconstituir a soberania lesada por um instante. Ele [o suplício] a restaura manifestando-a em todo o seu brilho. A execução pública, por rápida e quotidiana que seja, insere-se em toda a série dos grandes rituais do poder eclipsado e restaurado (...). Sua finalidade é menos de estabelecer um equilíbrio do que fazer funcionar, até um extremo, a

dissimetria entre o súbdito que ousou violar a lei e o soberano todo-poderoso que faz valer a sua força” (*idem*, p. 67)

O suplício, o sofrimento mais ou menos atroz que atinge o corpo, marca neste o poder do soberano. E tanto maior tem de ser essa marca quanto maior tiver sido o desafio a esse poder. Não é que haja uma exigência ideal de proporcionalidade entre o ilícito e a pena; a necessidade política de o soberano reafirmar o seu poder sobre o corpo dos súbditos é que é proporcional à ameaça ao mesmo. Há que restaurar o poder momentaneamente perdido na medida dessa mesma perda.

Como refere Foucault:

“(...) o suplício, mesmo se tem como função purgar o crime, não reconcilia; traça sobre o próprio corpo do condenado sinais que não se devem apagar (...). O suplício penal não corresponde a qualquer punição corporal: é uma produção diferenciada de sofrimentos, um ritual organizado para a marcação das vítimas e para a manifestação do poder que pune: não é a exasperação de uma justiça que, esquecendo os seus princípios, perdesse todo o controlo. Nos excessos dos suplícios se investe toda a economia do poder” (*idem*, p. 37)

O facto de o suposto direito de punir não passar de um mecanismo de controlo dos corpos pelo soberano é corroborado pelo procedimento investigatório que deveria levar à declaração e execução da pena. Este é marcado pelo sigilo, por aquilo que designamos, atualmente, de segredo de justiça: ninguém mais, para além do poder soberano, tem o direito de se pronunciar sobre a verdade dos factos.

Estamos, aqui, perante o chamado modelo inquisitório do processo penal, contraposto ao modelo acusatório. O modelo inquisitório tem as suas origens mais remotas no Baixo Império Romano, tendo tido consagração decisiva com a atuação do Tribunal do Santo Ofício (dita Inquisição). Neste modelo, o

poder de investigar e de julgar estão concentrados num só ente, pelo que o juiz aparece como “parte” interessada ou não imparcial no processo.

O principal objetivo da fase de investigação, o apuramento da verdade a partir da angariação de provas, não passa, em rigor, para Foucault, do exercício da técnica de “extração” de confissões a qualquer custo. A tortura, portanto, surge como uma forma de obtenção de prova aceitável e desejável. Mais uma vez, eis o exercício despótico do poder sobre o corpo. E a confissão pode ser conseguida mesmo após a absolvição do suspeito, pelo que nunca há, verdadeiramente, caso julgado. Foucault apresenta, no texto, uma breve listagem das provas do processo penal medieval tanto quanto à sua natureza como quanto à sua eficácia.

Já o processo acusatório é característico do período liberal e caracteriza-se por aquilo que se chama de princípio do contraditório. Aqui, dá-se um diálogo processual entre a acusação e a defesa, surgindo o juiz como árbitro imparcial da disputa judicial. Assim, ambas as partes tornam-se responsáveis pela angariação de prova (colaboram na “desocultação” da verdade, auxiliando o juiz), passando o suspeito a constituir um autêntico sujeito processual, ao invés de constituir o objeto do processo.

Curiosamente, foram os modelos mistos os que historicamente acabaram por vingar. Em Portugal, por exemplo, o processo penal encontra-se, atualmente, estruturado em duas fases: uma primeira fase de carácter inquisitório, tendencialmente secreta e marcada pela atuação do representante do Estado na produção de prova, decidindo aquele, com base nesta, se acusa ou não o suspeito (que se torna num arguido, entre nós); uma segunda fase de carácter acusatório, tendencialmente pública e marcada pelo contraditório entre acusação e defesa, colocadas estas em posição de paridade perante o juiz.

Mas, claro, essa pretensa bondade para com o suspeito do novo modelo processual esconde, para Foucault, outra verdade: a de que a reforma

processual se deu para tornar mais eficiente e eficaz o aparelho de exercício do poder face às novas realidades sócio-económicas emergentes. Efetivamente, nalguns sectores, o poder do soberano concentrava-se demais para continuar a ser eficaz; noutras, dispersava-se demais. Tornava-se conveniente, assim, para manter estruturalmente o poder, operar ajustes, efetuar correções; que, entre outras coisas, o poder de julgar passasse a estar separado do poder de legislar, e que cada um destes, por sua vez, passasse a ser autónomo do poder económico. Trata-se de um novo sistema que retoma as velhas políticas; uma nova estratégia para assegurar a mesma filosofia.

Nas palavras de Foucault, “a conjuntura que viu nascer as reformas não é, portanto, a de uma nova sensibilidade, mas a de outra política em relação às ilegalidades” (*idem*, p. 102). Resulta das deficiências da soberania monárquica, “que colocava do lado do soberano a sobrecarga de um poder brilhante, ilimitado, pessoal, irregular e descontínuo” (*idem*, p. 108).

c) O poder burguês

Mas não só. A ascensão social da burguesia capitalista constitui o outro fator preponderante nesta remodelação dos mecanismos de exercício do poder. Por um lado, é de ter em conta o surgimento de precedentes no que toca à desobediência aos comandos do soberano; pequenas concessões à ilegalidade por parte do povo sem privilégios que se transformaram, eventualmente, em direitos adquiridos. Em certa medida, a tolerância tornou-se num estímulo tanto da reivindicação de direitos como, também, do crescimento económico, ambos tão caros à emergente burguesia capitalista.

O poder burguês tende, então, a substituir o poder monárquico medieval; um novo equilíbrio de poderes é, agora, encontrado. E, com isso, novos interesses são instalados. Acontece que, com o aumento geral da riqueza, o alvo principal da ilegalidade tende a ser a propriedade – não são tanto os

direitos pessoais os direitos violados mas, sim, os direitos reais. O furto passa a ter lugar de destaque; e, com ele, a burla e toda uma série de novos crimes económicos. Ora, contra este atentado ao poder ascendente surge a necessidade de remodelação, agora, não do processo penal, mas da própria legislação penal.

Como diz Foucault, “a ilegalidade dos direitos, que muitas vezes assegurava a sobrevivência dos mais despojados, tende, com o novo estatuto da propriedade, a tornar-se uma ilegalidade de bens; será, então, necessário puni-la” (*idem*, p. 106). Continuando:

“Com as novas formas de acumulação de capital, de relações de produção e de estatuto jurídico da propriedade, todas as práticas populares que se classificavam (...) na ilegalidade dos direitos são desviadas à força para a ilegalidade dos bens” (*idem*, p. 107)

Sintetizando: “a economia das ilegalidades reestruturou-se com o desenvolvimento da sociedade capitalista” (*idem*).

A vigilância e os mecanismos de controlo do corpo não abrandaram; pelo contrário, aumentaram. A pretensa humanização das penas resultou, somente, do desvio da área da ilicitude maior face à métrica do novo poder instalado. A crítica dos velhos suplícios era, deste ponto de vista, o derrube do velho poder monárquico medieval e uma afirmação dos novos interesses dominantes a proteger.

As teses contratualistas justificativas do poder conferem o arsenal teórico a esta tomada de poder. Por um lado, justifica-se a atribuição originária de poder ao povo; em última instância, a lei é expressão da vontade contratual. Por outro lado, o ilícito passa a ser visto como uma quebra da promessa contratual. E esse incumprimento permite que, ao abrigo da exceção de não-cumprimento do contrato, se possa não respeitar os direitos contratualmente

tutelados, justificando-se a própria punição. Por fim, todos os contraentes participam da punição: o castigo penal torna-se numa função generalizada.

Neste novo modelo de controlo, o controlo sobre a alma, o desvio à lei constitui um marcador de anormalidade; a norma penal estabelece o que é normal e visa normalizar comportamentos. A disciplina militar torna-se no paradigma da boa cidadania: obediência ao superior hierárquico, zelo escrupuloso no cumprimento dos deveres, capacidade de auto-sacrifício em prole do interesse geral, etc..

Diz Foucault:

“Se não é mais ao corpo que se dirige a punição, em suas formas mais duras, sobre o que, então, se exerce? A resposta dos teóricos – daqueles que abriram, por volta de 1780, o período que ainda não se encerrou – é simples, quase evidente. Dir-se-ia inscrita na própria indagação. Pois não é mais o corpo, é a alma. À expiação que tripudia sobre o corpo deve suceder um castigo que atue, profundamente, sobre o coração, o intelecto, a vontade, as disposições” (*idem*, p. 20)

O infrator, o anormal, tem de ser corrigido ou, o que é o mesmo, tratado. A tradicional distinção entre pena e medida de segurança, a primeira tendo por objeto imputáveis e a segunda inimputáveis por anomalia psíquica, esbatesse-se ou reduz-se a uma mera distinção formal.

Para isso, claro, é preciso criar as categorias da alma e da loucura e, com elas, as respetivas instâncias de controlo, nomeadamente, prisões e hospícios. As restantes instituições sociais basear-se-ão neste novo modelo de controlo: o sistema de monitorização e de vigilância permanentes é transposto para escolas e hospitais, por exemplo. Aliás, a constante recolha e armazenamento de informação pelas instituições constitui, já, exercício de poder – ao sabermos já controlamos, tal como ao controlarmos acabamos por saber.

Judicialmente, é a alma que é levada a julgamento, não o corpo. São discutidos aspetos da personalidade, intenções e motivações, desvios comportamentais; o contraditório opera entre os técnicos da alma. Recorrendo, mais uma vez, a conceitos jurídicos, dir-se-á que, de um direito penal do facto, passamos para um direito penal do agente. Condena-se a vida subjetiva do agente, não o facto objetivo por ele praticado.

Mais uma vez, vejamos o que diz Foucault:

“O laudo psiquiátrico, mas de maneira mais geral a antropologia criminal e o discurso repisante da criminologia encontram aí uma de suas funções precisas: introduzindo solenemente as infrações no campo dos objetos susceptíveis de um conhecimento científico, dar aos mecanismos da punição legal um poder justificável não mais simplesmente sobre as infrações, mas sobre os indivíduos; não mais sobre o que eles fizeram, mas sobre aquilo que eles são, serão, ou possam ser” (*idem*, p. 22)

Note-se que, para Foucault, o exercício do poder é anónimo, não tem “cara”. Isto significa duas coisas.

Primeiro, que são variadas as instâncias de controlo e as pessoas que, nelas enquadradas, exercem o poder. Como foi dito atrás, o controlo tornou-se difuso, forma mais eficiente e eficaz face às realidades sociais emergentes na idade moderna e pós-industrial. A existência de hierarquias bem estabelecidas no interior das instituições mostra isso mesmo.

Segundo, que o exercício do poder não se encontra necessariamente associado a um grupo de pessoas ou a uma classe social específica. Os meios de controlo social são os meios típicos para quem quer que esteja nessa posição de poder. Não há, portanto, exclusividade no exercício do poder. Foucault não está preocupado em descobrir uma dialética social de determinação das posições de poder; o seu objeto reside na própria noção de poder.

d) Objeções

A análise efetuada por Foucault é acutilante. Junto-me à sua crítica à noção de poder normativo (qualquer que ele seja: jurídico, moral, constitutivo, sancionatório, etc.). Creio que se trata da noção de poder de facto (ascendente psicofísico) camuflada por uma suposta justificação normativa. Quem manda é quem se impõe, controlando; quem obedece é quem é vencido por essa imposição e por esse controlo. Em nada disto há qualquer legitimidade ou dever.

As noções de direito potestativo e de norma potestativa são, numa análise filosófica mais cuidada, ininteligíveis. A natureza e justificação das supostas normas potestativas são obscuras face às das normas deônticas (as normas “normais”, por assim dizer). De uma maneira geral, apresentam-se como desnecessárias e, mesmo, redundantes.

Mas, do facto de os mecanismos normativo-jurídicos e judiciais serem utilizados por uma tecnologia do poder não se pode inferir que tais mecanismos não sejam genuínos mecanismos normativos e judiciais. Mesmo que haja uma tecnologia do poder, a atividade judicial e do aparelho jurídico em geral, tomada em abstrato, não se reduz necessariamente a mais uma instância de controlo dos indivíduos para os normalizar: não obstante isso (poder) acontecer de facto, pode essa atividade *também* estar coberta por normas que a exijam. Punir não tem de constituir *somente* um ato de exercício de poder (de facto).

É certo que a principal dinâmica social historicamente observada tem sido a do exercício do poder: pessoas isoladas ou grupos específicos a imporem-se aos restantes, qualquer que seja a sua motivação. E não menos certo é o facto de essas mesmas pessoas ou grupos se servirem de mecanismos (conceitos) normativos para esse fim.

Mas daqui nada se pode inferir quanto à inexistência de genuínas normas, nomeadamente, de genuínas normas penais, e da respetiva justificação. Foucault, creio, não tem razão quando estende a crítica à noção de justificação do poder punitivo à noção de justificação das penas. Por isso, não fica demonstrado que não há um verdadeiro mundo normativo nem que não haja justificação para punir: tem sentido defender que se pune, não porque se *pode*, mas porque se *deve*.

Porém, como disse, o ceticismo meta-normativo assenta na aceitação da verdade das condicionais ‘se os termos normativos possuem significado, então não há razões para se ser cético quanto à existência (concebibilidade) de normas (de verdades/falsidades acerca de normas)’ e ‘se os termos normativos não possuem significado, então há razões para se ser cético quanto à existência (concebibilidade) de normas (de verdades/falsidades acerca de normas)’. Por isso, atendendo ao que é determinado pela primeira dessas condicionais, o ceticismo meta-normativo fica bloqueado se for apresentada uma semântica satisfatória para os termos normativos. É este o caminho que pretendo seguir.

1.2. Eliminativismo moderado: não-naturalismo

1.2.1. Kelsen

a) Verdade vs validade

Pode achar-se excessivo o ceticismo radical presente nas teses eliminativista e não-cognitivista. Quem estiver nessa posição pode avançar com um meio-termo entre não-eliminativismo e eliminativismo, de um lado, e/ou cognitivismo e não-cognitivismo, do outro lado. Estas são as posições céticas moderadas.

Relativamente ao ceticismo metafísico, pode concordar-se com o eliminativismo quanto ao facto de os objetos não-normativos esgotarem o domínio do que é real – não “sobra espaço” para algo mais, como normas – e, simultaneamente, concordar-se com o não-eliminativismo quanto ao facto de as normas serem reais. Estas ocuparão, então, outro “espaço”: pertencem a outra realidade, *sui generis*. É isto que é avançado pelo *não-naturalismo*, defendido, por exemplo, por Kelsen em *Teoria Pura do Direito*. Como diz, “ninguém pode negar que o enunciado: tal coisa é – ou seja, o enunciado através do qual descrevemos um ser fáctico – se distingue essencialmente do enunciado – algo deve ser – com o qual descrevemos uma norma (...)” (Kelsen, 1934, p. 23).

O próprio autor admite que é esta a posição que defende, ao afirmar que “do conceito de dever-ser vale o mesmo que GEORGE EDWARD MOORE diz, nos *Principia Ethica* (...) do conceito de ‘bom’ (...)” (*idem* p. 23, nota de rodapé 1). Moore, na sua obra *Principia Ethica*, defendeu uma localização não-naturalista da bondade (não-naturalismo meta-ético), argumentando que ‘bom’ e ‘bondade’ não possuem significado⁹⁶.

⁹⁶ O não-naturalismo conta com uma longa tradição anterior a Moore, que começa, porventura, já com Platão, passando por Kant e por muitos dos pensadores do movimento da filosofia dos valores, como Radbruch e Hartmann, entre outros. Porém, embora autores como Hartmann tenham pensado nos valores como pertencentes a um mundo que não o natural, Moore, bem, entende que posições como as de Hartmann não são verdadeiramente não-naturalistas, pois remetem os valores para um plano que, se bem que sobrenatural (Hartmann designa-o de plano das essências), ainda pertence ao mundo natural. De qualquer modo, esta localização dos valores no plano do ideal ou das essências acarreta problemas, muitos deles vistos por Scheler: por exemplo, o de que os valores, ao realizarem-se, deixariam de ser valores e o de que qualquer essência é exemplificável em concreto. Quanto a este último, afirma Scheler o seguinte: “can I not see any type of kindness that I meet in experience as a special and *peculiar* fact without looking at the idea of ‘kindness as such’ – however *possible* it may be in such a case to think of the essence of ‘kindness?’” (Scheler, 1913, p. 165). Aliás, tal como só temos acesso cognitivo a uma

O não-naturalismo preserva a possibilidade de haver verdades e falsidades normativas enquanto admite que não as encontramos no mundo das árvores, pessoas e mesas. São verdades e falsidades do mundo não-natural. Muitos autores, como Kelsen, preferem falar em ‘validade’⁹⁷ em vez de ‘verdade’ (ou ‘existência’), precisamente com o intuito de distinguir a verdade acerca (a existência) de normas da verdade acerca (da existência) do mundo natural. Nas palavras de Kelsen:

“Se, como acima propusemos, empregarmos a palavra ‘dever-ser’ num sentido que abranja todas essas significações, podemos exprimir a vigência (validade) de uma norma dizendo que certa coisa deve ou não deve ser, deve ou não deve ser feita. Se designarmos a existência específica da norma como a sua “vigência” [validade], damos por esta forma expressão à maneira particular pela qual a norma – diferentemente do ser dos factos naturais – nos é dada ou se nos apresenta” (*idem*, p. 29)

Na “linguagem” da referência, dir-se-á que há dois “tipos” de referente: o natural e o não-natural. O referente pertence à realidade natural quando pertence ao mundo tal como o conhecemos, com as classificações que lhe são apontadas. O referente é não-natural quando pertence a um tal (suposto)

determinada essência a partir das suas exemplificações, o mesmo acontecerá com os valores (e com os objetos matemáticos, afinidade notada, aliás, por Hartmann). A identificação da oposição entre mundo natural e mundo não-natural com a oposição entre plano das existências e plano das essências é altamente problemática.

⁹⁷ O termo ‘validade’ é ambíguo. No contexto normativo, possui, pelo menos, três significados. Num dos sentidos, ‘validade’ significa exatamente o mesmo que ‘normatividade’: as normas caracterizam-se pela sua validade. Quanto aos outros dois sentidos, há que distinguir a validade das *normas* da validade dos *factos*: a primeira consiste na tal existência *sui generis* das normas (há normas que são factos); a segunda consiste na aptidão de certos estados de coisas não-normativos para valerem como normas ou, como se diz, para produzirem efeitos normativos (há factos que são normas).

mundo *sui generis*, heterodoxo⁹⁸. Portanto, na disputa entre realismo e não-realismo, há uma via intermédia: as normas não existem objetivamente no mundo natural (não-realismo) mas existem objetivamente no mundo não-natural (realismo).

Há bastante discussão quanto à correta caracterização de mundo não-natural.

Michael Smith, em *Does the Evaluative Supervene on the Natural?*, alerta para a insuficiência da caracterização de ‘natural’ como aquilo que pertence ao mundo tal como o conhecemos, com as classificações que lhe são apontadas, conforme expressão usada atrás. Uma tal caracterização é demasiado frouxa. A propósito da tese de acordo com a qual as propriedades axiológico-normativas sobrevêm às propriedades naturais, diz o seguinte:

“Perhaps we should just say that the natural features of things are those that we would all ordinarily agree they have as part of our everyday commerce with them: the painfulness of the feeling I have in my neck, the telling of an embarrassing joke about someone behind his back, the

⁹⁸ Putnam, em *Ethics Without Metaphysics*, resume na perfeição a posição de Moore:

“At the beginning of the twentieth century, for example, G. E. Moore’s celebrated *Principia Ethica* announced that what ethical judgments are really about is a single, supersensible quality he called *good*. (Moore called it a “non-natural” quality.) Not only is *good* supposed to be invisible to the senses and undetectable by the natural sciences, it is also “simple,” according to Moore’s theory – that is, not analyzable in terms of other properties or qualities. In this respect, it was supposed to be like the color yellow, although (as Moore pointed out) yellow is a natural (in fact a sensible) quality, whereas the allegedly unitary and simple quality of *good* is not. And for Moore, just as for the Platonist (although Moore’s ethical theory was quite different from any Platonic one), it is by a special intuition of the supersensible object (in Moore’s theory, an intuition of which states of affairs possess the greatest amount of *good*) that we determine the correct ethical judgments” (Putnam, 2004, pp. 17 e 18)

writing of certain words, and so on and so forth. They are, if you like, the features that we commonsensically ascribe to persons, acts, states of affairs, and the like. But, given the role that the concept of the natural has to play in a statement of the supervenience thesis, it seems to me that we need something much more constrained than this. The problem is that, if our conception of the natural is too relaxed, then the claim that the evaluative features of things supervene on their natural features is in danger of utter trivialization” (Smith, 2000, pp. 209-210)

O problema é que sempre poderemos dizer que as propriedades axiológico-normativas fazem parte da nossa experiência quotidiana, fazendo parte do mundo que conhecemos, pois falamos delas no nosso dia-a-dia. Novamente nas palavras de Smith:

“Suppose, for example, we are very relaxed. Because ‘is good’ functions grammatically as a predicate, it follows that we can move back and forth between saying ‘Bloggs leads a good life,’ on the one hand, and ‘The life Bloggs leads has the property of being good,’ on the other. Though utterly pleonastic, it thus looks as though we commonsensically ascribe the feature of being good to lives. But then, if to be a natural feature is to be a property that we commonsensically ascribe to objects, it seems that being good turns out to be a natural feature in its own right. It is a natural feature simply in virtue of the fact that ‘is good’ functions grammatically as a predicate” (*idem*, p. 210)

Smith prefere recorrer ao critério da inexistência de relações causais. Kelsen (seguindo Moore) afirma que o mundo não-natural é o mundo no qual não se dão relações de causalidade. Mas não vejo razão para, no eventual mundo não-natural, não existirem nexos causais. Aliás, a *justificação* será, precisamente, de certa maneira, a causalidade própria do mundo normativo. Também não é suficiente arguir que é aquilo que não é objeto das ciências naturais porque estas é que são definidas em função da naturalidade ou não-naturalidade do

seu objeto e porque nem tudo o que pertence ao mundo natural é objeto das ciências naturais (estas visam, estritamente, conhecer relações causais).

Diria que o mundo-natural é pensado para ser a realidade que não é a realidade, uma réplica que, afinal, se encontra vazia, sob pena de vir a ser o mundo natural (pois basta dizer qualquer coisa acerca do mundo não-natural para se estar a falar do mundo natural). Creio que, ao conceber-se um mundo não-natural, ainda se está a colocar, e não a solucionar, o problema da localização das verdades normativas: elas são verdades do mundo mas não sobra “espaço” para elas no mundo.

b) Não-naturalismo e subjetivismo

Queria voltar um pouco atrás, quando disse que, na disputa entre realismo e não-realismo, há uma via intermédia, a de que as normas não existem objetivamente no mundo natural (não-realismo) mas existem objetivamente no mundo não-natural (realismo). É que há, ainda, uma outra via: defender que, relativamente à “natureza” da realidade objetiva, o naturalismo tem razão mas que, relativamente à localização das normas, é o não-naturalismo quem tem razão.

Esta combinação de naturalismo objetivista e não-naturalismo subjetivista defende a verdade de duas condicionais: i) ‘se as normas forem objetivas, então são naturais’ – esta condicional é a expressão de um naturalismo universal, de acordo com o qual é inconcebível um mundo não-natural e, conseqüentemente, se as normas não forem naturais, é inconcebível um mundo normativo (objetivo) –; ii) ‘se as normas forem naturais, então são objetivas’ – esta condicional expressa a ausência de razões para o subjetivismo dada a naturalidade das normas.

Basicamente, esta via incide sobre i) ou, melhor, sobre a sua contraposta, ‘se as normas não forem naturais, então não são objetivas’, partindo do princípio

de que as normas não são naturais (porque não são “enquadráveis” na realidade dos factos objetivos) e, como tal, ativando o consequente ‘as normas não são objetivas’. Quanto a ii), como não se aceita que as normas são naturais, não é ativado o consequente dessa condicional.

Esta parece-me ser, inclusivamente, a proposta de Mackie, dado o seu argumento da “estranheza” (ou “esquisitice”) do mundo não-natural (‘the argument from queerness’): se as normas existissem objetivamente, teria de existir um mundo não-natural; mas um tal mundo seria demasiado estranho ou esquisito; logo, as normas não existem objetivamente (Mackie, 1977, pp. 38 ss). Mackie não coloca de lado – pelo contrário, é essa a sua posição – a hipótese de as normas não serem naturais mas (e por isso mesmo) só “existirem” subjetivamente.

Este não-naturalismo subjetivista constitui uma alternativa ao ceticismo não-naturalista e ao ceticismo subjetivista. De acordo com o primeiro, mantendo-se o objetivismo, tem de se considerar que as normas não são suscetíveis de constituir factos (como o facto de hoje estar a chover em Lisboa), embora, de certa forma, “existam”: nega-se a verdade de i). De acordo com o segundo, mantendo-se o naturalismo, tem de se considerar que apenas há representação subjetiva de normas sem correspondente objetivo: nega-se a verdade de ii).

Isto significa que há que ter em atenção duas disputas quanto ao referente e não, apenas, uma: de um lado, temos objetivismo e subjetivismo; do outro lado, temos naturalismo meta-normativo e não-naturalismo meta-normativo. Quando se defende que as normas existem ou não na realidade, há que especificar a que realidade as normas pertencem caso existam.

Mais uma vez, as duas distinções cruzam-se, originando quatro teses diferentes.

Pode ser-se objetivista e naturalista. É o *objetivismo (realismo) naturalista* (ou naturalismo em sentido estrito), tese na qual se incluem as teses tradicionais quanto ao significado. Por um lado, enquanto objetivista, estar-se-á a defender

que os estados mentais expressos pela linguagem normativa possuem referente. Por outro lado, enquanto naturalista, estar-se-á a defender que um tal referente pertence à realidade natural. Portanto, as normas existem na realidade natural.

Pode ser-se objetivista e não-naturalista. É o objetivismo (realismo) não-naturalista (ou não-naturalismo em sentido estrito) Por um lado, enquanto objetivista, estar-se-á a defender que os estados mentais expressos pela linguagem normativa possuem referente. Por outro lado, enquanto não-naturalista, estar-se-á a defender que um tal referente não pertence à realidade natural. Portanto, as normas existem na realidade mas na realidade não-natural.

Pode ser-se subjetivista e naturalista. É o subjetivismo (não-realismo) naturalista (ou subjetivismo em sentido estrito). Por um lado, enquanto subjetivista, estar-se-á a defender que os estados mentais expressos pela linguagem normativa não possuem referente. Por outro lado, enquanto naturalista, estar-se-á a defender que, caso tivessem referente, ele pertenceria à realidade natural. Portanto, as normas, a existirem na realidade, existiriam na realidade natural; mas não existem.

Pode ser-se subjetivista e não-naturalista. É o subjetivismo (não-realismo) não-naturalista, que corresponde à teoria do erro tal como foi proposta por Mackie. Por um lado, enquanto subjetivista, estar-se-á a defender que os estados mentais expressos pela linguagem normativa não possuem referente. Por outro lado, enquanto não-naturalista, estar-se-á a defender que, caso tivessem referente, ele não pertenceria à realidade natural. Portanto, as normas, a existirem na realidade, existiriam na realidade não-natural; mas não existem.

Eis um quadro com as quatro teses:

Natural/objetivo	Objetivismo	Subjetivismo (não-realismo)
-------------------------	--------------------	------------------------------------

Naturalismo	Naturalismo em sentido estrito	Subjetivismo em sentido estrito
Não-naturalismo	Não-naturalismo em sentido estrito	Subjetivismo não-naturalista

Obtemos, então, duas posições extremas – objetivismo naturalista e subjetivismo não-naturalista – e duas posições intermédias. De acordo com o não-naturalismo em sentido estrito, sempre se pode defender que o Luís deve objetivamente ser sempre respeitoso com todas as pessoas mas que um tal dever só existe no mundo não-natural: no mundo natural, apenas se dá o caso ou não de o Luís ser sempre respeitoso com todas as pessoas, nada mais⁹⁹. E, de acordo com o subjetivismo em sentido estrito, sempre se pode defender que o dever de o Luís ser sempre respeitoso com todas as pessoas pertence ao mundo natural mas que um tal dever não existe realmente: no mundo objetivo, apenas se dá o caso ou não de o Luís ser sempre respeitoso com todas as pessoas, nada mais¹⁰⁰.

1.2.2. Argumentos a favor do não-naturalismo e objeções

O desafio para os naturalistas meta-normativos consiste em, simultaneamente, “naturalizar” a normatividade sem perder o que esta tem de especialmente característico, precisamente, o carácter normativo, como quem diz, a necessidade e a violabilidade (para além da referência aos valores). A

⁹⁹ O objetivismo não-naturalista nega a verdade da condicional ‘se é objetivo, então é natural’, isto é, opõe-se ao naturalismo metafísico geral, tese pressuposta tanto pelo objetivismo naturalista como pelo subjetivismo não-naturalista (neste último caso, a condicional aceite é a contraposta ‘se não é natural, então não é objetivo’).

¹⁰⁰ O subjetivismo naturalista nega a verdade da condicional ‘se é natural, então é objetivo’ ou, o que é o mesmo, opõe-se ao objetivismo geral, tese pressuposta, mais uma vez, tanto pelo objetivismo naturalista como pelo subjetivismo não-naturalista (neste último caso, a condicional aceite é a contraposta ‘se não é objetivo, então não é natural’).

não-superação deste desafio tem a sido a principal fonte do ceticismo em Teoria Normativa de Segunda Ordem¹⁰¹.

Quanto a essa incapacidade, veja-se o que, por exemplo, diz Kelsen a respeito da posição de Alf Ross: “(...) vê-se obrigado a admitir que não podemos determinar o conceito de Direito sem o auxílio do conceito de validade de dever-ser, e, no entanto, repudia, por qualquer razão, esta mesma ideia” (Kelsen, 1934, nota-de-rodapé da página 293 à página 297). Qualquer tese naturalista corre o risco de eliminar o carácter normativo, quando nega, à partida, essa mesma hipótese (não pretende ser um eliminativismo), pelo que se presta à acusação de incoerência.

Mas a incoerência não é intrínseca ao naturalismo. Ela qualifica, antes de mais, as más propostas naturalistas, isto é, as más semânticas para os termos normativos. Não é suficiente partir do facto de que as semânticas tradicionalmente propostas não conseguem acomodar as características das normas, referindo, afinal, outras características que não as normativas, para inferir que isso é um defeito *geral* de qualquer semântica para os termos normativos e que *todo* o naturalismo peca por falhar em referir o que há de caracteristicamente normativo.

Já a argumentação de Moore é mais pertinente. Vejamos a seguinte passagem dos *Principia Ethica*.

“Pode ser verdade que todas as coisas que são boas sejam *também* outra coisa qualquer, tal como é verdade que tudo o que é amarelo produz um determinado tipo de vibração na luz. E é um facto que a Ética tem por objectivo descobrir quais são essas outras propriedades que pertencem a todas as coisas que são boas. Mas a verdade é que um número excessivo de filósofos tem pensado que ao enumerar todas essas outras

¹⁰¹ Lembrando, o problema do referente dos termos normativos surge a pretexto do e tem como contexto o problema do significado dos termos normativos. Isto unifica a Teoria Normativa de Segunda Ordem (o que pode levar a tomar os dois problemas por um só).

propriedades estava de facto a definir bom, que essas propriedades não eram “outras” diferentes, mas se identificavam total e absolutamente com bondade. A esta posição propomos que se dê o nome de ‘falácia naturalista’ (...)” (Moore, 1903, p. 92)

Esta é, por analogia com a ‘Lei de Hume’, a ‘lei de Moore’. Creio que Moore, em *Principia Ethica*, avança com duas reivindicações. A primeira é a mais conhecida, o não-naturalismo: ser bom e ser mau não constituem características naturais das coisas. Para defender a sua posição, Moore apresenta o conhecido argumento da questão em aberto: 1) suponhamos (suposição a refutar por redução ao absurdo) que o significado de termos como ‘bom’ inclui a referência a características naturais (à característica *N*); 2) se isso é verdade, então não tem sentido perguntar ‘*x* é *N* mas é bom?’ (e isto será assim qualquer que seja a característica *N*); 3) mas tem sentido fazer uma tal pergunta; 4) logo, qualquer que seja a característica natural *N*, ela não pode estar incluída no significado de ‘bom’.

Todos os utentes minimamente competentes da língua portuguesa (no caso, mas aplicável a qualquer língua com as devidas diferenças) concordarão que, por exemplo, a frase ‘Isto é vermelho’ pode ser substituída, sem se perder coisa alguma de significado e de referência ao mundo, pela frase ‘Isto é encarnado’. Será bastante bizarro que alguém pergunte ‘Isto é vermelho, mas isto é encarnado?’, sabendo o significado dos termos envolvidos.

Porém, isso não acontece se substituirmos a frase ‘Isto é não-matar’ pela frase ‘Isto é bom’. Por alguma razão se tem debatido acerca do que é bom e do que é mau, havendo posições radicalmente opostas. Se formos apenas ao significado dos termos envolvidos, permanece em aberto saber se aquilo que é um caso de não-matar é, também, um caso de bondade.

O argumento pode ser adaptado para o domínio normativo substituindo-se ‘bom’ por ‘obrigatório’ (é esta operação que é pressuposta por Kelsen na sua *Teoria Pura do Direito*): 1) suponhamos (suposição a refutar por redução ao

absurdo) que o significado de termos como ‘obrigatório’ inclui a referência a características naturais (à característica N); 2) se isso é verdade, então não tem sentido perguntar ‘ x é N mas é obrigatório?’ (e isto será assim qualquer que seja a característica N); 3) mas tem sentido fazer uma tal pergunta; 4) logo, qualquer que seja a característica natural N , ela não pode estar incluída no significado de ‘obrigatório’.

Têm sido apresentadas objeções a este argumento (não quanto à sua validade mas quanto à assunção da verdade das premissas). A principal é, julgo, esta: não tem sentido perguntar ‘ x é N mas é obrigatório?’ quando já sabemos o significado de ‘obrigatório’; quando ainda não o sabemos, o que faz sentido é, precisamente, perguntar ‘ x é N mas é obrigatório?’. Podemos simplesmente não conhecer o significado de um termo: Moore não pondera esta hipótese.

Ora, como já havia observado, todo o debate meta-normativo é suscitado pela dificuldade em definir ‘obrigatório’. O não-naturalismo é suscitado pela dificuldade em obter uma definição satisfatória para cada termo normativo (veja-se como Moore aceita que exista uma questão em aberto, não uma não-questão). Se já soubéssemos qual é o significado de ‘obrigatório’, não precisaríamos de localizar as normas noutros “espaços” que não o mundo natural objetivo. Por isso, quando a pergunta ‘ x é N mas é obrigatório?’ é descabida, não há debate meta-normativo e, então, não tem sentido invocar tais perguntas numa argumentação meta-normativa. Portanto, podem os termos normativos ter significado e, ainda assim, ter sentido perguntar por esse significado.

Outra objeção avançada é a de que é possível não se ser reducionista (negar que haja identidade entre as normas e outros objetos) mas continuando naturalista. Como se verá, o naturalismo não-reducionista é defendido por alguns autores. E, porventura, também será concebível ser-se não-naturalista e reducionista. E, possivelmente, até se pode ser naturalista reducionista sem se

defender a existência de qualquer relação semântica entre os termos normativos e outros predicados: o ‘é’ de ‘Ajudar os que carecem de auxílio é obrigatório’ será o ‘é’ da mera co-referência e não o da co-intensão (ou da definição).

A segunda reivindicação é mais legítima. De acordo com ela, as frases éticas (normativas) não expressam relações de co-intensão (ou de definição) mas, sim, relações de co-extensão. Isto é: em *Ética* (em sentido amplo), procuramos respostas substanciais acerca do mundo, não apenas conhecer meras relações semânticas entre termos. Quando se pergunta ‘Não-matar é bom?’, não se está simplesmente a perguntar se as expressões ‘não-matar’ e ‘bom’ são sinónimas ou se uma consta da definição da outra¹⁰².

Esta última reivindicação permite que se seja naturalista: pode defender-se que as frases da *Ética* expressam co-extensões e, simultaneamente, defender-se que os termos éticos possuem significado. Já não se pode dar o caso de a reivindicação não proceder e ser-se não-naturalista: neste caso, nunca será possível fazer *Ética*.

Há uma diferença entre o debate meta-ético e o debate meta-normativo. Neste último, é possível separar a discussão acerca do significado do predicado ‘obrigatório’ da discussão acerca do conteúdo da propriedade de ser obrigatório. Por exemplo, pode defender-se, como o imperativismo, que uma obrigação constitui uma ordem e que o conteúdo de uma determinada obrigação é ‘ajudar quem precisa de auxílio’, que não se encontra na definição dada de ‘obrigatório’ (aliás, é o conteúdo da ordem).

Aqui, perguntar ‘ x é N mas é obrigatório?’ tem sentido porque se pergunta pelo conteúdo de uma obrigação, isto é, se as propriedades ‘ N ’ e ‘obrigatório’ possuem a mesma extensão (se são instanciadas pelos mesmos indivíduos). Não constitui uma pergunta pelo significado de ‘obrigatório’, não por este

¹⁰² Fazendo o paralelo com as teorias da verdade, aquilo que é bom é o portador de bondade e a propriedade associada é o fazedor de bondade.

termo não ter significado mas, simplesmente, porque as frases normativas são acerca do conteúdo das normas e, salvo se se defender a tese da eficácia normativa, há uma clara distinção entre a norma e o seu conteúdo.

O ‘é’ de ‘Ajudar os que carecem de auxílio é obrigatório’ será, então, o ‘é’ da co-extensão: estar-se-á a dizer ‘ x é N e é, também, obrigatório’. Claro que x será obrigatório *qua* N ; mas isso não faz com que N e a propriedade de ser obrigatório constituam a mesma propriedade. Uma tal frase expressa, portanto, a relação entre a norma e o seu conteúdo. Ora, a alteridade entre ser N e ser obrigatório não impede que esta última propriedade se identifique com outra coisa qualquer. É que aqui está envolvida outra questão: ‘ x é N é o mesmo que x é obrigatório?’.

Como tal, no debate meta-normativo, terá razão quem nega que as frases normativas sejam frases que ilustram o significado dos termos normativos (não são definições), pois são frases acerca do conteúdo das normas (expressam co-extensões), mas isso não significa nem implica negar que as frases normativas se referem a factos do mundo natural ou que os termos normativos possuem significado.

Mas, no debate meta-ético, não é pelo menos tão clara a distinção entre bondade e respetivo conteúdo e, conseqüentemente, entre a discussão acerca do conteúdo da propriedade de ser bom e a discussão acerca do significado do predicado ‘bom’. Quando dizemos, por exemplo, que ajudar os que carecem de auxílio é bom, estamos a avançar que, neste caso específico, o conteúdo da bondade é ajudar os que carecem de auxílio e, simultaneamente, parece que estamos a avançar algo quanto à própria bondade.

Aqui, o ‘é’ de ‘Ajudar os que carecem de auxílio é bom’ não é o ‘é’ da co-extensão, pois não se está apenas a dizer ‘ x é N e é, também, obrigatório’, mas também não chega a ser o ‘é’ da co-intensão (ou da definição), nem mesmo o da co-referência (identidade), pois não se está a dizer ‘ x é N é o mesmo que x é bom’.

Como tal, no debate meta-ético, terá alguma razão quem afirma que as frases éticas são frases acerca do significado dos termos éticos (ou acerca da identidade das propriedades éticas), embora também sejam frases acerca do conteúdo das propriedades éticas.

Isto faz com que o problema da localização dos valores seja bastante mais complexo do que o problema da localização das normas. Se as normas, a serem localizadas, podem sê-lo independentemente da localização do seu conteúdo, já os valores terão de ser localizados em função da localização do seu conteúdo. O problema dos valores não é só o de saber o que são: também é o de saber como é que podem ser o que são com autonomia relativamente ao seu conteúdo.

Mas este não é um problema que diga diretamente respeito a esta dissertação, pois esta tem como foco a “natureza” das normas e não a dos valores. E, como pretendo apresentar uma definição satisfatória de ‘obrigatório’, o não-naturalismo meta-normativo, assim como qualquer tese cética em Teoria Normativa de Segunda Ordem, perde a sua razão de ser caso este empreendimento tenha sucesso.

1.2.3. Naturalismo não-reducionista

a) Realismo de Cornell

Viu-se que é concebível uma posição intermédia entre não-eliminativismo e eliminativismo, o não-naturalismo, que é uma posição moderadamente cética. Mas entre esta última e o não-eliminativismo naturalista é ainda concebível uma tese intermédia: o naturalismo não-reducionista. Se o naturalismo “reduz” as verdades normativas a verdades “ortodoxas” e o não-naturalismo desloca-as para o campo das verdades *sui generis*, o *naturalismo reducionista* reduz

as verdades normativas a verdades “ortodoxas” mas diferentes de todas as que conhecemos.

Antes de continuar, duas notas.

Primeiro, lembro que a redução é vista como uma identidade e esta não tanto como a identidade entre dois objetos propriamente dita mas, antes, como a co-referência entre dois termos. Como alerta Brink em *Moral Realism and the Foundation of Ethics*:

“The claim that moral properties are identical with natural and social scientific properties should and will be understood not as the absurd claim that distinct properties are nonetheless identical, but as the claim that moral terms and certain natural and social scientific terms designate or express the same properties (i.e., refer to the same properties in all possible worlds)” (Brink, 1989, p. 157)

Segundo, eliminativismo e naturalismo reducionista não se confundem. Ambas as teses levam ao mesmo “resultado prático” – o mundo é composto exclusivamente por verdades não-normativas – mas por vias diversas. É que, para o eliminativismo, o mundo é composto exclusivamente por verdades não-normativas porque não há (não são concebíveis) verdades normativas, enquanto, para o naturalismo reducionista, o mundo é composto exclusivamente por verdades não-normativas porque as verdades normativas (que são concebíveis) reduzem-se a verdades não-normativas.

Para o naturalismo não-reducionista, as verdades normativas são verdades do mundo natural mas não se reduzem a verdades não-normativas porque são verdades naturais por “mérito próprio”. Esta tese encontra-se principalmente associada ao movimento que ficou conhecido por ‘realismo de Cornell’, ligado a professores e estudantes da universidade de Cornell na segunda metade do século XX: Richard Boyd em *How to be a Moral Realist*, David Brink, em obras como *Moral Realism and the Foundation of Ethics* e *Realism, Naturalism, and Moral*

Semantics, e Nicholas Sturgeon, em artigos como *Harman on Moral Explanations of Natural Facts* e *Moral Explanations*.

A seguinte versão não-reducionista foi especialmente desenvolvida: assim como há objetos do mundo natural que são constituídos por objetos com características diferentes, o mesmo acontece com os valores e as normas. Trata-se de uma tese da *sobreveniência* (forte): as propriedades normativas sobrevêm a propriedades do mundo natural tal como, por exemplo, certas (ou todas as) propriedades químicas sobrevêm a propriedades físicas¹⁰³.

Nas palavras de Brink, “moral facts and properties, so construed, are constituted, composed, or realized by organized combinations of natural and social scientific facts and properties” (*idem*, p. 159). E continua:

“For example, a table is constituted by, but not identical with, a particular arrangement of microphysical particles, since the table could survive certain changes in its particles or their arrangement. Similarly, moral properties are constituted by, but not identical with, natural properties (...)” (*idem*, pp. 157-158).

Poder-se-á ir mais longe e distinguir, também dentro do não-naturalismo, posições reducionistas e posição não-reducionistas. Kelsen estava a pensar na versão não-reducionista do não-naturalismo: as normas não se reduzem a objeto algum, nomeadamente, a objetos do mundo natural. Mas podemos conceber a hipótese de as normas se reduzirem, por exemplo, a objetos mentais e defender que a mentalidade faz parte do mundo não-natural: teremos um não-naturalismo reducionista.

A ser assim, há dois grupos de teses a ter em conta: naturalismo e não-naturalismo propriamente ditos; reducionismo e não-reducionismo. Tal como

¹⁰³ É de notar que, regra geral, os naturalistas não-reducionistas focaram-se numa estratégia coerentista de “justificação” das afirmações normativas, conhecida por ‘equilíbrio refletido’, seguindo propostas avançadas por Rawls.

não será verdade que o naturalismo se encontra comprometido com o reducionismo, também será verdade que o reducionismo não se encontra comprometido com o naturalismo: as normas podem ser naturais e não se identificarem com outra coisa qualquer ou podem identificar-se com outra coisa qualquer e não ser naturais.

Poder-se-á ser naturalista e reducionista. É o *naturalismo reducionista*, no qual se incluem as teses tradicionais quanto ao significado. Por um lado, enquanto naturalista, estar-se-á a defender que as normas, a existirem objetivamente, existem na realidade natural. Por outro lado, enquanto reducionista, estar-se-á a defender que as normas se identificam com um determinado objeto para o qual já temos designação.

Pode ser-se naturalista e não-reducionista. É o *naturalismo não-reducionista*. Por um lado, enquanto naturalista, estar-se-á a defender que as normas, a existirem objetivamente, existem na realidade natural. Por outro lado, enquanto não-reducionista, estar-se-á a defender que as normas não se identificam com um determinado objeto para o qual já temos designação: são uma realidade originária, por assim dizer. É o que defende o realismo de Cornell.

Pode ser-se não-naturalista e reducionista. É o *não-naturalismo reducionista*. Por um lado, enquanto não-naturalista, estar-se-á a defender que as normas, a existirem objetivamente, existem na realidade não-natural. Por outro lado, enquanto reducionista, estar-se-á a defender que as normas se identificam com um determinado objeto para o qual já temos designação.

Pode ser-se não-naturalista e não-reducionista. É o *não-naturalismo não-reducionista*. Por um lado, enquanto naturalista, estar-se-á a defender que as normas, a existirem objetivamente, existem na realidade natural. Por outro lado, enquanto reducionista, estar-se-á a defender que as normas são autónomas face aos objetos não-naturais para os quais já temos designação.

Eis um quadro com as combinações resultantes dos dois grupos de teses:

Reduzir/natural	Naturalismo	Não-naturalismo
------------------------	--------------------	------------------------

Reduccionismo	Naturalismo reducionista	Não-naturalismo reducionista
Não-reduccionismo	Naturalismo não-reducionista	Não-naturalismo não-reducionista

Novamente, para além das duas posições extremas – naturalismo reducionista e não-naturalismo não-reducionista –, temos duas posições intermédias. Para o naturalismo não-reducionista, o dever de o Luís ser sempre respeitoso com todas as pessoas pertence ao mundo natural mas não se identifica com outro objeto do mundo natural¹⁰⁴. Para o não-naturalismo reducionista, o dever de o Luís ser sempre respeitoso com todas as pessoas não pertence ao mundo natural mas identifica-se com outro objeto do mundo não-natural¹⁰⁵.

A minha objeção ao não-reduccionismo, nomeadamente, naturalista, é a seguinte. Para esta tese, os termos normativos são primitivos. Portanto, não possuem significado. Tal como acontece com todos os outros termos primitivos, esta ausência de significado é um facto linguístico. Mas o problema meta-normativo requer que se explique a (suposta) *insusceptibilidade* de os termos normativos possuírem significado (de as normas se identificarem com as coisas do mundo). Não se trata, apenas, de os termos normativos não possuírem significado: eles não podem possuí-lo. Uma tal explicação não é dada pelo não-reduccionismo.

Aliás, se os termos normativos fossem primitivos à partida, não se suscitaria qualquer discussão meta-normativa. Porém, é por o significado dos termos

¹⁰⁴ O naturalismo não-reducionista nega a verdade da condicional ‘se é natural, então há redução’, isto é, opõe-se ao reduccionismo geral, tese pressuposta tanto pelo naturalismo reducionista como pelo não-naturalismo não-reducionista (neste último caso, em rigor, a condicional aceite é a contraposta ‘se não há redução, então não é natural’).

¹⁰⁵ O não-naturalismo reducionista nega a verdade da condicional ‘se há redução, então é natural’ (ou, mais propriamente, da sua contraposta ‘se não é natural, então não há redução’), contrariamente, mais uma vez, tanto ao naturalismo reducionista como ao não-naturalismo não-reducionista.

normativos constituir uma questão em aberto (não há razão, observando as convenções e práticas linguísticas, para afirmar que são termos primitivos – pelo contrário – mas simplesmente de modo algum se consegue “preencher” esse significado) que existe um problema meta-normativo.

b) Reduccionismo não-analítico

Mas, mesmo dentro do reduccionismo, pode ser feita a divisão entre reduccionismo analítico¹⁰⁶ e reduccionismo não-analítico. Isto é: entre o reduccionismo (que se pressupõe ser analítico) e o não-reduccionismo, há uma posição intermédia.

Esta distinção não é propriamente metafísica: em ambos os casos, reduccionismo analítico e reduccionismo não-analítico, defende-se que há identidade entre os objetos normativos e outros objetos do mundo natural. A distinção prende-se com o modo pelo qual os termos normativos referem os mesmos objetos que os termos que referem os tais objetos do mundo natural: para o reduccionismo analítico, essa co-referência implica uma relação semântica – os termos normativos são definidos em função dos termos que referem os objetos do mundo natural –, e, para o reduccionismo não-analítico, a co-referência dá-se independentemente do significado dos termos normativos (porque o seu pressuposto é o de que este não pode ser dado).

Michael Rubin, na sua tese de doutoramento intitulada *Synthetic Ethical Naturalism*, caracteriza bem esta posição:

“The [ethical] naturalist can concede that there are neither synonymies nor meaning implications between moral and nonmoral, for instance, natural, terms and still maintain that moral facts and properties are identical with, or constituted by, natural and social scientific facts and

¹⁰⁶ Frank Jackson defende uma tal tese em *From Metaphysics to Ethics – A Defence of Conceptual Analysis* (1998).

properties” (Rubin, 2009, p. 27)

O reducionismo não-analítico em que habitualmente se pensa é aquele no qual se defende que os termos normativos possuem a mesma referência que outros termos mas não possuem o mesmo significado. Diz-se que estamos perante uma relação semelhante à que existe entre, por exemplo, os termos ‘Véspero’ e ‘Fósforo’: estamos perante palavras com significados diferentes – ‘Véspero’ significa ‘a estrela da tarde’ (abreviatura de algo como ‘o primeiro astro visível ao entardecer’) e ‘Fósforo’ significa ‘a estrela da manhã’ (abreviatura de algo como ‘o último astro visível ao amanhecer’) – mas que, não obstante, se referem ao mesmo planeta, a saber, Vénus¹⁰⁷.

Primeiro, tenho dúvidas de que ‘Véspero’ e ‘Fósforo’ tenham exatamente a mesma referência e não tenham completamente o mesmo significado: por intermédio dos seus significados, referem-se ao mesmo substrato mas a títulos diferentes (Vénus *qua* estrela da tarde e Vénus *qua* estrela da manhã). Depois, também duvido, a título de princípio filosófico geral, que seja possível que dois termos com significado tenham a mesma referência mas não sejam sinónimos.

De qualquer maneira, o ponto de partida do ceticismo meta-normativo consiste na impossibilidade de definir termos como ‘obrigatório’, pelo que não tem sentido assumir que existe um tal significado. Por isso, a versão do reducionismo não-analítico que considero que deve ser tida em consideração é a que defende que os termos normativos são co-referenciais com outros mas são termos sem significado (primitivos).

Parfit, em *On What Matters*, delineou um argumento contra o reducionismo não-analítico, concluindo que este ou é falso, ou é incoerente. Nicholas Laskowski, no artigo *Non-Analytical Naturalism and the Nature of Normative Thought: A Reply to Parfit*, refutou com sucesso, no meu entender, os

¹⁰⁷ Um exemplo muito usado na literatura é o da identidade entre água e H₂O.

argumentos de Parfit.

A minha objeção ao reducionismo não-analítico é a seguinte: se já conseguimos reduzir as normas a outros objetos do mundo, deixa de haver qualquer obstáculo a dotar os termos normativos de significado. Não há, logo à partida, um problema da localização das normas e, portanto, não se gera a discussão meta-normativa.

Responder-se-á alegando que o problema meta-normativo só diz respeito ao significado dos termos normativos, não à localização das normas: que, quanto àquele, é que não se consegue chegar a conclusão alguma e que, quanto a esta, uma investigação empírica mais cuidada encarregar-se-á de nos dar a resposta.

Contra essa resposta, diria que, efetivamente, a dificuldade consiste logo em identificar as normas com algum objeto da realidade e que o problema do significado apenas se encontra “acoplado” a esse problema. Depois, perguntaria como pode haver um problema quanto ao significado dos termos normativos se, afinal, eles não possuem significado.

O reducionismo não-analítico é uma tese que surge no contexto da existência de um problema meta-normativo mas, de acordo com a mesma, não há qualquer problema meta-normativo. E, novamente, basta encontrar uma semântica adequada para os termos normativos para bloquear qualquer tese cética, incluindo o reducionismo não-analítico.

Um argumento decisivo contra qualquer rejeição de que os termos normativos possuem significado é dado pela existência de um quadrado da oposição deôntico. Aqui, estão expressas as relações semânticas entre quatro termos: ‘obrigatório’, ‘proibido’, ‘permitido’ e ‘desobrigatório’. Ora, se não pode existir um quadrado da oposição deôntico sem que os termos normativos tenham significado, se aquele existe, estes possuem significado.

2. Mapeamento epistémico

2.1. O “lado cognitivo”: não-cognitivismo

2.1.1. Não-cognitivismo radical: emotivismo

Passaria, agora, ao ceticismo epistémico. Recordando, como respostas possíveis à questão epistémica, temos *cognitivismo* e *não-cognitivismo*: de acordo com a primeira posição, há verdade (a verdade-conhecimento) e falsidade no domínio normativo – os juízos normativos fazem parte do nosso aparato mental –; de acordo com a segunda posição, não há verdade (a verdade-conhecimento) nem falsidade no domínio normativo – o nosso aparato mental não inclui juízos normativos.

Nesta perspetiva epistémica, é o não-cognitivismo que representa o ceticismo radical. Claro que, dado o que disse anteriormente, é concebível, em abstrato, um não-cognitivista realista: relativamente ao debate metafísico, pode não ser cético de todo.

Contra esta hipótese, alegar-se-á que o ceticismo não-cognitivista vem no seguimento de uma desconfiança quanto à localização objetiva das normas. Portanto, uma tal posição realista não tem sentido no contexto do surgimento do debate meta-normativo. Responderia que o realismo anómalo vem apresentar uma alternativa a esse cenário: as normas reduzem-se a objetos que se localizam na realidade mas simplesmente não temos como saber quais são. O problema objetivo da localização converte-se num problema subjetivo da localização: não temos capacidade cognitiva para identificar a localização das normas, quando elas a possuem efetivamente.

Por outro lado, um cognitivista pode não ser realista (como Mackie) e, mesmo que o seja, pode não ser um realista ortodoxo (como Moore). Na perspetiva metafísica, será um cético. Mas, dado a deslocação do problema da localização para o domínio epistémico, o cognitivismo assume, nesta

perspetiva epistémica, independentemente de posições metafísicas, o papel de representante do não-ceticismo.

Na linguagem da “referência”, cognitivismo e não-cognitivismo distinguem-se quanto ao que é defendido relativamente à suscetibilidade de referente. Pode ser defendido que os termos normativos não possuem referente (não há algo no mundo a que correspondam) mas são suscetíveis de o possuir (visa-se referir algo sem que haja algo efetivamente referido: há referência sem referente). Isto é o que defende a teoria do erro, à qual, por isso, pode ser dada a designação de ‘não-realismo referencial’. Por contraposição, o não-realismo não-referencial defenderá que os termos normativos não possuem referente por, logo à partida, não serem suscetíveis de possuir referente: ou seja, não possuem referência. Isto é o que defende o não-cognitivismo.

O não-cognitivismo (realismo anómalo e nominalismo) tem de dar resposta a três questões: i) porque é que, não havendo juízos normativos, há linguagem normativa; ii) porque é que se pensa que a mesma expressa estados cognitivos, mais especificamente, juízos; iii) porque é que, não expressando a linguagem normativa estados cognitivos, mais especificamente, juízos, se usa a mesma como se expressasse.

Quanto a i), indaga-se pela razão de, expressando a linguagem o que vai na mente mas não havendo algo com conteúdo normativo na mente, frases como ‘Deve respeitar-se as pessoas’ fazerem parte da linguagem. O *expressivismo*, tese defendida, entre outros, por Axel Hägerström em *On The Truth of Moral Ideas* e Ayer em *Language, Truth and Logic*, visa fornecer uma explicação: frases como ‘Deve respeitar-se as pessoas’ apenas possuem uma mera função expressiva¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Max Scheler refere como um dos seus primeiros defensores Hobbes. É de lembrar que pode ser-se expressivista (portanto, não-cognitivista) sem se ser eliminativista. Porém, esse será o caso normal, e, regra geral, os expressivistas são eliminativistas: são nominalistas. Referindo-se, portanto, ao nominalismo, diz Scheler o seguinte:

À produção do juízo de que alguém está a respeitar as pessoas vem associada uma certa emoção e, ao enunciarmos tais frases, estamos, apenas, a expressar emoções, sendo que estas não são entes mentais de carácter cognitivo. Basicamente, está a dizer-se que nem toda a linguagem possui uma função referencial (pode bastar-se na sua função expressiva).

A distinção entre função referencial e função meramente expressiva da linguagem pode parecer contra-intuitiva. Frequentemente, generalizamos a função referencial a toda a linguagem; mais especificamente, tendemos a tomar todas as frases por frases declarativas (ou a elas associadas, como as frases interrogativas). Porém, uma análise mais cuidada dir-nos-á que este constitui um caso especial daquela que é a verdadeira função da linguagem: expressar exteriormente o que vai na mente (nomeadamente, com um efeito comunicativo), independentemente do que aí esteja contido¹⁰⁹.

Assim, embora possa ser verdade que, se a linguagem tem uma função referencial, então tem uma função expressiva, já não é verdade que, se a linguagem tem uma função expressiva, então tem uma linguagem referencial: há objetos linguísticos que não referem. É o que se passa com a expressão de

“This theory holds that there are absolutely *no* genuine fulfillments of the words *good, noble, etc., neither* in the sphere of meanings *nor* anywhere else, and that we are concerned here with *human inventions* that have their original existence only in words of language. According to this theory such words have no intentional function at all, but are only *expressions* of feelings, affects, interests, and acts of desire. The first of these assertions was held in its most radical form by Thomas Hobbes. It is also behind many statements made by Nietzsche, e.g., his claim that there are no moral phenomena, only moral interpretations of phenomena.

(...) There is no *knowledge* of the morally valuable, but rather the *fixation* of what is to be called that; it is not evidence and truth but *purposefulness* that decides moral conflict” (Scheler, 1913, pp. 167 e 168)

¹⁰⁹ Isto, falando da função intrínseca. Obviamente, a linguagem pode ser usada para outros efeitos, como para obter um efeito estético, por exemplo.

desejos: esta expressão dá-se através de ‘frases desiderativas’. Neste caso, não se expressam estados mentais que se referem cognitivamente à realidade mas, sim, estados mentais que possuem outra relação com a realidade, volitivo-ativa.

Em rigor, a função referencial não pertence originariamente à linguagem mas aos estados mentais que expressa. A linguagem é a manifestação exterior da mentalidade e esta pode ter ou não por função referir (“representar” a realidade). Quando a função mental é outra, a desiderativa, a figura em questão é, não a da referência, mas a da intenção (visa-se intervir na ou alterar a realidade), expressa pela linguagem desiderativa.

A respeito da não-expressão de cognições pela linguagem normativa (da inexistência de ‘verdade-conhecimento’ no domínio normativo), veja-se o que diz Ayer:

“It is clear that there is nothing said here which can be true or false. Another man may disagree with me about the wrongness of stealing, in the sense that he may not have the same feelings about stealing as I have, and he may quarrel with me on account of my moral sentiments. But he cannot, strictly speaking, contradict me. For in saying that a certain type of action is right or wrong, I am not making any factual statement, not even a statement about my own state of mind. I am merely expressing certain moral sentiments” (Ayer, 1936, p. 110)

É de notar que os (pelo menos alguns) expressivistas não rejeitam que a linguagem normativa vá além desta função expressiva. Porque, afinal, a função da linguagem não se reduz à função referencial, poder-se-ia pensar que essa mesma função será expressar a interioridade mental. Porém, J. L. Austin, em *How to do Things With Words*, entre outros, veio observar que, em certos casos, a linguagem não expressa o mundo interior mas determina o próprio mundo exterior, como acontece com as frases imperativas. Portanto, a função intrínseca da linguagem também não se reduzirá à função expressiva. Ayer,

por exemplo, não nega que a expressão das emoções também participa deste carácter performativo, já que ela constitui um meio apto para influenciar condutas alheias. Como afirma:

“It is worth mentioning that ethical terms do not serve only to express feeling. They are calculated also to arouse feeling, and so to stimulate action. Indeed some of them are used in such a way as to give the sentences in which they occur the effect of commands.” (Ayer, 1936, p. 111)

Quanto a ii), responder-se-á com o interjetivismo: ao dizermos ‘Deve respeitar-se as pessoas’, parece que estamos a falar de normas (parece que nos estamos a referir a alguma coisa) mas, no fundo, não estamos: as frases normativas são apenas aparentemente declarativas, pois são frases interjetivas “camufladas”. As frases normativas são do mesmo tipo, então, das seguintes frases: ‘Viva!’, ‘Abaixo!’, ‘Meu Deus!’, ‘Quem diria!’, ‘Que horror!’, ‘Cruz credo!’, ‘Ai de mim!’, ‘Ora, bolas!’, ‘Que pena!’.

Quanto a iii), responder-se-á com o projetivismo: projetamos as nossas emoções na realidade e passamos a “ver” normas nela, mesmo que não existam. Simon Blackburn é um dos mais conhecidos defensores desta posição, enquadrando-a num projeto mais amplo ao qual deu o nome de ‘quase-realismo’.

Ao conjunto das três respostas dá-se a designação de ‘*emotivismo*’ (ou ‘sentimentalismo’, se se preferir).

Uma das principais objeções apresentadas ao não-cognitvismo (ao expressivismo, mais precisamente) é a de que, de facto, julgamos que devemos respeitar as pessoas ou ajudar quem precisa de auxílio, por exemplo. A nossa vida mental está repleta de juízos normativos. Para além disso, raciocinamos e argumentamos com base nesses juízos: a racionalidade não se encontra excluída do domínio ético-normativo.

Veja-se, a este propósito, o chamado ‘problema de Frege-Geach’ (só o facto de pensarmos e falarmos em condicionais como ‘se matar é errado, então levar o irmão mais novo a matar é errado’, onde ‘matar é errado’ não surge como uma interjeição ou desprovida de referência, mostra que a normatividade integra o domínio da verdade).

Por outro lado, está por demonstrar que as emoções não possuem referência à realidade. Pode muito bem defender-se que sim – que, mais do que meras sensações, são mesmo perceções – e que, por isso, estão na base dos (ou são mesmo os) juízos ético-normativos: visam “representar” mentalmente os valores e as normas.

Esta é a posição, por exemplo, de Brentano: “we may distinguish three basic types of reference to an object: (1) thinking, or having the object before the mind; (2) judging; and (3) loving or hating” (Brentano, 1889, p. 95). E, ainda: “as love and hate are added to the phenomena of presentation, moral good and evil enter into the realm of mental activity” (Brentano, 1874, p. 174). Para o não-cognitivismo, as emoções são sensações não-percetivas, possuindo um mero papel motivador da vontade¹¹⁰.

2.1.2. Não-cognitivismo moderado

a) Intencionalismo e expressivismo cognitivista

Qualquer uma das três respostas possui uma alternativa.

Relativamente à pergunta i), se operarmos a distinção entre juízo e crença, podemos dispensar o expressivismo: as frases normativas não expressam

¹¹⁰ O intelectualismo concorda que as emoções não são cognições mas considera que há cognições com conteúdo normativo: estas não são nem se baseiam em emoções; são fruto do intelecto. Dentro do cognitivismo, pode defender-se, ainda, que as perceções (intuições) ético-normativas são cognições *sui generis*, hipótese avançada pelo intuicionismo.

juízos mas expressam crenças – já há algo na mente com conteúdo normativo –, que possuem o seu “tipo” de referência à realidade normativa. Esta é uma referência meramente psicológica, não cognitiva.

Chamarei ‘*não-cognitivismo intencionalista*’ à posição meta-normativa segundo a qual, precisamente, não há juízos normativos mas há crenças normativas. Ou seja: não há algo na nossa mente que possa corresponder ou não a factos sobre normas mas há algo na nossa mente acerca de normas: acreditamos genuinamente na verdade e falsidade de proposições normativas.

Esta posição implica que seja concebíveis dois “tipos” de referência: a *epistémica* e a *psicológica*. Uma coisa é produzir o juízo ‘o Luís deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas’, sendo este apto a referir um eventual dever de o Luís ser sempre respeitoso com todas as pessoas (mesmo que falhe nessa referência). Outra coisa é ter a atitude ou a disposição psicológica de referir um tal eventual dever. Neste último caso, temos aquilo a que se chama ‘intencionalidade’ (a “intenção” de referir).

O conteúdo proposicional (a “representação” mental de estados de coisas) encontra-se nos juízos e, por isso, estes é que são avaliáveis como correspondendo ou não à realidade (como sendo “verdadeiros” ou “falsos”). A sua referência é a epistémica: é por eles que conhecemos factos. Já às crenças falta esse conteúdo proposicional: estamos perante um conceito puramente psicológico, pelo que a sua referência é, então, a psicológica.

Portanto, julgar e acreditar são, alega-se, conceitos diferentes: o primeiro é um conceito epistémico e o segundo é um conceito psicológico. Por um lado, pode defender-se que as frases normativas expressam ou não juízos – e, aqui, temos a oposição entre *cognitivismo* e *não-cognitivismo* propriamente dita – e, por outro lado, pode defender-se que as frases normativas expressam ou não crenças – e, aqui, temos a oposição entre, chamemos-lhe assim, *intencionalismo* e *não-intencionalismo* (há quem fale em *cognitivismo psicológico* e *não-cognitivismo psicológico*).

Pode ser-se cognitivista e intencionalista. É o *cognitivismo em sentido estrito*. Por um lado, enquanto cognitivista, estar-se-á a defender que as frases normativas expressam juízos, possuindo, por decorrência, referência epistémica. Por outro lado, enquanto intencionalista, estar-se-á a defender que as frases normativas também expressam crenças, possuindo, por decorrência, referência psicológica.

Pode ser-se cognitivista e não-intencionalista. É o *cognitivismo não-intencionalista*. Por um lado, enquanto cognitivista, estar-se-á a defender que as frases normativas expressam juízos. Por outro lado, enquanto não-intencionalista, estar-se-á a defender que as frases normativas não expressam crenças. Por isso, os estados mentais expressos pela linguagem normativa possuem referência epistémica mas não possuem referência psicológica.

Pode ser-se não-cognitivista e intencionalista. É o *não-cognitivismo intencionalista*. Por um lado, enquanto não-cognitivista, estar-se-á a defender que as frases normativas não expressam juízos. Por outro lado, enquanto intencionalista, estar-se-á a defender que as frases normativas expressam crenças. Por isso, os estados mentais expressos pela linguagem normativa não possuem referência epistémica mas possuem referência psicológica.

Por fim, pode ser-se não-cognitivista e não-intencionalista. É o *não-cognitivismo em sentido estrito*. Por um lado, enquanto cognitivista, estar-se-á a defender que as frases normativas não expressam juízos. Por outro lado, enquanto intencionalista, estar-se-á a defender que as frases normativas não expressam crenças. Assim, os estados mentais expressos pela linguagem normativa não possuem referência epistémica nem referência psicológica.

Eis um quadro com as quatro teses resultantes da combinação entre as teses relativas à referência epistémica e as teses relativas à referência psicológica:

Referência psicológica/referência epistémica	Cognitivismo	Não-cognitivismo
	Cognitivismo em sentido	Não-cognitivismo

Intencionalismo	estrito	intencionalista
Não-intencionalismo	Cognitivismo não-intencionalista	Não-cognitivismo em sentido estrito

Para além das duas posições extremas relativas à referência – o cognitivismo e o não-cognitivismo tradicionais –, temos duas posições intermédias, que constituem casos de ceticismo (epistémico) moderado. Segundo o não-cognitivismo intencionalista, a crença, por exemplo, de que o Luís deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas não vem acompanhada do juízo de que o Luís deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas: pode acreditar-se em tal sem que isso corresponda ou não à realidade. Pode dizer-se que queremos localizar as normas na realidade mas falta-nos a capacidade para isso: temos o ímpeto mas não a ferramenta¹¹¹. Segundo o cognitivismo não-intencionalista, o juízo de que o Luís deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas não vem acompanhada da crença de que o Luís deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas: isso corresponde ou não à realidade sem que se acredite em tal. Pode dizer-se que somos indiferentes quanto à localização das normas mas que acabamos por automaticamente as localizar na realidade¹¹².

O não-cognitivismo intencionalista não se confunde com o *expressivismo cognitivista* defendido por Horgan e Timmons em *Cognitivist Expressivism*. Para a primeira tese, não haver verdade (verdade-conhecimento) no domínio normativo é o mesmo que não haver cognição normativa; para a segunda tese, pode não haver verdade (verdade-conhecimento) no domínio normativo e, ainda assim, haver cognição normativa (como caracterizam os autores, é uma

¹¹¹ O não-cognitivismo intencionalista nega a verdade da condicional ‘se existe uma crença, então existe um juízo’ (e da contraposta, ‘se não existe um juízo, então não existe uma crença’).

¹¹² O cognitivismo não-intencionalista nega a verdade da condicional ‘se existe um juízo, então existe uma crença’ (e da contraposta, ‘se não existe uma crença, então não existe um juízo’).

tese cognitivista mas não-descritivista: o não-descritivismo não implicará o cognitivismo).

Para o expressivismo cognitivista, há juízos normativos mas estes não partilham da característica dos outros “tipos” de juízo de “declarar” algo acerca da realidade: não se ajuíza sobre como o mundo é mas, sim, como deve ser. Os juízos normativos possuirão referência cognitiva não obstante não serem *truth-apt*. Como dizem:

“We defend just such a view, claiming that although moral judgments [aquilo que é expresso pelas frases normativas] are genuine beliefs [juízos], their overall content is not descriptive content. Moral judgments count as beliefs, despite being nondescriptive, because they possess enough of the key, generic, phenomenological, and functional features of belief (as well as satisfying the relevant platitudes governing the concept of belief) to qualify as genuine beliefs” (Horgan, Timmons, 2006, p. 257)

A objeção que imediatamente se levanta é a de que os juízos normativos podem ser juízos sobre *como é* o mundo do dever-ser e, assim, possuir a característica genérica de “declararem” algo acerca da realidade (normativa). Que as normas sejam prescrições no sentido de terem força de obrigatoriedade, isso é evidente. Mas não é esse o sentido de ‘prescrição’ adotado pelos autores quando dizem que os juízos normativos não são *truth-apt*: é o sentido que faz incluir as frases normativas no leque das frases imperativas, não no das frases declarativas. E que isso seja verdade, já não é tão evidente.

Diria que os autores, no seguimento de Hare e da associação concetual por si operada entre facto e descrição, por um lado, e norma e prescrição, pelo outro, estão a tomar a evidente distinção entre estado de coisas existente e estado de coisas devido – entre ‘facto’ e ‘norma’ nesse sentido – pela não tão evidente distinção entre frases declarativas e frases normativas – entre

descrever factos e prescrever normas. Portanto, fica por demonstrar um pressuposto fundamental, o de que as frases normativas não são declarativas.

b) Factualismo semântico e ficcionalismo

Relativamente à pergunta ii), o interjecionismo é evitado fazendo-se a separação entre referência linguística e referência cognitiva: pode manter-se que as frases normativas não expressam juízos (normativos) sem negar que as mesmas sejam declarativas. Assim, alegar-se-á, para além da discussão epistémica que opõe cognitivismo a não-cognitivismo, há que conceber a discussão linguística que opõe *factualismo semântico* a *não-factualismo semântico*: os não-cognitivistas podem ser, então, factualistas semânticos. Neste caso, defende-se que não há verdade e falsidade no domínio normativo em termos de correspondência epistémica mas há verdade e falsidade no domínio normativo em termos de correspondência linguística.

Como alternativa ao projetivismo, pode ser adotado o ficcionalismo, como o faz Richard Joyce em *The Myth of Morality*. Tal como não acreditamos nem deixamos de acreditar em histórias de ficção, o mesmo acontecerá com o mundo normativo. Falamos das normas *como se* existissem realmente, acabando por ser irrelevante que existam mesmo ou não. De acordo com Joyce (e já antes sugerido por Mackie), esse “faz-de-conta” tem utilidade (traz benefícios sociais) e é por isso que devemos (instrumentalmente) “jogá-lo”.

Nós teremos plena consciência de que não existem normas. Por isso, não será verdade que projetamos as nossas emoções na realidade e passamos a “ver” normas nela. Nem sequer haverá uma presunção (ilidível ou não). Nós ficcionaremos essa existência.

O ficcionalismo é visto como um complemento da teoria do erro, pelo que, do ponto de vista metafísico, é uma teoria eliminativista e, do ponto de vista

epistémico, é cognitivista: é uma teoria subjetivista em sentido estrito¹¹³. Mas, pergunta-se: essa ficção de normas reais constitui um processo natural ou constitui um dever? O que nos faz pensar em normas, a natureza ou a nossa vontade? A posição de Joyce não me parece clara, pois, se por um lado, recorre ao evolucionismo para explicar o facto de pensarmos em normas, também entende que devemos fazê-lo para nos guiarmos por elas (devemos evitar incorrer num ceticismo normativo de primeira ordem). Este debate constitui um afloramento do debate geral que opõe o ficcionalismo hermenêutico (ou factual) ao ficcionalismo revolucionário (ou normativo).

Também é concebível um ficcionalismo que defenda que fazemos juízos de realidade relativamente ao mundo ficcional das normas, pelo que estes, afinal, podem ser verdadeiros (para Mackie, são sempre falsos).

2.1.3. Subjetivismos

Gostaria de terminar o mapeamento do ceticismo estritamente epistémico referindo algumas teses que se distinguem da teoria do erro e, não obstante, podem ser designadas de subjetivistas, se bem que num sentido amplo do termo.

As primeiras dessas teses são, palavras minhas, a *teoria do conhecimento errado* e a *teoria da alucinação certa*. Atrás, vimos que, na “linguagem” da referência, há que distinguir a referência do referente. Relativamente à existência (concebibilidade) ou não de referente para os termos normativos (e, por decorrência, dir-se-á, para os juízos normativos), o debate dá-se entre objetivismo e subjetivismo (não-realismo).

¹¹³ Em rigor, pode ser-se ficcionalista sem se ser subjetivista: por exemplo, um livro escrito por um europeu no século XVIII sobre gorilas pode ter sido escrito como uma obra de ficção (até meados do século XIX não havia confirmação, na Europa, da existência de gorilas: o gorila era tido por uma criatura mitológica) mas, não obstante, existiam (e ainda existem, talvez por pouco tempo) gorilas.

Mas – dirão alguns pensadores –, há que distinguir o *existente real* (extra-linguístico e extra-mental) do *referente* propriamente dito: no seguimento do que Brentano avançou em *Psicologia Sob Um Ponto de Vista Empírico*, o referente será um inexistente mental ou uma objetividade imanente, não a própria coisa objetiva:

“Every mental phenomenon is characterized by what the Scholastics of the Middle Ages called the intentional (or mental) inexistence of an object, and what we might call, though not wholly unambiguously, reference to a content, direction toward an object (which is not to be understood here as meaning a thing), or immanent objectivity. Every mental phenomenon includes something as object within itself, although they do not all do so in the same way. In presentation something is presented, in judgement something is affirmed or denied, in love loved, in hate hated, in desire desired and so on” (Brentano, 1874, p. 68)

Como tal, pode dar-se o caso de as normas existirem realmente mas os estados mentais expressos pela linguagem normativa não terem referente – caso em que erramos mesmo quando temos conhecimento normativo – e pode dar-se o caso de os estados mentais expressos pela linguagem normativa terem referente mas as normas não existirem realmente – caso em que não temos conhecimento normativo mesmo quando acertamos.

Assim, há quatro hipóteses a ter em conta.

Pode defender-se que as normas existem realmente, isto é, fora da mente (e da linguagem) e, também, que os estados mentais expressos pela linguagem normativa têm referente. Deste modo, há confluência entre existir realmente e haver referente: é o realismo indireto.

Pode defender-se que as normas existem realmente, isto é, fora da mente (e da linguagem) mas que os estados mentais expressos pela linguagem normativa não têm referente. Deste modo, as normas existem mas não

podemos acertar nas “representações” mentais que temos delas. Esta tese pode ser designada de ‘teoria do conhecimento errado’.

Pode defender-se que as normas não existem realmente, isto é, fora da mente mas que os estados mentais expressos pela linguagem normativa têm referente. Deste modo, as normas não existem mas podemos acertar nas “representações” mentais que temos delas¹¹⁴. Esta tese pode ser designada de ‘teoria da alucinação certa’.

Pode defender-se que as normas não existem realmente, isto é, fora da mente e, também, que os estados mentais expressos pela linguagem normativa não têm referente. Deste modo, há confluência entre o facto de as normas não existirem fora da mente e os estados mentais expressos pela linguagem normativa não possuírem referente. Este é o não-realismo indireto.

Para além das duas posições extremas – realismo indireto e não-realismo indireto –, temos duas posições intermédias. Para a teoria do conhecimento errado, o dever, por exemplo, de o Luís ser sempre respeitoso com todas as pessoas existe realmente (fora da mente) mas de falhamos quando afirmamos ou negamos esse dever¹¹⁵. Para a teoria da alucinação certa, o dever de o Luís ser sempre respeitoso com todas as pessoas só existe na mente (ou na linguagem) mas acertamos quando o afirmamos¹¹⁶.

¹¹⁴ A teoria da alucinação certa distingue-se da teoria do erro e do nominalismo por, nestas, se defender, precisamente, a ausência de referente (nas três teses, é de lembrar, defende-se que as normas não existem na realidade).

¹¹⁵ A teoria do conhecimento errado nega a verdade da condicional ‘se existe fora da mente (e da linguagem), então há referente’ e, com ela, a tese epistémica geral segundo a qual não há conhecimento errado (para haver uma afirmação falsa, por exemplo, tem de inexistir o estado de coisas a que se refere): conhece-se porque se “representa” um facto real; erra-se dada a ausência do referente dessa “representação”.

¹¹⁶ A teoria da alucinação certa nega a verdade da condicional ‘se não existe na realidade, então não há referente’, isto é, a tese geral que nega a concebibilidade de objetos puramente “intencionais”.

E pode avançar-se, ainda, com uma nova distinção, desta feita entre *existência externa* à mente/linguagem e *independência* face à mente/linguagem. No seguimento, há que distinguir o objetivismo ou realismo clássico do *construtivismo epistémico*: naquele, defende-se que as normas existem *fora e independentemente* da mente (e da linguagem); neste último, defende-se que as normas existem *fora* da mente (e da linguagem) mas *dependem* dela.

Em ambos os casos, defende-se que as normas existem na realidade. Porém, para o construtivismo epistémico, essa existência depende ou resulta da sua “representação” mental (ou simbolização linguística). Por isso, não são os juízos normativos que refletem internamente os factos normativos, os factos normativos é que refletem externamente os juízos normativos: é a mentalidade/linguagem que se projeta na realidade e não a realidade na mentalidade/linguagem.

Tudo o que se disse até agora assenta no pressuposto de que há uma distinção entre objetividade (o que é externo ao que vai na mente) e subjetividade (o que está na mente). Mas sempre se pode defender que há identidade entre a realidade normativa e os estados mentais (linguísticos) que a têm por referente: é o *idealismo meta-normativo*, que constitui a aplicação ao domínio normativo do idealismo metafísico geral.

A ser assim, os juízos normativos (ou as frases normativas) são os próprios factos normativos: todos os factos normativos são juízos normativos (frases normativas) e todos os juízos normativos (todas as frases normativas) são factos normativos. Como tal, por exemplo, o dever real de o Luís ser sempre respeitoso com todas as pessoas não se distinguirá da sua “representação” mental (ou simbolização linguística).

Como todas as teses céticas em Teoria Normativa Unificada, procura-se conciliar o facto de não se conseguir localizar as normas na realidade com o facto de as mesmas “existirem” na mente/linguagem. A sua localização residirá, precisamente, na mentalidade/linguagem.

Hare, por exemplo, é perentório em negar o idealismo meta-normativo, embora seja parco na argumentação:

“Here it is important to point out a fact which has been singularly ignored by some moralists, that to say of someone that he has a feeling of obligation is not the same as to say that he has an obligation. To say the former is to make a statement of psychological fact; to say the latter is to make a value-judgement. A man who has been brought up in an Army family, but has become affected by pacifism, may well say ‘I have a strong feeling that I ought to fight for my country, but I wonder whether I really ought’. Similarly, a Japanese brought up in accordance with Bushido might say ‘I have a strong feeling that I ought to torture this prisoner in order to extract information which will be to my Emperor's advantage; but ought I really to do so?’” (Hare, 1952, p. 166)

A objeção que faço a estas teses subjetivistas, assim como ao subjetivismo em geral, é a seguinte: ao “representarmos” mentalmente as normas, já estaremos a “representar” a sua própria localização. Não é possível possuir uma “representação” mental das normas sem se ter uma ideia do que sejam ou da parte da realidade a que pertencem. Por isso, deixa de haver razão para se ser cético e, como tal, para se defender qualquer teoria subjetivista em Teoria Meta-Normativa, razão, essa, que é, precisamente, a incapacidade para localizar as normas na realidade.

Claro que sempre se pode apelar a razões gerais para se ser subjetivista: mas, neste caso, todos os tipos de realidade serão subjetivos, não só as normas, e, por outro lado, nada se dirá quanto a uma impossibilidade de definir os termos normativos.

É o que acontece com a teoria do erro especificamente assumida por Mackie. Ela não é uma teoria do erro meta-normativa. Meta-normativamente, Mackie é não-naturalista. O subjetivismo de Mackie não visa resolver o problema da localização das normas mas resulta da estranheza de uma suposta

realidade não-natural: a teoria do erro de Mackie não é regional mas universal, mais corretamente, universal mas restrita à realidade não-natural.

Esta “estratégia” pode ser seguida relativamente a qualquer ceticismo metafísico: por exemplo, pode defender-se o naturalismo não-reducionista e, ainda, considerar que são inconcebíveis objetos naturais que não se reduzam a coisas como pessoas, árvores, mesas, etc.. Desta maneira, defender-se-á que as normas serão subjetivas, mas não pela mesma razão que se defende o naturalismo não-reducionista.

2.2. O “lado volitivo”: ceticismo volitivo

2.2.1. O debate

O ceticismo do lado da mentalidade (epistémico nesse sentido) não se esgota nas teses vistas. O mapeamento do ceticismo em Teoria Normativa de Segunda Ordem estará inacabado se não acrescentarmos a dimensão volitiva. Não se trata de um terceiro plano de discussão, para além do metafísico e do epistémico. A distinção efetuada entre teses metafísicas e teses epistémicas encontra um paralelo no domínio volitivo: em vez de se discutir se há factos normativos ou não (se há ou não verdade-facticidade no domínio normativo), discute-se se os mesmos dependem ou não da vontade (se a verdade-facticidade é produzida ou não pela nossa vontade); e, em vez de se discutir se temos ou não capacidade para conhecer normas (se há ou não referência normativa no nosso aparato mental), discute-se se temos capacidade ou não para decidir que elas existam (se há ou não intenção normativa nas nossas volições).

Como já havia avançado atrás, uma coisa é as normas existirem fora da mente, outra coisa é serem mente-independentes. A distinção é relevante porque pode haver normatividade fora de nós mas dependente do que vai

dentro de nós. Portanto, existirão verdades acerca de normas na própria realidade mas dependentes da nossa vontade. Há um conjunto de teses, ao qual podemos dar a designação genérica de *construtivismo*, de acordo com o qual é isso mesmo que acontece.

Basicamente, o debate do “lado volitivo” consiste em saber, assumindo uma tese metafísica (paradigmaticamente, não-eliminativismo ou eliminativismo), se temos capacidade ou não para gerar normas. Depois, ou não se é eliminativista e defende-se que criamos o mundo normativo pela nossa vontade ou por qualquer outra via anômala, ou é-se eliminativista e defende-se que tentamos criar normas sem sucesso ou que nem sequer existe uma tentativa.

Também aqui, existem quatro combinações possíveis: i) pode ser-se não-eliminativista e defender que as normas são produto da nossa vontade (voluntarismo); ii) pode ser-se não-eliminativista e defender que não há uma intenção de normatizar (não-voluntarismo), embora haja linguagem normativa; iii) pode ser-se eliminativista e defender que há uma intenção de normatizar; iv) pode ser-se eliminativista e defender que não há uma intenção de normatizar, apenas linguagem normativa.

Em i), encontra-se descrito o construtivismo (não o epistémico mas o voluntarista). Nele se incluem as teses contratualistas meta-normativas. Em ii), encontra-se descrito o construtivismo anômalo, correlativo do realismo anômalo. Em iii), encontra-se descrita aquela que designarei de ‘teoria da tentativa impossível’, correlativa da teoria do erro. E, em iv), encontra-se descrito o nominalismo volitivo.

Referência/referente	Não-eliminativismo	Eliminativista
Voluntarismo	Construtivismo	Teoria da tentativa impossível
Não-voluntarismo	Construtivismo anômalo	Nominalismo volitivo

Segundo o construtivismo, uma proposição normativa é (metafisicamente) verdadeira ou falsa em função das nossas decisões. Assim, a proposição ‘Deve ser-se prestável’, por exemplo, é verdadeira se e só se houver uma decisão de que se deve ser prestável. Para o *convencionalismo*, essa decisão é tomada em assembleia, por via de um acordo (“encontro de vontades”). As teorias contratualistas e procedimentalistas tradicionais e, mais recentemente, as teses defendidas por Rawls em *Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures* (1980) e por Christine Korsgaard em obras como *The Sources of Normativity* (1992) e *Creating the Kingdom of Ends* (1996) constituem exemplos de construtivismo.

Esta tese distingue dois modos de a vontade se relacionar com o mundo externo: i) intervindo no mundo; ii) constituindo o mundo. No primeiro caso, a verdade “liga-se” naturalmente a uma proposição quando o estado de coisas a que se refere é causado pela nossa intervenção. No segundo caso, ela é artificialmente “ligada” pela nossa vontade: decide-se que a proposição é verdadeira e, com isto, estamos a construir o mundo.

Como havia referido a respeito das teorias da verdade, para os construtivistas, não nos limitamos a intervir no mundo, gerando factos que, por sua vez, fazem com que haja certas verdades e falsidades: nós constituímos o mundo, fazendo com que haja certas verdades e falsidades que, por sua vez, “geram” factos. A ligação entre a propriedade da verdade e as proposições normativas dá-se artificialmente, por força da nossa vontade.

O construtivismo meta-normativo distingue-se do realismo clássico por nele se defender que a realidade normativa existe mas depende da *vontade* de um indivíduo ou de uma coletividade. Faz-se *que* seja verdade que, por exemplo, se deve respeitar as pessoas, não se faz apenas *com que* seja verdade que se deve respeitar as pessoas: ao intervirmos no mundo não-normativo, causamos factos e, daí, geram-se verdades mas, ao constituirmos o mundo normativo, causamos verdades e, daí, geram-se factos (decide-se que uma proposição

normativa é verdadeira e, com isto, estamos a construir o mundo normativo)¹¹⁷.

Por outro lado, também pode ser defendida a tese voluntarista análoga à teoria do erro, a teoria da tentativa impossível: por mais que queiramos (e nos esforcemos por) criar normas, elas não existem (falhamos constantemente na nossa tentativa de causar verdades normativas)¹¹⁸. E também se pode defender o converso, o construtivismo anômalo (ou não-voluntarista): criamos normas mesmo sem intenção de as criar.

A existência de um debate ao nível volitivo reforça a ideia de que a discussão meta-normativa não se cinge à que opõe cognitivismo a não-cognitivismo. Mesmo que todos os voluntaristas sejam cognitivistas e que todos os não-voluntaristas sejam não-cognitivistas, o voluntarismo não é uma forma de cognitivismo nem o não-voluntarismo é uma forma de não-cognitivismo.

Tal como a distinção entre cognitivismo e não-cognitivismo consiste na distinção entre estados mentais com referência a normas e estados mentais sem uma tal referência, a distinção entre voluntarismo e não-voluntarismo consiste na distinção entre estados mentais com intenção de normativar (criar normas) e estados mentais sem uma tal intenção específica. Há intenção de normativar se e só se a ação visada é uma norma, isto é, uma ação

¹¹⁷ Por exemplo, quando movo o meu braço, estou a fazer *com que* seja verdade que o meu braço se move; não estou a fazer *que* seja verdade que o meu braço se move. Isto é: decido mover o meu braço e ele move-se, tornando-se verdade que o meu braço se moveu. Outra coisa é decidir que é verdade que o meu braço se move. O construtivismo meta-normativo defende que a relação da vontade com as normas é deste segundo tipo.

¹¹⁸ De acordo com a teoria do erro, as normas somente existem enquanto conteúdo de um estado cognitivo e, de acordo com a teoria da tentativa, as normas somente existem enquanto conteúdo de um estado volitivo.

normativa¹¹⁹. Esta será uma intenção constitutiva, distinta de intenções interventivas como a intenção de andar de bicicleta, de ir ao cinema, de bater em alguém, etc..

A favor da diluição do debate no “lado volitivo” no debate do “lado cognitivo”, pode alegar-se o dilema ‘deseja-se p por se julgar que p é devido (cognitivismo) ou julga-se que p é devido por se desejar p (não-voluntarismo)?’. Trata-se de uma versão do dilema de Eutífron, que será melhor analisado no Capítulo 5 (Parte 2). Simon Blackburn, em *Pense* (p. 287), propõe que o debate entre cognitivismo e não-cognitivismo se reflete no modo como a equação ‘uma das preocupações de X é conseguir/promover apoiar $\Phi = X$ pensa que Φ é bom/ pensa que Φ é uma razão para agir’ é lida, se “da direita para a esquerda” ou “da esquerda para a direita”. Adiante, será retomada esta questão.

É de notar que, para o construtivismo, as normas, depois de criadas, podem ser conhecidas, tal como qualquer obra fruto da nossa atividade está aí para ser conhecida. Para o construtivismo, há, então, que distinguir as frases normativas primárias ou originárias, que são aquelas que expressam os estados mentais que criam a normatividade – são frases desiderativas –, das frases normativas secundárias ou derivadas, que são aquelas que referem a normatividade criada – são frases declarativas.

Mantendo o paralelismo entre o que se passa no lado cognitivo e o que se passa no lado volitivo, falta referir a hipótese de se defender o *idealismo volitivo*. Aqui, afirma-se a identidade entre norma e intenção normativa: o dever real de o Luís ser sempre respeitoso com todas as pessoas não se distinguirá do desejo de que seja devido que o Luís seja sempre respeitoso com todas as pessoas.

¹¹⁹ Também se pode designar de ‘ação normativa’ a ação que vale como norma (que produz efeitos normativos). Não é desta que se está a falar.

2.2.2. Ceticismo radical: prescritivismo

Disse, atrás, que o não-cognitivismo tem de dar resposta a três questões e que o emotivismo se caracteriza pelas respostas dadas a cada uma delas. Recordando, à questão de saber porque é que, não havendo juízos normativos, há linguagem normativa, responde com o expressivismo, à questão de saber porque é que se pensa que a mesma expressa estados cognitivos, mais especificamente, juízos, responde com o interjetivismo e, à questão de saber porque é que, não expressando a linguagem normativa estados cognitivos, mais especificamente, juízos, se usa a mesma como se expressasse, responde com o projetivismo (fraco).

O *prescritivismo* pode ser visto, antes de mais, como uma alternativa ao emotivismo no tocante à resposta a estas perguntas, não variando desta última tese no essencial. A diferença reside nas respostas a dar às duas primeiras questões.

Primeiro, para o prescritivismo, as frases normativas não expressam estados mentais porque a sua função não é expressiva mas, antes, performativa. Como já havia dito, J. L. Austin, em *How to do Things With Words*, entre outros, veio observar que nem sempre a linguagem expressa o mundo interior, determinando ela própria o mundo exterior. Isto é o que acontece com as frases imperativas, que visam influenciar comportamentos. Ora, a linguagem normativa é constituída por imperativos e visa, por isso, usando uma expressão de Ayer, estimular a ação, não expressar estados mentais nem, muito menos, referir eventuais factos normativos.

Vai-se um pouco mais além do que já havia ido Ayer, que havia afirmado que os termos ético-normativos são usados de um modo tal que conferem às frases nas quais ocorrem o mesmo efeito dos comandos (Ayer, 1936, p. 111). Para o prescritivismo, as frases normativas apenas aparentemente são declarativas pois são frases imperativas “camufladas”. As frases normativas

são do mesmo tipo, então, das seguintes frases: ‘Faz a cama!’, ‘Dê-me o dinheiro de volta!’, ‘Não volte cá!’, ‘Passa a bola!’, ‘Olha para onde andas!’, ‘Cale-se!’, ‘Foge!’, etc..

Isto é, basicamente, o que defende Carnap em *Philosophy and Logical Syntax*. Em rigor, Carnap defendeu que as *frases de valor* possuem a forma gramatical ou superficial das frases declarativas (assertivas, na sua terminologia) mas são verdadeiramente imperativos: como diz, “(...) a value statement is nothing else than a command in a misleading gramatical form” (Carnap, 1935, p. 8). Quanto às *frases normativas*, Carnap defendeu que são inequivocamente imperativas: “(...) a norm or rule has an imperative form, for instance: “Do not kill!”; “(...) [a norm] will therefore not be regarded as an assertion (...)” (*idem*, pp. 7-8)¹²⁰. Porém, contra Carnap, ‘Não deves matar (ou não se deve matar)’ não tem claramente a mesma forma gramatical de ‘Não mates!’. Julgo que a tese de Carnap se aplica com maior propriedade, precisamente, relativamente às frases normativas.

Assim como para a interpretação emotivista da linguagem normativa, as frases normativas possuem a forma gramatical ou superficial das frases declarativas mas não passam de frases interjetivas, para a interpretação prescritivista da linguagem normativa, as frases normativas possuem a forma gramatical ou superficial das frases declarativas mas são verdadeiramente imperativos.

O emotivismo foca-se nas frases interjetivas, vendo-as como frases declarativas. O prescritivismo foca-se nas frases imperativas e, desta maneira, atribui relevância normativa à oposição entre o modo indicativo e o modo imperativo da linguagem. É esta relevância que vamos encontrar em *The*

¹²⁰ Carnap fala em ‘norma’ e ‘frase normativa’ indistintamente, como se estivesse a usar sinónimos. Mas há uma diferença óbvia, que se encontra na base da distinção entre imperativismo (as normas “têm a forma” imperativa – são imperativos) e prescritivismo (as frases normativas têm a forma imperativa – são frases imperativas).

Language of Morals de Hare, obra que fixou no senso comum filosófico (e não só) a relação entre os pares de conceitos descrição/prescrição e facto/norma: descrever factos não é o mesmo que prescrever normas. Efetivamente, tal como as frases interjetivas, as frases imperativas não possuem referência. Por isso, tal como o emotivismo, o prescritivismo é uma posição não-cognitivista: não há verdade nem falsidade (em sentido epistémico) no domínio normativo.

Mas o precreativismo também se enquadra no debate “volitivo”. Aqui, o não-voluntarismo tem de dar resposta a três questões, semelhantes às que o não-cognitivismo tem de dar: i) porque é que, não havendo intenção de normatizar (intenção normativa), há linguagem normativa; ii) porque é que se pensa que a mesma expressa uma intenção de normatizar; iii) porque é que, não expressando a linguagem normativa uma intenção de normatizar, se usa a mesma como se expressasse. O prescritivismo, aqui, é o conjunto de três respostas a estas questões.

À questão de saber porque é que, não havendo intenção de normatizar, há linguagem normativa, responde, como se viu, com o performativismo: as frases normativas visam estimular condutas. À questão de saber porque é que se pensa que a linguagem normativa expressa uma intenção de normatizar, responde com o imperativismo (termo que está a ser utilizado com o seguinte sentido): as frases normativas só aparentemente são desiderativas, sendo, verdadeiramente, frases imperativas. À questão de saber porque é que, não expressando a linguagem normativa uma intenção de normatizar, se usa a mesma como se expressasse, responde com o que poderá ser designado de ‘projetivismo volitivo’: “vê-se” na emissão de imperativos mecanismos de criação de normas porquanto se tem a expectativa de que estes “forcem” comportamentos tal como as normas o fazem.

Como foi referido, o não-voluntarismo pode ser construtivista, constituindo isso que designei de ‘construtivismo anómalo’. De acordo com esta posição, fazemos normas sem intenção, pois basta que emitamos um imperativo (ou

determinados atos de linguagem) para que exista uma norma: basta que, por exemplo, se mande o Luís seja sempre respeitoso com todas as pessoas para que exista o dever de o Luís ser sempre respeitoso com todas as pessoas, ainda que não tenhamos querido criar um tal dever¹²¹. Um tal entendimento encontra-se presente, por exemplo, nos trabalhos de Austin e Searle¹²².

Um primeiro argumento a favor do prescritivismo é baseado no avançado por Simon Blackburn no livro *Pense*. O argumento tem como pressuposto que o julgar que algo é devido e o querer esse algo ocorrem sempre em conjunto. Assim, se, por exemplo, o João julgar que ter dinheiro é devido, também quererá ter dinheiro e vice-versa. Este pressuposto pode facilmente ser aceite por qualquer um de nós.

E até podemos aceitar que se trata de algo mais do que uma mera coincidência: há uma relação entre o João julgar que ter dinheiro é devido e querer ter dinheiro. A dúvida dá-se quanto ao sentido dessa relação: porque o João julga que é devido ter dinheiro, ele quer ter dinheiro? Ou é porque quer ter dinheiro que o João julga que ter dinheiro é devido?

Agora é que começa o argumento propriamente dito. O prescritivista opta pela segunda hipótese – é porque quer ter dinheiro que o João julga que ter dinheiro é devido – porque o contrário viola uma lei psicológica, a saber, que a cognição não motiva a volição. O que motiva o desejo de ter dinheiro será um estado emotivo, como sentir a necessidade ou gostar de ter dinheiro, não um estado cognitivo.

Mas este argumento tem dois problemas.

¹²¹ Para a teoria da tentativa impossível, a realidade impossibilita-nos de realizar ações normativas (isto é, mesmo que o queiramos). Para o construtivismo anómalo, a realidade necessita-nos a realizar ações normativas (isto é, mesmo que não o queiramos).

¹²² A função performativa da linguagem dividir-se-á em função performativo-interventiva e função performativo-constitutiva. Será esta última que estará em questão no construtivismo anómalo.

Primeiro, pressupõe a disjunção entre cognitivismo e não-voluntarismo: que, ao defender-se que nenhum estado mental possui referência a normas (não há juízos normativos), ter-se-á de defender que nenhum estado mental possui intenção de normatizar (não há volições normativas). Mas a verdade de uma tal disjunção está por demonstrar. Pelo menos, uma tal afirmação não é tautológica, contrariamente à afirmação de uma disjunção entre cognitivismo e não-cognitivismo.

Segundo, há uma disjunção exclusiva pressuposta e cuja verdade também está por demonstrar: que x ou é um estado cognitivo, ou motiva o querer – se x é um estado cognitivo, então não motiva o querer e, se motiva o querer, então não é um estado cognitivo. Mas, à partida, sempre se pode defender uma terceira hipótese: x é um estado cognitivo e motiva o querer. Assim, dentro dos estados cognitivos, existirão os que motivam (as emoções) e os que não motivam o querer. Esta questão será retomada aquando da análise da chamada ‘Lei de Hume’.

Um segundo argumento, mais comum entre os filósofos (e não-filósofos), é este: quando se diz que p é obrigatório ou devido, p não está a ser descrito mas, sim, prescrito; logo, p surge como o conteúdo de uma frase imperativa, não obstante parecer que surge como o conteúdo de uma frase declarativa. Aliás, é isso mesmo que significa ‘prescrever’: trata-se de dizer o que fazer, de mandar fazer.

Este argumento é falacioso. Concordo que, quando se diz que p é obrigatório ou devido, p não está a ser descrito mas, sim, prescrito, no sentido de que ‘ p ’ não surge em ‘é obrigatório p ’ como um facto (uma verdade) mas como uma exigência; não se determina o que é mas o que deve ser. Mas daí não se retira que a própria obrigação (do dever) de p não constitua um facto, o facto de p ser obrigatório, podendo ser descrita. Quando se refere a obrigação (o dever) de p , não se está a dizer que uma tal obrigação deve ser mas, sim,

que é assim que as coisas são. Portanto, a frase normativa pode muito bem ser declarativa.

É de notar que o conteúdo da frase normativa não é ' p ' mas 'é obrigatório p '. Se se parte da afirmação de que p é obrigatório, parte-se do princípio de que ' p ' é apenas parte da frase normativa, não todo o conteúdo desta. Será um raciocínio falacioso "saltar" daí para ver em ' p ' todo o conteúdo da frase normativa e, conseqüentemente, não sendo uma tal frase acerca da verdade de p , vê-la como uma frase não-declarativa (imperativa).

É claro que p pode surgir como o conteúdo comum de diferentes tipos de estado mental e de diferentes tipos de frase. Pode surgir como o conteúdo de um juízo – a julga que p (é verdade) – ou como o conteúdo de uma volição – a quer p –, tal como pode surgir como o conteúdo de uma frase declarativa – 'É verdade que p ' – ou de uma frase imperativa – 'Faz p !'.

Mas isto são as várias relações ou atitudes que o sujeito (mental e linguístico) pode ter com p . Porém, quando se diz que p é obrigatório ou devido, o que está em questão não é a relação com p mas com a obrigação de p . Quando muito, haverá dúvidas quanto a uma tal frase ser declarativa – expressa-se o juízo de que p é obrigatório – ou desiderativa – expressa-se a decisão de que p seja obrigatório.

Conseqüentemente, não concordo que, quando se diz que p é obrigatório ou devido, p não está a ser descrito mas, sim, prescrito, no sentido de que as frases normativas não têm por objeto p e, como tal, aí não se está a descrever *nem* a prescrever p . As frases normativas não são frases declarativas acerca da verdade de p nem frases imperativas ordenando p .

Responder-se-á que, na obrigação de p , p está a ser prescrito. Portanto, por definição, a frase acerca da obrigação de p (a frase normativa) só pode ser prescritiva, isto é, imperativa. Mas esta inferência é inválida: é verdade que, na obrigação de p , p está a ser prescrito mas já não é verdade que a frase acerca da obrigação de p (a frase normativa) é prescritiva. O que há de errado aqui?

Está a usar-se a palavra ‘prescrever’ de um modo ambíguo: num caso, surge como sinónimo de ‘exigido’, isto é, como uma repetição de ‘obrigação de *p*’; no outro caso, surge como sinónimo de ‘frase imperativa’. Estamos perante uma exemplificação da falácia da ambiguidade¹²³.

Pode dizer-se que se está a “saltar” ilegitimamente da prescrição em sentido metafísico para a prescrição em sentido linguístico e, como tal, do plano da realidade para o plano da linguagem. Aliás, a identificação que Hare (para referir “culpados”) efetuou entre a distinção entre estado de coisas existente e estado de coisas devido e a distinção entre frase declarativa e frase imperativa constitui um exemplo desse mesmo “salto” do plano metafísico para o plano linguístico.

2.2.3. Construtivismo: Habermas

a) A crítica ao ceticismo

A ética do discurso de Habermas constitui um exemplo de construtivismo (convencionalismo) meta-normativo contemporâneo e que, no quadro da Teoria Normativa de Segunda Ordem, pode ser vista como uma tese moderadamente cética.

Lembremo-nos que se trata, antes de mais, de uma teoria discursiva da democracia deliberativa, na qual se visa mostrar como a argumentação (ideal) tem conexão com as instituições reais de decisão. O ‘princípio do discurso’ sintetiza uma tal conceção de discurso prático, determinando que uma norma de ação está justificada (e é, conseqüentemente, válida) apenas se aqueles afetados pela mesma a aceitam num discurso racional/razoável. Nas palavras

¹²³ Que há algo de errado é revelado logo na conclusão, pois aí afirma-se que a frase *acerca* da obrigação de *p* (a frase normativa), que só pode ser uma frase declarativa, é prescritiva, isto é, é uma frase imperativa.

de Habermas em *Between Facts and Norms* (*Faktizität und Geltung*, no original): “D: Just those action norms are valid to which all possibly affected persons could agree as participants in rational discourses.” (Habermas, 1992, p. 107)¹²⁴.

Este princípio aplica-se a todos os domínios do discurso prático. Diz Habermas que se trata tanto de um princípio normativo como de uma definição de ‘imparcialidade’, sendo que esta não discrimina qualquer domínio normativo específico. Nomeadamente, como se encontra aí plasmada a exigência de autonomia típica do convencionalismo e pós-convencionalismo modernos e contemporâneos, o princípio aplica-se tanto ao domínio moral como ao domínio jurídico:

“From a normative point of view, this corresponds to the assumption that moral and civic autonomy are co-original and can be explained with the help of a parsimonious discourse principle that merely expresses the meaning of postconventional requirements of justification. Like the postconventional level of justification itself – the level at which substantial ethical life dissolves into its elements – this principle certainly has a normative content inasmuch as it explicates the meaning of impartiality in practical judgments. However, despite its normative content, it lies at a level of abstraction that is still neutral with respect to morality and law, for it refers to action norms in general” (*idem*)

Habermas acredita que existe verdade e falsidade no domínio normativo. Daí que as soluções céticas radicais sejam de evitar. Neste sentido, Habermas opõe-se veemente ao emotivismo e ao imperativismo/prescritivismo: entende Habermas que a verdade e a falsidade no domínio normativo apenas são de

¹²⁴ Também em *Consciência Moral e Agir Comunicativo* (*Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, no original) encontramos uma formulação semelhante: “só podem reclamar validade as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um Discurso prático” (Habermas, 1983, p. 116).

um “tipo” diferente, porquanto convencional. Habermas é especialmente crítico de Hare:

“A *abordagem prescritivista*, desenvolvida por R. M. Hare em ‘The Language of Morals’, amplia a abordagem imperativista na medida em que os enunciados deônticos são analisados segundo o modelo de uma conexão entre imperativos e valorações. (...) O prescritivismo de Hare redundava antes em um decisionismo ético; a base para a fundamentação de proposições de conteúdo normativo é constituída por proposições intencionais, a saber, aquelas proposições com as quais o falante exprime a escolha de princípios e, em última instância, a escolha de uma forma de vida. Esta, mais uma vez, não é passível de justificação” (Habermas, 1983, p. 76)

Emotivismo e prescritivismo pecam por, ao afastar a verdade do mundo normativo, não conseguirem dar conta da nossa vivência cotidiana das normas e à crítica a que se encontram expostas as nossas opiniões em matéria normativa, que pressupõem uma tal verdade. As normas fazem parte do nosso dia-a-dia e enquadram as nossas decisões, discussões e planos de vida. E, ao guiarmo-nos por elas, ao intuirmos o que é devido e indevido e ao discutirmos sobre isso, assim quanto às razões justificativas do que é devido, pressupomos que fará todo o sentido dizer, por exemplo, que é verdade que devemos respeitar as pessoas ou que não se deve matar. Habermas inclui o prescritivismo de Hare nesta objeção:

“Embora a teoria decisionista de Hare explique, melhor do que as doutrinas emotivistas e imperativistas em sentido estrito, o fato de que efetivamente discutimos sobre questões práticas com base em razões, todas essas abordagens meta-éticas levam à mesma conclusão céptica. Elas explicam que o sentido de nosso vocabulário moral consiste na verdade em dizer algo que encontraria sua forma linguística mais adequada em proposições vivenciais, imperativas ou proposições

intencionais. A nenhum desses tipos proposicionais pode-se associar uma pretensão de verdade ou qualquer pretensão de validade destinada à argumentação. (...) As abordagens não-cognitivistas desvalorizam de um só golpe o mundo das intuições morais do quotidiano.” (*idem*, pp. 76-77)

Também o argumento cético mais utilizado, o de que a controvérsia em questões de princípios morais não pode ser dirimida, é rebatido por Habermas: “A primeira objeção fica invalidada se for possível indicar um princípio que, em princípio, permita levar a um acordo em argumentações morais” (*idem*, p. 77). Aqui, encontramos uma das principais motivações para o convencionalismo: o desacordo em questões ético-normativas desaparece se, precisamente, se conseguir um acordo relativamente a essas questões.

Habermas não distingue claramente o problema da verdade-facticidade do problema da verdade-conhecimento. Não obstante, percebemos que é relativamente a esta última que a objeção ao ceticismo por parte de Habermas se dá. É ao não-cognitivismo que Habermas se opõe:

“Com igual clareza, Toulmin viu também que a resposta subjetivista ao fracasso do objetivismo ético de Moore e outros é apenas o verso da mesma moeda. Ambos os lados partem da premissa falsa de que é a validade veritativa das proposições descritivas e só ela que determina o sentido em que as proposições em geral podem ser fundamentamente aceitas” (*idem*, p. 75)

O “subjetivismo” de que Habermas fala é o nominalismo, o “subjetivismo” não-cognitivista. Habermas percebe que só a posição não-cognitivista pode resultar da pretensão (errada) de verificabilidade da normatividade através de uma descrição cognitivo-linguística. Se o intuicionismo defende que tal é possível, só pode falhar:

Visto que a tentativa intuicionista de captar as verdades morais tinha que fracassar já pelo simples fato que as proposições normativas não podem ser verificadas ou falsificadas, isto é, não podem ser testadas pelas mesmas regras do jogo que as proposições descritivas, só restava, no quadro da pressuposição que mencionamos acima, a alternativa de recuar em bloco a possibilidade de tratar as questões práticas em termos de verdade. Naturalmente, os *subjetivistas* não negam os fatos gramaticais que atestam que efetivamente, no mundo da vida, não cessamos de discutir sobre questões práticas como se estas *fossem* decidíveis com base em boas razões. (...) Por isso, os cépticos morais devem assumir uma tarefa muito mais pretenciosa em face dos cognitivistas (...)” (*idem*)

Contextualizada no debate que opõe cognitivismo a não-cognitivismo, a objeção de Habermas torna-se clara: a redução da linguagem normativa a uma mera função expressiva ou performativa deixa escapar a evidente pretensão de validade contida naquela:

“O modelo linguístico para essa tentativa é fornecido pelos tipos proposicionais aos quais manifestamente não vinculamos nenhuma pretensão de validez discursivamente resgatável: proposições formuladas na primeira pessoa, nas quais damos expressão a preferências subjetivas, desejos e aversões, ou imperativos, com os quais gostaríamos de levar uma outra pessoa a um determinado comportamento. A abordagem *emotivista* ou a *imperativista* deve tornar plausível a suposição de que o significado obscuro das proposições normativas pode-se reduzir em última análise ao significado de proposições vivenciais ou exortativas ou a uma combinação das duas” (*idem*)

b) O princípio da universalização dialógico

A alternativa, para Habermas, reside na sua teoria, a ética do discurso. Só esta permite um fundamento para a normatividade, possibilitando as pretensões quotidianas de validade e de verdade:

“De acordo com a Ética do Discurso, uma norma só deve pretender validade quando todos os que possam ser concernidos por ela cheguem (ou possam chegar), enquanto *participantes de um Discurso prático*, a um acordo quanto à validade dessa norma. Esse *princípio ético-discursivo* (D), ao qual voltarei a propósito da fundamentação do *princípio da universalização* (U), já pressupõe que a escolha de normas *pode ser fundamentada*” (*idem*, p. 86)

As normas têm origem num acordo entre os membros de uma dada comunidade e essa origem acordada será o garante da possibilidade (concebibilidade) de verdades normativas. As normas só existem (só são válidas) se todos os afetados por ela acordarem nesse sentido.

Tal como Kant, Habermas considera que a moralidade (normatividade) é uma questão de obrigações incondicionais. Uma teoria moral (normativa) deve reconstituir a força incondicional de tais obrigações como mandamentos imparciais da razão prática.

E, ainda como Kant, liga a moralidade à agência autónoma.

Porém, contrariamente a Kant, Habermas segue uma abordagem dialógica à razão prática. Kant assume que as mesmas conclusões sobre os deveres serão tiradas por qualquer pessoa racional. Mas, observa Habermas, isto não é verdadeiro em contextos pluralistas e multiculturais. Kant certamente que estava a pensar no típico homem (não mulher) europeu (não africano ou asiático) do séc. XVIII (não do século XXI). O contexto decisório é bem mais amplo.

Para Habermas, o tal ponto de vista imparcial e comum só é possível num discurso *real* entre *todos* os afetados. Por isso, Habermas concebe a sua versão

da fórmula da universalização. O princípio da universalização de Habermas, para satisfazer aquele requisito é, contrariamente ao kantiano, dialógico: (U) ‘uma norma (moral) é válida só se as consequências previsíveis e efeitos colaterais da sua observância geral para os interesses e orientações axiológicas de cada indivíduo possam ser conjuntamente aceites por todos sem coação’.

Como diz:

“(...) uma norma controversa só pode encontrar assentimento entre os participantes de um Discurso prático, se ‘U’ é aceito, isto é:
– se as consequências e efeitos colaterais, que previsivelmente resultam de uma obediência *geral* da regra controversa para a satisfação dos interesses de *cada indivíduo*, podem ser aceites *sem coação* por todos” (*idem*, p. 116)

Há uma objeção imediata que pode ser feita à proposta de Habermas, relacionada com o estatuto do princípio ‘U’. Tal como o formulou, uma norma existe (é válida) se as consequências do seu cumprimento (diria, também, já da própria existência da norma) *puderem* ser racionalmente aceites por aqueles que serão por ela afetados (precisamente porque serão por ela afetados).

A pergunta a fazer é: o acordo de que fala Habermas é um acordo real ou virtual? A segunda hipótese parece ser a certa. Tradicionalmente, são escassas as teorias que fazem apelo a uma convenção historicamente celebrada. O contratualismo de Locke é um desses raros exemplos. Os autores tendem a evitar tais teorias dadas i) a ausência de evidências históricas de uma celebração real¹²⁵ e ii) a não-participação dos incapazes (e conseqüente não-aplicação da convenção aos mesmos).

¹²⁵ Locke responde que há um acordo implícito entre os participantes na vida social. Também se pode apelar à noção de ‘acordo por comportamento concludente (ou por “implicatura comportamental”)

O dilema que Habermas enfrenta é este: se fala de um acordo historicamente existente, tem de resolver os problemas i) e ii); mas, se fala de um acordo virtual ou hipotético, então já não está a falar daquilo que origina, de facto, a existência de normas. Se é o fundamento (no sentido de causa ou fonte) da normatividade que Habermas procura, então o acordo em questão não pode ser meramente hipotético¹²⁶.

Mas as convenções virtuais também não fundamentam a normatividade? Não há um sentido pelo qual um acordo hipoteticamente celebrado (por agentes ideais em condições ideais) fornece fundamento às normas? Há: mas estar-se-á a falar do “fundamento” do conteúdo das normas (por assim dizer) e não do fundamento das próprias normas. Não se trata da causa ou da fonte mas do *critério* da normatividade.

A teoria geral do contrato social virtual consiste numa teoria relativa ao conteúdo das normas: avança-se com um critério para determinar o que é obrigatório e proibido (ou bom e mau). Por isso, dispensa-se a participação real dos contraentes: faz-se apelo ao que estes decidiriam caso fossem chamados a normatizar e o resultado dessa decisão hipotética revelar-nos-á o que é devido e indevido.

Porém, se procuramos uma teoria acerca da origem ou causa das normas, as teorias do contrato social virtual não nos servem. São precisos contraentes reais numa situação real: o contrato tem de ser real. A ética do discurso, se tem a pretensão de apresentar o fundamento das normas, não pode ser uma dessas teorias. No entanto, de acordo com ‘U’, é.

¹²⁶ Ou seja, tenho dúvidas de que a posição de Habermas seja mesmo construtivista. Como referi atrás, para o construtivismo, uma proposição normativa é (metafisicamente) verdadeira ou falsa em função das nossas decisões (e, para posições mais específicas, essa decisão é tomada em assembleia, por via de um acordo ou “encontro de vontades”). As teses defendidas por Rawls em *Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures* e por Christine Korsgaard em livros como *Creating the Kingdom of Ends* e *The Sources of Normativity* constituem claros exemplos de construtivismo.

Aliás, a referência à consideração dos interesses (podia ser dos sentimentos ou da felicidade) dos indivíduos que serão afetados pelas normas reforça a independência face a uma decisão real e aproxima a teoria de Habermas do consequencialismo das regras (ver Hooker em *Rule Consequentialism*). Neste sentido, o princípio ‘U’ poderia ter, simplesmente, a seguinte formulação: ‘uma norma é válida só se as consequências previsíveis e efeitos colaterais da sua observância geral para os interesses e orientações axiológicas de cada indivíduo forem os melhores possíveis’.

Por outro lado, a teoria de Habermas, assim como qualquer teoria convencionalista, não dá mesmo resposta ao problema do desacordo. Para Habermas, o desacordo em questões ético-normativas desaparece se, precisamente, se conseguir um acordo relativamente a essas questões. Mas há que distinguir a concordância (epistémica) quanto ao que seja verdade do acordo (volitivo) que determina o que é verdade: aquela pode inexistir mesmo quando este último existe. Aliás, sempre se pode defender que o que motiva a necessidade de estabelecer um acordo para determinar o que é normativamente verdadeiro é, precisamente, a discordância quanto ao que seja normativamente verdadeiro.

Mas o principal problema que vejo reside no facto de o construtivismo, em geral, aceitar que existam normas, mesmo que mente-dependentes, e, portanto, aceitar uma qualquer sua localização na realidade: não há um problema da localização para um construtivista. Claro que um construtivista também pode ser, por exemplo, não-naturalista, e as razões para o ser se prenderem com o problema da localização. Mas essas serão razões para ser não-naturalista, não para ser construtivista.

Argumentar-se-á que as razões que motivam o construtivista, mais especificamente, o convencionalismo, serão, regra geral, pragmáticas: prendem-se com o problema da manipulação da verdade, nomeadamente, da verdade normativa (dado o seu especial impacto na vida das pessoas), pelo

poder de facto instituído (para proveito do próprio). O convencionalismo surge como garante da liberdade e da democracia.

Desde logo, um tal argumento tem, parece-me, dois problemas.

Por um lado, a perversidade ou prejudicialidade dos efeitos da eventual verdade de uma proposição (no caso, que as normas não resultam de uma decisão coletiva) não demonstra a falsidade desta: se p é apta a causar q e se q é acerca de algo mau, não se pode inferir que p é falsa mas, somente, que também é acerca de algo (embora extrinsecamente) mau. Só se q for falsa é que se pode inferir que p é falsa.

Claro que, aderindo à teoria pragmatista da verdade, pelo simples facto de p ser falsa ser o mesmo que p ter efeitos maus ou prejudiciais, isto é, dada a própria “definição” de ‘verdade’ e de ‘falsidade’, será falso que as normas não resultam de uma decisão coletiva. Pode ser isso que o convencionalista pretende dizer. Mas, neste caso, ter-se-á de aceitar a teoria pragmatista da verdade, o que nem todos estarão dispostos a fazer.

Por outro lado, uma verdade pode ser imposta sem, por isso, passar a ser uma falsidade (tal como uma falsidade que não seja imposta não passa, por isso, a ser uma verdade). Não será por se impor que, por exemplo, não se deve matar que tal será falso. De qualquer maneira, impor a verdade não é manipular a verdade: a verdade não é manipulável; manipuláveis são as opiniões.

Aliás, qualquer construtivismo, mesmo o convencionalismo e o contratualismo, defendem, precisamente, por definição, que a verdade é manipulável. Quando afirmo que a verdade não é manipulável, operando uma cisão entre o plano da verdade e o plano da vontade, já estou a adotar uma perspetiva não-construtivista. Por isso, deve ter-se, pelo menos, algumas reservas em ver no convencionalismo o garante da liberdade.

Mas, mais importante, sendo tais razões de índole pragmática, não são razões que se prendam com a (im)possibilidade ou (in)capacidade de verdade

e falsidade no domínio normativo. Não são, por isso, razões que façam do construtivismo uma tese de Meta-Teoria Normativa.

Contra o construtivismo, em geral, também se pode invocar um argumento análogo ao da “esquisitice” ou da “estranheza” de Mackie: é, no mínimo, muito estranho que a realidade possa ser constituída pela nossa vontade. Se há algo que está para lá da nossa vontade, esse algo é a realidade. Por que razão podemos decidir que matar pessoas é proibido mas já não podemos decidir que um determinado objeto é uma árvore?

Alguns autores defendem que temos poder de decisão nos dois casos. Richard Rorty, por exemplo, defende que factos como a existência dos dinossáurios são decididos convencionalmente. Mas o argumento usualmente apresentado, de carácter linguístico, é falacioso. Adiante, na alínea d), analisarei o mesmo adaptado para a defesa do construtivismo meta-normativo.

E alguns autores, como Habermas, defendem que há mesmo uma diferença que justifica a origem distinta dos factos normativos, pois as verdades normativas serão de outro tipo. Mas há que explicitar que tipo distinto é este. É que, se estivermos a falar de não-naturalismo, então voltamos às razões para ser adotado o não-naturalismo, independentemente de se ser ou não construtivista.

c) Um argumento a favor e outro contra

Há um tipo de argumento muito utilizado pelos construtivistas, ao qual darei o rótulo geral de ‘argumento linguístico’. Adaptado para a discussão meta-normativa, ele é fundamentalmente o seguinte:

Premissa: a palavra ‘devido’ só foi integrada na língua portuguesa num determinado período da história por força de uma convenção

Conclusão 1: antes disso, ninguém poderia dizer que um estado de coisas era ou não devido

Conclusão 2: como tal, só a partir daquela convenção passou a haver estados de coisas devidos e indevidos

O argumento é falacioso. A premissa é verdadeira: houve uma convenção linguística algures na história de Portugal pela qual se determinou a integração da palavra ‘bom’ na língua portuguesa. A conclusão 2 expressa a tese construtivista, na sua versão convencionalista. Tudo roda em torno da conclusão 1: será que deriva da premissa? E será que suporta a conclusão 2?

Note-se que a frase ‘Antes disso, ninguém poderia dizer que um estado de coisas era ou não devido’ é ambígua, pois permite duas interpretações diferentes.

Numa interpretação, diz o mesmo que ‘Antes disso, ninguém poderia usar a palavra ‘devido’ para qualificar estados de coisas’. De acordo com esta leitura, a conclusão 1 é verdadeira e decorre da premissa (talvez até estejam a dizer o mesmo). Porém, não suporta a conclusão 2, pois 1 está a falar de palavras e 2 está a falar da realidade: uma coisa é o predicado ‘ser devido’, que é uma palavra que não se usava antes da convenção, e outra é a propriedade de ser devido, aquilo a que se refere o predicado ‘ser devido’ e que poderia perfeitamente existir antes de se usar tal palavra.

Noutra interpretação, diz o mesmo que ‘Antes disso, não havia estados de coisas devidos ou indevidos’. Agora, já é discutível que a conclusão 1 seja verdadeira. Aliás, é isso mesmo que está em discussão e que carece de ser demonstrado: está a dizer basicamente o mesmo que a conclusão 2, o que faz com que haja uma petição de princípio. E não deriva da premissa porquanto esta está a falar de palavras e a conclusão 1 está a falar da realidade.

O argumento, falha por confundir linguagem e realidade, mais concretamente, factos linguísticos e factos extra-linguísticos: a convenção que institui a palavra ‘devido’ constitui um facto linguístico; a qualificação dos estados de coisas como devidos ou indevidos, a ser um facto, constitui um

facto extra-linguístico. O que se determinar acerca da linguagem (premissa) não é uma determinação acerca da realidade (conclusão 2).

Também se pode avançar com argumento contra o construtivismo. Trata-se de levar o argumento do relativismo. O argumento do relativismo é, grosso modo, o seguinte:

Premissa 1: no ato fundador do facto normativo, é-se livre de escolher o seu conteúdo (o que é devido e indevido)

Premissa 2: se o ato fundador f_1 determina que p é devido e se o ato fundador f_2 determina que p é indevido, então p é devido com relação a f_1 e indevido com relação a f_2

Conclusão: como o relativismo meta-normativo está errado, então não se é livre de escolher o seu conteúdo (o que é devido e indevido)

Basicamente, trata-se de um *modus tollens*: se o construtivismo está certo, então o relativismo está certo; o relativismo não está certo; logo, o construtivismo não está certo. O argumento do relativismo, nesta versão, não é suficiente porque está por demonstrar que o relativismo meta-normativo não está certo¹²⁷. Mas podemos atalhar e avançar com a seguinte versão:

¹²⁷ O que é diferente de mostrar que os argumentos a favor do relativismo não procedem. A favor do relativismo, é habitualmente arguido o igual valor das opiniões e crenças (nenhuma tem primazia sob as restantes): se forem opiniões ou crenças acerca de valores/normas, então nenhuma opinião ou crenças acerca de valores/normas tem primazia sobre as restantes; logo, não há uma verdade absoluta acerca dos valores/normas. Este argumento confunde a perspectiva com a qual se vê as opiniões/crenças, pois passa da perspectiva externa (acerca da própria opinião/crença) para a perspectiva interna (acerca do conteúdo da opinião/crença): dever respeitar todas as opiniões e crenças da mesma maneira (perspetiva externa) não é o mesmo (nem implica) que se deve respeitar o que aí é determinado da mesma maneira (perspetiva interna). Aceitar a existência de diferentes opiniões e crenças não é o mesmo que (nem implica) aceitar a sua verdade. No mesmo sentido vai, creio, James Rachels quando diz que “respeitar uma cultura não implica que tenhamos de considerar aceitável tudo o que nela existe” (Rachels, 2005, p. 240). Assim,

Premissa: no ato fundador do facto normativo, é-se livre de escolher o seu conteúdo (o que é devido e indevido)

Premissa 2: se o ato fundador f_1 determina que p é devido e se o ato fundador f_2 determina que p é indevido, então gera-se uma incompatibilidade

Conclusão: como p não pode, simultaneamente e em relação à mesma coisa, ser e não ser devido, não pode haver uma tal liberdade de escolha

Este argumento ataca diretamente o construtivismo por nele já se encontrar uma objecção ao relativismo: o cenário idealizado pelo relativismo é um cenário de incompatibilidade. Isto é: não é por o facto de p ser devido se reportar a f_1 e o facto de p ser indevido se reportar a f_2 que haverá diferentes referenciais de verdade (ou seja, que p será devido e indevido em relação a coisas diferentes), evitando-se a incompatibilidade¹²⁸.

Diversidade de fontes não é diversidade de referenciais de verdade. Pode p ser devido em relação aos valores morais e ser indevido em relação a outra ordem de valores, por exemplo; aqui, não há incompatibilidade. Mas p não pode ser devido em f_1 e indevido em f_2 em relação à mesma coisa. Falando-se, por exemplo, do mesmo “tipo” de valores, o mesmo estado de coisas não pode ser devido e indevido simultaneamente, qualquer que seja a sua fonte¹²⁹.

“embora devamos respeitar as outras culturas, isso não oferece qualquer razão para nos abstermos sempre de fazer juízos sobre as suas práticas” (*idem*, p. 242).

Também se pode dar o caso de este argumento a favor do relativismo não proceder mas o relativismo, não obstante, estar certo.

¹²⁸ O problema não desaparece se só existir, de facto, um ato fundador. Mesmo que se consiga garantir, sempre, que só exista um facto fundador, há a suscetibilidade de existirem vários. É essa suscetibilidade, dir-se-á, que é problemática no construtivismo.

¹²⁹ Poder-se-á “escapar” à incompatibilidade alegando que o âmbito espacial e/ou temporal de aplicação das normas é diferente. Então, neste caso, o problema coloca-se quando esse âmbito de aplicação é o mesmo.

Mas isto demonstra a falsidade do construtivismo? O cenário idealizado pelo relativismo pode ser impossível de se concretizar sem que o construtivismo esteja errado. Tal como dois processos causais incompatíveis não se concretizam simultaneamente, pode dar-se o caso de dois atos fundadores de normas também não se concretizarem simultaneamente. Assim, de cada vez, só há um ato fundador de normas. Mas há um ato fundador das normas¹³⁰.

Depois, uma tal objeção só atinge a posição que consiste na conjunção de construtivismo com tese da separação. Aqui, defende-se que as normas existem pela nossa vontade e, adicionalmente, que podemos escolher o conteúdo das normas existentes. Defende-se, portanto, que tanto temos *liberdade de celebração* (de decidir que existem normas) como temos *liberdade de estipulação* (de escolher quais são essas normas). Se o construtivismo for acompanhado da tese da vinculação (não temos liberdade de estipulação), a objeção não é aplicável¹³¹.

Relativamente a esta última hipótese, não deixa de haver, no entanto, um problema análogo: não obstante f_1 e f_2 estabelecerem o mesmo dever, qual deles é que vigora? Embora as normas em questão tenham o mesmo conteúdo, são numericamente distintas, pelo que, se bem que sem relevância prática, há uma diferença entre vigorar uma ou outra.

Capítulo 4

¹³⁰ Sendo o âmbito espacial e/ou temporal de aplicação das normas o mesmo, outra solução passará por recorrer a uma “norma” de segunda ordem, uma ‘norma de conflitos’, que integra um critério de opção pela vigência de uma ou outra norma. Mas o problema regressa de si tivermos vários atos fundadores de normas de conflitos. Este é o problema subjacente, no domínio jurídico, àquilo que se designa de ‘direito internacional privado’ e de ‘sucessão de leis’.

¹³¹ Mais difícil será conceber que haja liberdade de estipulação sem liberdade de celebração. Sendo tal concebível, a objeção é aplicável.

A Lei de Hume

1. A 'Lei de Hume' de Hume e outras "Leis de Hume"

1.1. A 'Lei de Hume' de Hume

1.1.1. Ser e dever-ser

a) Questões hermenêuticas

Grande parte da tradição em Meta-Teoria Normativa desde a modernidade até aos nossos dias encontra-se marcada por aquilo que Hare designou, em *Freedom and Reason*, de 'Lei de Hume'¹³². Comumente, e Hare não é exceção, considera-se que Hume, numa famosa passagem do *Tratado da Natureza Humana*, condenou o "salto" do 'ser' para o 'dever-ser'. Mais concretamente, a Lei de Hume determinará que qualquer frase normativa não expressa a conclusão de uma dedução cuja(s) premissa(s) seja(m) expressa(s) por uma frase (por frases), digamos, não-normativa(s).

Hare, ele próprio, dá, em *The Language of Morals*, a sua interpretação da Lei de Hume, que podemos designar de 'lei de Hare': nenhuma conclusão imperativa pode ser derivada validamente de um conjunto de premissas que não contenham pelo menos um imperativo¹³³. Trata-se de uma interpretação pessoal por parte de Hare pois Hume não faz qualquer referência a imperativos.

Mas nada melhor do que ir diretamente à passagem em questão:

¹³² "(...) Such a deduction would be a breach of Hume's Law (No "ought" from an "is")" (Hare, 1963 p. 108). Entre aqueles que aceitaram a "navalha de Hume" generalizou-se o *slogan* 'No-Ought-From-Is (ou, apenas, NOFI)'.
¹³³ "No imperative conclusion can be validly drawn from a set of premisses which does not contain at least one imperative" (Hare, 1952, 2.5, p. 28).

“Em todos os sistemas de moral que encontrei até aqui tenho sempre notado que o autor durante algum tempo procede segundo a maneira comum de raciocinar, estabelece a existência de Deus, ou faz observações sobre a condição humana; depois, de repente, fico surpreendido ao verificar que, em vez das cópulas *é* e *não é* habituais nas proposições, não encontro proposições que não estejam ligadas por *deve* ou *não deve*. (...) Com efeito, como este *deve* ou *não deve* exprimem uma nova relação ou afirmação, é necessário que sejam notados e explicados; e que ao mesmo tempo se dê uma razão daquilo que parece totalmente inconcebível, isto é, como esta nova relação se pode deduzir de outras relações inteiramente diferentes.” (Hume, 1738, p. 543)

Há uma série de problemas hermenêuticos que esta passagem levanta e que os comentadores têm tido em consideração. O primeiro deles, como já observou Daniel Singer em *Mind The Is-Ought Gap* (2015), consiste em saber se a derivação que Hume condena é metafísico-fundacional ou epistêmico-lógica¹³⁴: o *dever-ser* não é fundado no *ser* ou o *dever-ser* não é inferido do *ser*?

O segundo deles consiste em saber se, sendo a interpretação epistêmico-lógica a correta, o tipo de nexos inferencial em questão é “formal” (estritamente “lógico”) ou estritamente analítico: Pigden, em *Hume on Is and Ought* (2011) e em *Hume on Is and Ought: Logic, Promises and the Duke of Wellington*, defende a primeira hipótese e Daniel Singer defende a segunda¹³⁵.

¹³⁴ “SIMPLE GAP [no normative truth is determined by any non-normative truths], if right, would have it that no collection of the descriptive facts is enough to establish how things ought to be. SIMPLE GAP, as stated, is ambiguous between an epistemic reading and a metaphysical reading” (Singer, 2015, p. 2).

¹³⁵ “Along with Russell and Restall, I claim that the is-ought gap is best understood in terms of the semantics, rather than the syntax, of arguments” (Singer, 2015, p. 1-2).

Por fim, e este é o problema hermenêutico mais “bicudo”, há que saber se à Lei de Hume, tal como Hume a concebeu, se encontra subjacente ou não uma posição não-cognitivista. Bem, esta foi uma grande discussão em meados do século passado: a Lei de Hume foi usada tanto para a defesa de posições não-cognitivistas como de posições não-naturalistas e, até, subjetivistas.

Grande parte dos comentadores vê em Hume um percussor do emotivismo, contra os que (por exemplo, Kelsen em *Teoria Pura do Direito*) vêem na divisão entre ser e dever-ser a separação entre o mundo natural e o mundo não-natural das normas, identificando a violação da Lei de Hume com a falácia naturalista avançada por Moore mas adaptada para o domínio das normas.

Mas creio que não é essa a questão relevante. Hume não concebeu, nem como hipótese, qualquer mundo não-natural, como Moore. Nem uma teoria subjetivista como a de Mackie. Hume vivia num universo teórico dicotómico: ou as normas fazem parte da realidade e podemos conhecê-las, ou não fazem e apenas “existem” na linguagem. Esta dicotomia espelha, no domínio normativo, a disputa tradicional em Metafísica entre realismo e nominalismo.

Para além disso, há um problema relativo à interpretação a dar ao último parágrafo da Secção 1 da Parte 1 do Livro III do *Tratado*: como conciliar a letra do texto com o seu espírito, dado o contexto de toda a Parte 1. Pelo espírito do texto, temos aquilo que chamarei de ‘Lei de Hume externa (LE)’; pela letra do texto, temos aquilo que chamarei de ‘Lei de Hume interna (LI)’.

Face a essas duas observações, o problema hermenêutico de fundo que se coloca é este: a Lei de Hume bloqueia qualquer possibilidade de “cruzamento de planos” (real/irreal, natural/não-natural, objetivo/subjetivo, etc.), pelo que um tal “salto” nem terá o “mínimo ontológico” exigível para constituir um “salto” concebível, ou simplesmente invalida “saltos” concebíveis, por mera falta de conexão?

Suponhamos que a Lei de Hume tem carácter epistémico-lógico: há que saber se aquela determina a *inconcebibilidade* de as inferências incluírem o dever

na sua estrutura (nomeadamente, na conclusão) – derivar o dever do ser nem constituirá uma verdadeira inferência (falta-lhe o “mínimo ontológico” de qualquer inferência, válida ou inválida) – ou se determina a *invalidade* das inferências (que o são genuinamente) que incluam o dever na sua estrutura (nomeadamente, na conclusão) – derivar o dever do ser constituirá a violação de uma regra lógica.

No primeiro caso, a Lei de Hume – Lei de Hume externa – constitui uma regra meta-lógica, isto é, uma regra relativa às condições de “logicidade” envolvendo normas, pelo que a “invalidade” decorrente da sua violação será externa (não é o tipo de nexos entre premissa e conclusão que é inválido mas o próprio avançar com um nexos). No segundo caso, a Lei de Hume – Lei de Hume interna – constituirá uma regra lógica, como outras, mas envolvendo normas, pelo que a invalidade decorrente da sua violação será interna.

Esta distinção reflete a distinção entre Teoria Normativa de segunda ordem e Teoria Normativa de primeira ordem. Neste último caso, procura-se saber quais são os nexos fundacionais ou lógicos envolvendo normas que existem e não existem; procura-se conhecer o conteúdo de tais nexos – LI será uma das leis a que se chega. No primeiro caso, procura-se saber se são, sequer, concebíveis tais nexos – LE será uma das leis a que se chega.

b) Hume: não-cognitivista?

Associada a este problema hermenêutico está uma opção, também ela de cariz hermenêutico, relativa ao significado da palavra ‘ser’ no *slogan* ‘do ser não se deriva o dever’¹³⁶. Se essa palavra for interpretada no sentido fáctico, então

¹³⁶ O termo ‘é’ é ambíguo, o que pode gerar (e tem gerado) equívocos. Alguns dos sentidos mais relevantes de ‘é’ são: o ‘é’ da predicação (‘Sócrates é humano’), o da pertença a uma classe (‘Sócrates é um homem’), o da existência (‘Sócrates é’), o da realidade (‘A humanidade é’) e o da identidade – identidade tautológica (‘Sócrates é Sócrates’), co-

a Lei de Hume (LE) determina que as normas não são deriváveis de factos (de estados de coisas existentes) e, assim, constitui uma regra meta-lógica. Se essa palavra for interpretada no sentido predicativo ou existencial, então a Lei de Hume (LI) determina que não há, simplesmente, conexão lógica entre ser e dever e, assim, constitui uma mera regra lógica.

Na interpretação fáctica, o ‘ser’ da premissa é externo, isto é, é o ser do próprio estado de coisas expresso na premissa. Esta não precisa conter internamente qualquer ‘é’ e basta expressar um estado de coisas que se dá por existente (como acontece com qualquer premissa): alega-se que é por o mesmo não se poder dizer da conclusão (não expressa um facto, um facto natural, um facto objetivo, etc.) que o “salto” é inconcebível.

Na interpretação predicativo-existencial, o ‘ser’ da premissa é interno à mesma: a frase que se encontra na premissa tem o termo ‘é’. Alega-se, então, que deste ‘é’ não se pode “saltar” para um ‘deve’. Quanto ao ‘ser’ externo (à facticidade), ambos possui-lo-ão, pelo que o “salto” não é inconcebível mas, apenas, errado.

O contexto no qual se insere a passagem em questão diz-nos que Hume está a adotar uma tese meta-normativa que hoje designaríamos de não-cognitivista, mais especificamente, emotivista. Um primeiro indício de que a interpretação correta da Lei de Hume é LE tem, então, carácter sistemático. Aliás, o espírito de todo o sistema humeano forne-nos uma pista: Hume defende algo semelhante relativamente ao conceito de causalidade.

Assim como é pelo hábito de constatarmos que a um determinado acontecimento se sucede outro que ligamos psicologicamente os dois acontecimentos num nexo causal (que não existe mesmo entre eles ou, pelo menos, que não podemos garantir que exista mesmo), será pelo hábito de termos uma determinada reação emocional à constatação de um determinado

referência (‘Pelé é Edson Arantes do Nascimento’), sinonímia (‘vermelho é encarnado’) e definição (‘ser humano é ser animal racional’).

acontecimento que ligamos psicologicamente os dois num nexo *is-ought* (que também não existe mesmo ou, pelo menos, que também não podemos garantir que exista mesmo).

Faz parte do projeto filosófico de Hume a defesa de que as mais importantes conexões que achamos existirem na realidade não passam de associações psicológicas. Portanto, nada mais natural que Hume considere a conexão *is-ought* como um desses casos.

Mas Hume até é bastante explícito quanto à posição que adota. Desde logo, a passagem em questão situa-se na Parte I do Livro III (dedicado à investigação da moral), que se divide em duas secções cujos títulos dizem tudo: 1) as distinções morais não derivam da razão; 2) as distinções morais derivam de um senso moral. Se ‘razão’ significa ‘a faculdade de conhecimento’, verifica-se que este autor está a afirmar que a faculdade de conhecer não intervém nas nossas avaliações; estas surgem por força de uma outra “faculdade”, de carácter não-cognitivo.

A segunda secção começa mesmo por reafirmar o que os títulos dizem:

“Assim, a sequência da argumentação leva-nos a concluir que, não podendo o vício e a virtude descobrir-se apenas pela razão, ou por uma comparação de ideias, deve ser mediante alguma impressão ou sentimento, por eles ocasionado, que podemos estabelecer a diferença entre eles.” (Hume, 1738, p. 543)

Adiante, uma passagem contida nesta segunda secção é inequívoca:

“Ter o sentido da virtude não é outra coisa senão sentir uma satisfação de um género particular na contemplação de um carácter. É o próprio sentir que constitui o nosso louvor ou a nossa admiração. Não vamos mais longe, nem investigamos a causa da satisfação. Não inferimos que um carácter é virtuoso porque agrada; mas, sentindo que ele agrada de tal modo particular, sentimos de facto que ele é virtuoso” (*idem*, p. 544-545)

Noutra passagem, da primeira secção, Hume acentua que o nexu *is-ought* não passa de uma ligação entre uma “ação interna” (*feeling*) e um objeto externo:

“Primeiro, visto que o bem e o mal moral pertencem apenas às acções da mente e provêm da nossa situação com relação aos objectos externos, as relações das quais se originam estas distinções morais devem encontrar-se somente entre acções internas e objectos exteriores e não devem poder aplicar-se nem a acções internas, comparadas entre si, nem a objectos exteriores colocados em oposição a outros objectos exteriores” (*idem*, p. 538).

Para Hume, passar de ‘*s é P*’ para ‘*s é bom (ou obrigatório)*’ é o mesmo que passar de uma afirmação acerca da realidade para uma afirmação acerca da nossa relação com essa mesma realidade, “salto”, este, que carece de qualquer legitimidade por “cruzar” planos diferentes. Uma coisa é o que acontece no mundo, outra é o que sentimos relativamente ao que acontece no mundo. A associação de um sentimento de necessidade, por exemplo, a um estado de coisas até pode constituir um facto mas a própria necessidade sentida não é um facto:

“[Este raciocínio] não prova apenas que a moral não consiste em relações que sejam objecto de ciência, pois se examinado provará com igual certeza que ela não consiste numa questão de facto que o entendimento pode descobrir” (*idem*, p. 542)

Portanto, face ao contexto do último parágrafo da Secção 1 da Parte 1 deste Livro III dedicado à moral, a interpretação correta do mesmo é a eliminativista/não-cognitivista: porque não há estados de coisas normativos, suscetíveis de existir/inexistir (não há proposições normativas, suscetíveis de

verdade/falsidade), não há relações fundacionais ou inferências nas quais participem normas.

c) O fosso ‘realidade-normatividade’

Porém, como disse antes, Hume não conhecia alternativas à falsa dicotomia realismo-nominalismo. Por isso, não devemos ser rígidos na interpretação do texto humeano: no máximo, podemos dizer que Hume estava a defender, em geral, o ceticismo meta-normativo: ceticismo absoluto, não-naturalismo, subjetivismo, etc.: todos são viáveis face ao espírito do texto. MacIntyre, em *Hume on “Is” and “Ought”* (1959), tem razão quando diz que acaba por ser a posição de cada intérprete relativamente ao próprio problema que determina a interpretação dada ao texto de Hume¹³⁷.

Suponhamos que, caso Hume tivesse de fazer uma opção quanto à tese meta-normativa que considera a correta, a selecionar do catálogo disponível nos nossos dias (séc. XXI), escolheria, efetivamente, o não-cognitivismo. Mas este não foi um exercício que Hume realizou. Temos de deixar em aberto a

¹³⁷ Nas suas palavras:

“Sometimes in the history of philosophy the defense of a particular philosophical position and the interpretation of a particular philosopher become closely identified. This has notoriously happened more than once in the case of Plato, and lately in moral philosophy it seems to me to have happened in the case of Hume. At the center of recent ethical discussion the question of the relationship between factual assertions and moral judgments has continually recurred, and the nature of that relationship has usually been discussed in terms of an unequivocally sharp distinction between them. In the course of the posing of this question the last paragraph of Book III, Part i, Section i, of Hume's *Treatise* has been cited over and over again” (MacIntyre, 1959, pp. 451-468)

possibilidade de Hume defender, por exemplo, caso tivesse oportunidade, o fosso entre realidade natural e normatividade.

Portanto, há que reformular a interpretação dada. A ‘Lei de Hume’ de Hume, dado o contexto do texto humeano, é LE: bloqueia qualquer possibilidade de “cruzamento de planos”, pelo que um “salto interplanos” nem terá o “mínimo ontológico” exigível para constituir um “salto” concebível. A Lei de Hume “cava” um “fosso” entre factos (ou factos naturais; ou factos objetivos; etc.) e normas, não passível de ser transposto.

Sistematizando, são (pelo menos) quatro os principais fossos realidade-normatividade concebíveis, constituindo a negação da sua existência um modo específico de “realismo” normativo:

- 1) o fosso entre realidade e não-realidade – as normas pertencem a este último domínio, pelo que não estamos a falar de objetos reais ou concebíveis (assim o diz o eliminativismo)
- 2) o fosso entre realidade e “realidade” – as normas pertencem a este último domínio, que é o dos objetos não-naturais (não-naturalismo)¹³⁸
- 3) o fosso entre realidade “velha” e realidade “nova” – mais uma vez, as normas pertencem a este último domínio, que é o dos objetos naturais que não se reduzem a outras categorias de objetos naturais (naturalismo não-reducionista)
- 4) o fosso entre objetividade e subjetividade – como seria de esperar, as normas pertencem a este último domínio, pelo que estamos a falar de objetos que apenas podem existir na nossa “cabeça” (subjetivismo)

¹³⁸ Esta é a ‘Lei de Moore’. Com alguma frequência, associa-se a Lei de Hume ao cometimento da falácia naturalista. Mas esta associação não é inteiramente correta: Moore, em *Principia Ethica*, não foi tão abrangente como o é a Lei de Hume – como defendi, esta separa, de uma maneira geral, a normatividade da realidade, o que quer que se entenda por ‘realidade’ (a realidade, a objetividade ou a naturalidade) – ou, noutra perspetiva, Hume não foi tão específico como Moore.

1.1.2. Outras interpretações

a) Hume: cognitivista?

Esta interpretação não podia estar mais nos antípodas das de MacIntyre e Pigden e de Singer. Para os primeiros, porque Hume é um cognitivista e um naturalista¹³⁹ (e um objetivista, já agora), não pode estar a constatar qualquer “fosso” *is-ought*. Para MacIntyre, a Lei de Hume somente contém uma advertência quanto à dificuldade em conceber-se o “salto” estritamente lógico do ser para o dever, que carece de ser observado e explicado¹⁴⁰, e, para Pigden, a Lei de Hume condena mesmo um tal “salto” estritamente lógico¹⁴¹.

¹³⁹ Segundo Pigden:

“Thus NOFI is not incompatible with naturalism. For Hume himself was a naturalist since he supposed that there are moral truths which are made true by natural facts, namely facts about what human beings are inclined to approve of. There are many philosophers who think that Hume’s No-Ought-From-Is is somehow equivalent to Moore’s Naturalistic Fallacy, a confusion that is enshrined in many text books and encyclopedias of philosophy. This is simply a mistake” (Pigden, 2011, p. 22)

¹⁴⁰ Leia-se o que diz MacIntyre:

“Hume is not in this passage asserting the autonomy of morals – for he did not believe in it; and he is not making a point about entailment – for he does not mention it. He is asserting that the question of how the factual basis of morality is related to morality is a crucial logical issue, reflection on which will enable one to realize how there are ways in which this transition can be made and ways in which it cannot. One has to go beyond the passage itself to see what these are; but if one does so it is plain that we can connect the facts of the situation with what we ought to do only by means of one of those concepts which Hume treats under the heading of the passions and which I have

Desconfio que MacIntyre e Pigden, ao qualificarem Hume como cognitivista naturalista, não estão a ter em consideração a distinção entre emotivismo e naturalismo mentalista¹⁴². Hume não identifica os valores e as normas com os sentimentos; não afirma que existir uma norma é ter um determinado sentimento associado à constatação de um acontecimento. Hume

indicated by examples such as wanting, needing, and the like. Hume is not, as Prior seems to indicate, trying to say that morality lacks a basis; he is trying to point out the nature of that basis” (MacIntyre, 1959, p. 465)

Pigden reforça este entendimento:

“Thus Alasdair MacIntyre, who (rightly) supposed that Hume was a naturalist and therefore not a non-cognitivist, felt that he had to deny that Hume really believed that you cannot deduce an ‘ought’ from an ‘is’. What Hume meant to say, apparently, was that such deductions only seem inconceivable – really they are just rather difficult, which is why they need to be ‘observed and explained’” (Pigden, 2011, p. 20)

¹⁴¹ “This was not Hume’s opinion. He was not denying that the moral can be defined in terms of the non-moral. He was merely denying the existence of logically valid arguments from the non-moral to the moral” (Pigden, 2011, p. 22). Creio que Pigden está a pensar em “inferências” nas quais a premissa é uma conjunção (como uma proposição universal) e a conclusão uma das proposições (uma das proposições singulares) aí já contidas, consubstanciando-se o “salto” na eliminação da conjunção. Efetivamente, Pigden diz imediatamente a seguir o seguinte:

“It was a commonplace of Eighteenth Century logical theory that in a logically valid argument the *matter* of the conclusion – that is the non-logical content – is contained within the premises, and thus that you cannot get out what you haven’t put in”, pelo que “if an ‘ought’ appears in the conclusion of an argument but not in the premises, the inference cannot be logically valid” (*idem*)

¹⁴² Esta distinção será melhor analisada na Parte 2.

afirma que não existem normas mas, somente, sentimentos associados à constatação de determinados acontecimentos. Mesmo que a linguagem atraia Hume e este fale em definições de ‘bem’ e ‘virtude’, o espírito do texto diz-nos que não é mesmo de definições que ele está a falar.

Mas acontece que o referido parágrafo surge “desgarrado” do resto da Parte I. Aliás, em verdade, ele até começa assim: “não posso deixar de acrescentar a estes raciocínios [os efetuados na Secção I] uma observação que talvez possa considerar-se de certa importância”. Hume apresenta uma curiosidade que, crê, até complementa ou reforça a sua posição avançada até então, pois, como diz ao terminar o parágrafo,

“(…) como os autores geralmente não têm esta precaução, tomarei a liberdade de a recomendar aos leitores e estou persuadido de que esta ligeira atenção destruirá todos os sistemas correntes de moral e mostrar-nos-á que a distinção do vício e da virtude não se baseia apenas na relações dos objectos, nem é apreendida pela razão”

Um sinal de que este parágrafo possui autonomia face ao resto da Parte I reside no facto de só nele Hume usar as expressões ‘deve’ e ‘não deve’, por contraposição às expressões ‘é’ e ‘não é’, em vez dos pares de palavras ‘virtude’ e ‘vício’ e ‘bem’ e ‘mal’, usados no resto do texto. E isto é um indício (quicá, prova) de que o que Hume está a denunciar é, afinal, uma conexão defeituosa (e não a inconcebibilidade dessa conexão).

Veja-se que o que Hume rejeita, aqui, não é que uma determinada ação é valiosa (virtuosa, para usar terminologia humeana, ou boa) porque é de um determinado tipo, como havia feito até então. Hume chama à colação, agora, a cópula ‘deve’, pois pretende realçar a diferença de cópulas frásicas e, como tal, a diferença de natureza entre *is* e *ought*: de uma ação ser de um determinado tipo não se segue que alguém a deve realizar. De uma maneira geral, sempre

que, numa frase, surja a cópula ‘é’, na derivação não pode estar uma frase na qual surja a cópula ‘deve’, por falta de nexos entre uma e a outra.

Portanto, atendendo à letra do texto, parece que a ‘Lei de Hume’ de Hume é LI. O nexo fundacional ou lógico existente entre premissa e conclusão é defeituoso. Mas as dificuldades interpretativas não acabam aqui. Porque Hume fala em cópula, o ‘ser’ interno (que surge explicitamente na premissa) que parece estar em questão é o da predicação. Mas Hume também refere, ainda explicitamente, que a afirmação da existência de Deus conta como uma proposição com ‘é’: uma das proposições usualmente utilizadas para retirar conclusões normativas é ‘Deus é’. Neste caso, o ‘ser’ em questão é o da existência.

Mais. Se, tal como defende MacIntyre, Hume visava especialmente atacar o argumento com a premissa ‘Deus criou-nos’ e a conclusão ‘devemos obedecer a Deus’, então a inclusão da palavra ‘é’ na premissa (quando estiver incluída) constitui um mero indicador de um tipo de frase, precisamente, aquele que não inclui a palavra ‘deve’. Se a oposição se dá entre frases sem ‘deve’ e frases com ‘deve’, então temos um forte indício a favor, novamente, de LE.

Isto está de acordo com o que a grande maioria dos comentadores julga que Hume está a dizer no último parágrafo da Secção 1 da Parte 1 do Livro III do *Tratado*. Hume está a avançar com uma posição em Teoria Normativa de segunda ordem, isto é, quanto à localização (deslocalização) das normas. Não se limita a avançar com os nexos envolvendo normas que existem e não existem, o que é típico de uma posição em Teoria Normativa de primeira ordem. Aliás, o texto humeano não teria a relevância que tem se assim não fosse.

b) De volta ao início

Há, ainda, outras questões hermenêuticas por responder. A Lei de Hume é uma lei metafísico-fundacional ou uma lei epistémico-lógica? Hume constata que as normas não se fundam em estado de coisas algum (ou em estados de coisas naturais; ou em estados de coisas objetivos; etc.) ou censura que se infiram deveres a partir de estados de coisas (ou estados de coisas naturais; ou estados de coisas objetivos; etc.)?

Se a interpretação metafísico-fundacional for a correta, Hume está a constatar que a existência (ou a existência natural; ou a existência objetiva; etc.) das normas não é causada por factos não-normativos, isto, simplesmente porque as normas não existem nem deixam de existir (de todo; ou naturalmente; ou objetivamente; etc.). A Lei de Hume será, neste caso, uma lei metafísica, quanto aos nexos causais possíveis.

Se a interpretação correta for a epistémico-lógica, Hume está a apresentar o dever de não inferir a existência (ou a existência natural; ou a existência objetiva; etc.) de normas a partir de factos não-normativos. A Lei de Hume será, neste caso, uma lei quanto às inferências possíveis.

Mas, se houver verdadeiras inferências, que não sejam meras relações semânticas, estas têm de se basear em relações causais: deduz-se a causa a partir do efeito. Nesta perspetiva, não há diferença entre uma lei causal e uma lei lógica: estamos perante “dois lados da mesma moeda”. Quando muito, há que saber qual é o sentido da relação denunciado por Hume, se o da causa para o efeito ou se o do efeito para a causa. Para além disso, a razão de ser de ambos os “tipos” de Lei de Hume em disputa é a mesma: as normas não poderem ser factos (ou factos naturais; ou factos objetivos; etc.). Não há mesmo relevância, só curiosidade, em colocar uma tal questão hermenêutica.

E, quanto a este aspeto, tanto a letra como o espírito do texto humeano dão a mesma solução: Hume condena “saltos” inferenciais, raciocínios. Portanto, porque há um “fosso” entre realidade e normatividade, não se pode inferir esta a partir daquela.

A questão de saber se o nexó inferencial que Hume condena é estritamente lógico ou analítico acaba por nem se colocar, dado o carácter externo da Lei de Hume: não se condena nenhum tipo específico de nexó inferencial mas o próprio nexó inferencial. De qualquer modo, caso a Lei de Hume fosse LI, a questão não poderia ser colocada de acordo com aquela falsa dicotomia, tendo de se abranger a hipótese das deduções sintéticas.

1.1.3. O argumento de Hume e respetiva crítica

a) Emoções, estados cognitivos e motivação do querer

Já o argumento avançado por Hume no *Tratado da Natureza Humana* segue outras vias. Aliás, um tal argumento tem sido regularmente adaptado para a defesa do não-cognitivismo. Consiste no seguinte: i) as palavras ‘bom’ e ‘obrigatório’ expressam (linguisticamente) emoções (aquilo que poderemos chamar, no seguimento de Adam Smith, de sentimentos éticos e normativos); ii) as emoções não são estados ou acontecimentos cognitivos – as emoções motivam o querer e os estados cognitivos não –; portanto, os sentimentos éticos não visam referir (cognitivamente) coisa alguma, pelo que ‘bom’ e ‘obrigatório’ apenas expressam emoções sem que refiram algo.

O argumento é correto mas a verdade da segunda premissa é contestável (vamos “dar de barato” a verdade da primeira). Ela assenta numa pressuposição que, simplesmente, carece de ser justificada (não só não é evidentemente verdadeira como facilmente se pode aceitar a verdade da sua contraditória).

A premissa ‘as emoções não são estados ou acontecimentos cognitivos – as emoções motivam o querer e os estados cognitivos não’ pressupõe que, ou um estado mental é cognitivo, ou motiva o querer, não podendo ser cognitivo e motivar o querer. Isto é discutível. Se a premissa fosse ‘as emoções não são

estados intelectuais – as emoções motivam o querer e os estados intelectuais não’, seria claramente verdadeira. Mas identificar estados intelectuais e estados cognitivos já é um passo que carece de justificação: há que garantir que a hipótese de nem todos os estados cognitivos serem intelectuais (isto é, não-emocionais) não é verdadeira, o que não acontece.

Assim, a segunda premissa assenta na pressuposição de que há identidade entre ser um estado intelectual e ser um estado cognitivo, sendo que as emoções não constituem estados intelectuais.

Vejam os sub-argumentos aí contidos: i) as emoções motivam o querer; ii) os estados cognitivos não motivam o querer; portanto, as emoções não são estados cognitivos. A segunda premissa, por sua vez, resulta do seguinte argumento: i) estado intelectual = estado racional; ii) estado racional = estado cognitivo; logo, estado intelectual = estado cognitivo.

Essa segunda premissa baseia-se na ambiguidade de ‘racional’: efetivamente, é deste termo que Hume se socorre e parece fazê-lo equivocadamente, isto é, como significando tanto ‘cognitivo’ como ‘intelectual’. O argumento tal como Hume o teria apresentado seria: i) as emoções motivam o querer; ii) a razão não motiva o querer; portanto, as emoções não fazem parte da razão.

Só se pode dar o caso de a conclusão significar ‘as emoções não são estados cognitivos’ e de a segunda premissa ser evidentemente verdadeira à custa da própria validade do argumento, dada a diferença de significado de ‘razão’ no seu uso na conclusão e no seu uso na segunda premissa: i) as emoções motivam o querer; ii) os estados intelectuais não motivam o querer; portanto, as emoções não são estados cognitivos.

Não estando demonstrada a verdade da segunda premissa do sub-argumento (nem sendo a mesma imediatamente evidente), o conjunto das premissas já não garante a verdade da conclusão, ou seja, que as emoções não são estados cognitivos. E isso afeta a conclusão expressivista.

Pode considerar-se que essa segunda premissa até demonstrável. Porém, numa tal demonstração, estar-se-á a usar a própria conclusão do sub-argumento para demonstrar premissas, o que fará deste um círculo vicioso. Dir-se-ia: i) *só* as emoções motivam o querer; ii) as emoções não são estados cognitivos; portanto, os estados cognitivos não motivam o querer. Como se verifica, a segunda premissa deste novo argumento é uma conclusão que tem por uma das premissas a conclusão do tal sub-argumento.

Autores como Hessen (1937) denunciam a existência de um preconceito milenar na história da filosofia: o de que as emoções não são conhecimento. Habitúamo-nos a julgar que as emoções simplesmente existem, temo-las, e que não passam de maneiras de “colorir” a realidade – de lhe conferir uma “carga positiva” ou uma “carga negativa” –, com efeitos, é certo, ao nível do que desejamos. São meramente subjetivas, no sentido de que não têm a “pretensão” de dizer alguma coisa da realidade objetiva.

Mas nenhuma evidência nos forçará a um tal juízo. Pelo contrário: as emoções possuem conteúdo (como qualquer estado mental) e, se esse conteúdo não se liga à realidade por uma intenção volitiva, então ligar-se-á por uma referência cognitiva (não havendo uma terceira hipótese). Os sentimentos éticos e normativos constituirão o equivalente subjetivo dos valores e das normas.

Hume também utiliza o termo ‘razão’ como significando ‘a faculdade de raciocinar’. Também quando isso acontece, a conclusão de que as emoções não são estados cognitivos é suportada falaciosamente. O argumento é este: i) as opiniões ético-normativas motivam o querer; ii) as conclusões da razão não motivam o querer; portanto, as opiniões ético-normativas não são conclusões da razão. Daqui decorre que as opiniões ético-normativas, baseadas em emoções, não podem fazer parte de raciocínios, que têm por elementos estados ou acontecimentos cognitivos.

Perguntar-se-á: por que razão as conclusões da razão não motivam o querer? Primeira resposta possível: porque só podem pertencer a um raciocínio estados cognitivos e estes não motivam o querer. E, aqui, voltamos a um argumento já visto: i) *só* as emoções motivam o querer; ii) as emoções não são estados cognitivos; portanto, os estados cognitivos não motivam o querer. Como foi dito, aquilo que se quer concluir – as emoções não são estados cognitivos – já está a ser utilizado como argumento a favor das premissas.

Segunda resposta possível: porque é evidente que os estados intelectuais não motivam o querer. Mas conclusões da razão = estados intelectuais? Se por ‘estado intelectual’ quisermos dizer, como se quis até agora, ‘ideia’ (num sentido amplo deste termo, abrangendo as sensações), não há identidade. Volta-se a socorrer-se da ambiguidade do termo ‘razão’: quando se afirma a evidência de que conclusões da razão não motivam o querer, está a falar-se de ‘razão’ no sentido de ‘estado intelectual’ (‘impressão ou ideia’, usando terminologia de Hume); quando se conclui que as conclusões da razão não motivam o querer, já se está a falar de conclusões de raciocínios.

Agora, suponhamos que é evidente que os estados intelectuais não motivam o querer. Aqui, já temos um argumento bom: i) as emoções motivam o querer; ii) os estados intelectuais não motivam o querer; portanto, as emoções não são estados intelectuais. O máximo que podemos retirar desta conclusão não é o expressivismo mas o não-naturalismo: a bondade/obligatoriedade – aquilo que conhecemos pelas emoções (pelos sentimentos éticos e normativos) – não é uma qualidade do ou não pertence ao mundo natural (onde estão cadeiras, árvores, pessoas, relações causais, etc.) – aquilo que conhecemos “intelectualmente”. Embora não pensado para isso pelo próprio, o argumento emotivista pode ser usado para defender o não-naturalismo.

No mínimo (embora com alguma boa vontade), podemos derivar o naturalismo não-reducionista: a bondade/obrigatoriedade – aquilo que conhecemos pelas sensações ético-normativas – não é redutível ao mundo natural que já conhecemos – aquilo que conhecemos pelas sensações dos restantes “tipos”.

Claro que um tal argumento volta a ser falacioso se segunda premissa – os estados intelectuais não motivam o querer – for demonstrada a partir do seguinte argumento: i) só as emoções motivam o querer; ii) as emoções não são estados intelectuais; portanto, os estados intelectuais não motivam o querer. É que, assim, já se está a pressupor que as emoções não são estados intelectuais, quando é isso que se quer demonstrar (e, mais, novamente, até se utiliza a própria conclusão como suporte de uma das premissas, pelo que há um círculo vicioso).

b) Virtude e cognição

Com tudo isto, não se está a afirmar que o próprio Hume cometeu todos estes vícios de pensamento. Mas, se, efetivamente, assumiu uma posição não-cognitivista – as opiniões ético-normativas (provindas das emoções, dos sentimentos ético-normativos) não são estados cognitivos (não é pelas crenças que distinguimos o que é bom/obrigatório do que é mau/proibido, usando terminologia humeana) –, percebe-se que Hume, ele próprio, argumente contra a afirmação de que a razão faz parte da ou constitui a nossa experiência ético-normativa, mais especificamente, de que os estados cognitivos (basicamente, as crenças) motivam o querer.

O argumento já é conhecido por esta altura: i) só as emoções (as opiniões ético-normativas) motivam o querer; ii) as emoções não são estados cognitivos; portanto, os estados cognitivos não motivam o querer. O problema é que ii) não é uma evidência (contrariamente ao que Hume diz),

carecendo de ser demonstrada. E a tentação é para suportar essa segunda premissa, precisamente, com a conclusão, tal como no argumento a favor do emotivismo (agora com premissa e conclusão trocadas).

Isto mostra o quão comprometidas estão uma com a outra as proposições ‘as emoções não são estados cognitivos’ e ‘os estados cognitivos não motivam o querer’, pelo que, para demonstrar a verdade de qualquer uma delas, é preciso uma terceira proposição (a juntar a ‘só as emoções motivam o querer’), que não é fornecida.

Por que razão Hume considera ii) evidente? Por, diz o próprio, ser evidente que as volições, aquilo que é bom ou mau (virtuoso ou vicioso), não são estados cognitivos. Mas, aqui, temos, efetivamente, uma falácia: é evidente que as volições não são estados cognitivos mas não é evidente que *aquilo que motiva* as volições não seja um estado cognitivo. Não está em questão saber se aquilo que possui a qualidade ético-normativa constitui um estado cognitivo (e, por acaso, até o pode ser: as crenças – os juízos – também podem ser qualificadas de boas/obrigatórias e más/proibidas); está em questão saber se aquilo que motiva as volições (que, vamos “dar de barato”, são os suportes das qualidades ético-normativas) constitui um estado cognitivo.

Não obstante as objeções que possam ser feitas a qualquer forma de ceticismo, o meu objetivo nesta dissertação não é tanto esse. O princípio que sigo é este: se não houver razões para abandonar o ponto de partida pré-cético, temos de retomar o mesmo. Tem havido razões para um tal abandono, visto que as teses tradicionais acerca da localização das normas são claramente insatisfatórias, o que legitima o ceticismo. Porém, caso seja bem-sucedido em apresentar uma tese que, contrariamente às tradicionais, preencha totalmente os “requisitos” da normatividade, deixa de haver razões para o abandonar.

Também estou a pressupor que, uma vez regressados ao ponto de partida pré-cético, beneficia-se de uma presunção (ilidível) de verdade: só havendo

prova em contrário (isto é, prova da sua falsidade) existirão razões que justifiquem o abandono da posição não-cética.

1.2. Outras “Leis de Hume”

1.2.1. Duas versões da Lei de Hume

Atrás, optou-se por interpretar o último parágrafo da Secção 1 da Parte 1 do Livro III do *Tratado* como expressando LE dado, por um lado, o ‘é’ que surge na premissa ser ambíguo entre o ‘é’ da predicação e o ‘é’ da existência e, por outro lado, não passar de um mero indicador de frases não-normativas. Mas ainda há uma possibilidade, não obstante estes contras, de a Lei de Hume expressar uma lei de primeira ordem. Esta possibilidade adquire uma importância acrescida pelo facto de ser esta a versão da Lei de Hume que se generalizou no senso comum (até no senso comum filosófico).

Portanto, chegámos a este ponto: a letra do texto permite duas interpretações, a que se encontra mais em consonância com o contexto – é a interpretação de acordo com o espírito do texto – e a que se encontra mais em consonância com o próprio texto – é a interpretação de acordo com a letra do texto. A primeira é a ‘Lei de Hume’ de Hume; a segunda é a Lei de Hume que se popularizou.

Para se compreender a diferença entre elas, há que denunciar uma identificação de certa maneira equivocada que se efetuou atrás, que serviu para os propósitos de então mas que, agora, já não pode ser mantida: em rigor, a distinção entre LI e LE não é a distinção entre Lei de Hume de (Teoria Normativa) primeira ordem e Lei de Hume de (Teoria Normativa) de segunda ordem. É que, na versão popular da Lei de Hume, o ‘ser’ da premissa é externo, tal como em LE, mas determina-se quais são os nexos envolvendo normas que não existem, tal como numa Lei de Hume de primeira ordem.

Assim, termos chegado a LE como a que resulta da melhor interpretação do texto humeano não nos livra de uma nova escolha: LE de primeira ordem – a ‘Lei de Hume’ popular – ou LE de segunda ordem – a ‘Lei de Hume’ de Hume?

A diferença existente entre ambas as versões de LE baseia-se na distinção entre continente e conteúdo normativos. Por isso, chamarei a uma, a versão popularizada, ‘Lei de Hume quanto ao conteúdo (LCO)’ e, à outra, a que Hume efetivamente defendeu, ‘Lei de Hume quanto ao continente (LCE)’¹⁴³.

Vamos pensar no fosso *is-ought* “cavado” por LE como um verdadeiro fosso entre facto (facto natural, ou facto objetivo, etc.) e norma. A versão LCE determina que não se pode “saltar” de um para outro, já que as normas não são estados de coisas e, conseqüentemente, não são suscetíveis tanto de existir como de inexistir (não há verdade ou falsidade no domínio normativo). A LCE subjaz, então, a seguinte alteridade: *estado de coisas* \neq *dever*. Como se observa, é sobre o próprio dever, e não sobre o seu conteúdo, que LCE incide.

Aqui, está em questão saber se os predicados ‘verdadeiro’ e ‘falso’ se aplicam a fórmulas frásicas como ‘*p* é devido’. É o todo da fórmula, não apenas de um dos seus componentes, que releva¹⁴⁴. Pergunta-se: pode ser verdade ou

¹⁴³ Não há uma versão de segunda ordem de LI: se a Lei de Hume é interna, então é de primeira ordem. Isto é o mesmo que dizer que, se a Lei de Hume é de segunda ordem, então é externa. Por isso, se a Lei de Hume é externa, então pode ser de primeira ou de segunda ordem, e, se é de primeira ordem, então pode ser interna ou externa. O quadro seguinte sumariza essas relações:

Lei de Hume	Primeira ordem	Segunda ordem
Interna	LI	–
Externa	LCO	LCE

¹⁴⁴ Pode dizer-se que a atribuição de tais predicados tem âmbito longo.

falsidade que p mas pode ser verdade ou falsidade que p é devido? Ou, então: p é um estado de coisas que pode existir e inexistir mas ser devido p pode ser tido, por sua vez, como um p ? LCE não permite que a resposta seja positiva.

Correntemente, a versão LE que se utiliza é outra: ela invalida que se conclua que um determinado estado de coisas é devido por constituir um estado de coisas existente (um facto). Quanto à suscetibilidade de as normas existirem e inexistirem, até se pressupõe que a há. Temos, agora, LCO, que se baseia na seguinte alteridade: *estado de coisas existente* \neq *estado de coisas devido*. Como se observa, agora, é sobre o conteúdo do dever, e não sobre o próprio dever, que LCO incide.

Desta vez, está em questão a aplicação dos predicados ‘verdadeiro’ e ‘falso’ a uma parte da fórmula frásica ‘ p é devido’, ‘ p ’¹⁴⁵. Pergunta-se: é verdade que p mas deve ser verdade que p ? Ou, então: p é um estado de coisas existente mas p é um estado de coisas devido? LCO não permite que a resposta seja positiva.

Aquilo que é um estado de coisas existente até pode ser um estado de coisas devido. Mas não se pode “saltar” daquele para este: os dois estatutos não se conectam. É isto que LCO determina. Isto é diferente de afirmar que o próprio dever não é suscetível de existir e inexistir. Recorrendo a *slogans*: de acordo com LCO, normas não derivam de factos; de acordo com o princípio no qual se baseia LCE, normas não são factos.

As duas versões da Lei de Hume são, então, estas:

LCE – Não se pode concluir, de qualquer proposição, que p é devido (simplesmente porque ‘ p é devido’ não constitui uma fórmula proposicional)¹⁴⁶

LCO – Não se pode concluir, a partir de p , que p é devido (por falta de nexos lógico entre premissa e conclusão)¹⁴⁷

¹⁴⁵ Pode dizer-se que a atribuição de tais predicados tem âmbito curto.

¹⁴⁶ Simbolicamente: $\neg(Op \leftarrow q)$.

¹⁴⁷ Simbolicamente: $\neg(Op \leftarrow p)$.

LCE expressa a falta do mínimo ontológico para que exista uma inferência, seja válida ou inválida. LCO expressa uma inferência inválida. Há um indício de violação de LCE quando o estado de coisas devido, que surge na conclusão enquanto tal, não surge na premissa e há um indício de violação de LCO quando o estado de coisas devido, que surge na conclusão enquanto tal, surge na premissa.

Concluir, por exemplo, que devemos obedecer a Deus porque Deus nos criou constitui uma violação de LCE. Já concluir, por exemplo, que o Luís deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas porque o Luís, de facto, é sempre respeitoso com todas as pessoas, constitui, antes de mais, uma violação de LCO¹⁴⁸ ¹⁴⁹. Porém, também constitui uma violação de LCE, pois está a incluir-se numa inferência algo que não deve lá estar – o juízo normativo de que o Luís deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas. Isto, porque todas as violações de LCO são violações de LCE, embora nem todas as violações desta sejam violações daquela.

A diferença entre LCE e LCO pode ser melhor compreendida atendendo ao que, por exemplo, Searle reivindica em *How to Derive "Ought" From "Is"*. Aqui,

¹⁴⁸ Em rigor, o que se tem de dizer é o seguinte: a proposição ‘o Luís deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas’ não é verdadeira só porque a proposição ‘o Luís é sempre respeitoso com todas as pessoas’ é (a sê-lo) verdadeira. Ou: o dever de o Luís ser sempre respeitoso com todas as pessoas não existe só porque existe (a existir) o estado de coisas de o Luís ser sempre respeitoso com todas as pessoas. O que participa na relação inferencial não é propriamente o facto mas, sim, o estado de coisas.

¹⁴⁹ O senso comum está cheio de exemplos de violação de LCO. Um dos mais habituais, até erradamente atribuído a um filósofo (Stuart Mill), consiste em inferir que devemos procurar ter prazer ou ser felizes (hedonismo normativo) a partir da constatação de que procuramos ter prazer ou ser felizes (hedonismo psicológico). Outro bastante habitual consiste em inferir que algo é bom/devido por ser (ou por constituir um processo ou um seu efeito) natural – este tipo de conexões está cheio de contra-exemplos (por exemplo, morrer de uma doença curável constitui o culminar de um processo natural mas não é bom/devido).

Searle não argumenta contra LCO: não defende que há uma inferência válida quando a premissa é ‘Jones paga a Smith cinco dólares’ e a conclusão é ‘Jones deve pagar a Smith cinco dólares’. Mas argumenta contra uma “Lei de Hume”: da premissa ‘Jones promete pagar a Smith cinco dólares’ deriva-se validamente a conclusão ‘Jones deve pagar a Smith cinco dólares’¹⁵⁰.

1.2.2. Três “Leis de Hume”

Mas até há uma relação “genética” entre LCO e LCE. Se LCE surge como uma forma de ceticismo quanto à localização das normas no mundo, tal deve-se, em grande parte, a LCO. Recuperando o problema exposto na

¹⁵⁰ Adotar uma certa interpretação da Lei de Hume não significa nem implica concordar com a mesma: significa ou implica selecionar aquela interpretação relativamente à qual se dirá que a Lei de Hume é válida ou não. A Lei de Hume, para Searle, é LCE, mas considera-a inválida. Pigden, em *Hume on Is and Ought: Logic, Promises and the Duke of Wellington*, considera que a Lei de Hume que Searle está a refutar é LI. Mas Searle é bastante explícito quanto ao ‘ser’ do nexos é-deve constituir o ‘ser’ fáctico ou externo. Como diz logo no começo do seu artigo:

“It is often said that one cannot derive an "ought" from an "is." This thesis, which comes from a famous passage in Hume's *Treatise*, while not as clear as it might be, is at least clear in broad outline: there is a class of statements of fact which is logically distinct from a class of statements of value. No set of statements of fact by themselves entails any statement of value. Put in more contemporary terminology, no set of descriptive statements can entail an evaluative statement without the addition of at least one evaluative premise”
(Searle, 1964, p. 43)

Defender que existe um nexos semântico *is-ought* não é o mesmo que defender que a Lei de Hume se limita a determinar a inexistência de um tal nexos: ao argumentar que ‘prometer fazer *x*’ significa ‘dever fazer *x*’, Searle não só visa estabelecer um nexos semântico como, mais, visa rejeitar qualquer fosso entre realidade e normatividade.

Apresentação do Tema (aquando da Introdução desta dissertação), a negação da identidade entre o estado de coisas devido e o próprio dever desse estado de coisas leva-nos a questionar se o dever chega a constituir, ele mesmo, um estado de coisas, suscetível de existir e inexistir. Se esta questão nos arremata – ou se nenhuma das fugas nos aparece como viável –, LCE surge naturalmente.

Temos, assim, três “leis de Hume”, sendo que só uma delas (LCE) foi a que Hume efetivamente defendeu:

LCE – Não se pode concluir, de qualquer proposição, que p é devido (simplesmente porque ‘ p é devido’ não constitui uma fórmula proposicional)

LCO – Não se pode concluir, a partir de p , que p é devido (por falta de nexos lógicos entre premissa e conclusão)

LI – Não se pode concluir, de qualquer proposição com ‘é’, que p é devido (por falta de nexos lógicos entre premissa e conclusão)

LI pode ser vista como possuindo caracteres das duas versões de LE: por um lado, não exige que a conclusão apenas acrescente a referência ao dever relativamente ao que se encontra na premissa; por outro lado, a sua violação dá-se numa verdadeira inferência, constituindo um erro lógico. É de notar que, na prática inferencial, atribuímos, tanto a LCE como a LI, o mínimo de relevância da premissa relativamente à conclusão: à partida, ninguém irá concluir que o Luís deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas partindo da premissa, por exemplo, de que Marte é um planeta¹⁵¹.

Tanto em LCE como em LCO, o ‘ser’ presente na premissa da inferência condenada é o fáctico: o termo ‘é’ não precisa de se encontrar na premissa, sendo a existência em questão a do próprio estado de coisas expresso na

¹⁵¹ Está a assumir-se que as reivindicações das chamadas ‘lógicas da relevância’ são legítimas, pelo menos, relativamente às diversas “leis de Hume”.

mesma¹⁵². Contrariamente, quando de ‘*x* é’ se infere ‘*x* deve ser’, o ‘ser’ em questão faz parte do conteúdo do estado de coisas expresso na premissa, de modo a que a inferência se possa consubstanciar numa (alegada) ligação entre é e deve¹⁵³.

1.2.3. *No is from ought*

Falou-se do (da ausência de) nexos *is-ought*. Mas as razões aduzidas a favor de qualquer Lei de Hume mantêm-se mesmo quando se trata das leis conversas, isto é, do nexos *ought-is*. Primeiro, restringindo às duas versões de LE, temos as seguintes “leis de Hume” conversas:

LCE_{con} – Não se pode concluir, de que *p* é devido, qualquer proposição (simplesmente porque ‘*p* é devido’ não constitui uma fórmula proposicional)

LCO_{con} – Não se pode concluir, a partir de que *p* é devido, *p* (por falta de nexos lógico entre premissa e conclusão)

Quanto a LCE_{con}, nada mais há a acrescentar face ao que foi dito quanto a LCE. Quanto a LCO_{con}, há que dizer mais uma coisa. É que há que saber que

¹⁵² Para se ser mais exato, mais uma vez, em LCE e LCO, o nexos que se condena nem se dá entre facto e norma mas, sim, entre estados de coisas: no primeiro caso, o nexos é inconcebível já que, quando o estado de coisas expresso na premissa existe, nada de semelhante se pode dizer da conclusão (por esta, logo à partida, não expressar um estado de coisas); no segundo caso, o nexos é defeituoso já que, quando o estado de coisas expresso na premissa existe, o estado de coisas expresso na conclusão pode, ainda assim, não existir.

¹⁵³ A diferença específica entre LCO e LI consiste no seguinte: na violação de LCO, a invalidade da inferência resulta da adição injustificada, na conclusão, de algo que não se encontra na premissa (o dever); na violação de LI, a invalidade da inferência consiste na pura falta de nexos entre o que está na premissa (ser) e o que está na conclusão (dever).

nexo lógico é esse que falta, tal como em LCO. Sem surpresa, considero que o fundamento é um nexo causal.

Assim, como ser devido não constitui uma condição causal necessária de existir (não é verdade que x só existe se for devido), LCO determina que existir não implica ser devido – há existentes não-devidos. A violação desta determinação pode ser designada de ‘falácia factualista’. De maneira análoga, como existir não constitui uma condição causal necessária de ser devido (não é verdade que x só é devido se existir), LCO_{con} determina que ser devido não implica existir – há devidos inexistentes. A violação desta determinação pode ser designada de ‘falácia normativista’¹⁵⁴.

Também LI terá a sua conversa:

LI_{con} – Não se pode concluir, de que p é devido, qualquer proposição com ‘é’ (por falta de nexo lógico entre premissa e conclusão)

Tanto LCO como LCO_{con} parecem usufruir de uma evidência que LCE nem LCE_{con} possuem.

Em suma. Considero que a interpretação correta a dar ao último parágrafo da Secção 1 da Parte 1 do Livro III do *Tratado da Natureza Humana* é a que vê aí expressa uma Lei de Hume externa e de segunda ordem (LCE). A interpretação popular, a que vê expressa uma Lei de Hume externa mas de primeira ordem (LCO), possui fundamento na letra do texto mas não no espírito. A interpretação de MacIntyre e Pigden, a que vê expressa uma Lei de Hume interna (LI), encontra algum fundamento na letra mas não o suficiente.

2. *Bridge Laws*

¹⁵⁴ Também aceito que o nexo em questão seja meramente semântico: o significado de ‘existente’ não inclui a palavra ‘devido’ e/ou o significado de ‘devido’ não inclui a palavra ‘existente’.

2.1. *Bridge Laws* analíticas: Searle e Prior

2.1.1. O “salto” do ser para o dever-ser

É possível adotar uma posição moderada entre aceitar e rejeitar qualquer um dos fossos entre realidade e normatividade determinados pela Lei de Hume. Ela consiste em aceitar que um tal fosso existe mas que, não obstante, se pode “saltar de um lado para o outro”: constituem domínios distintos que se relacionam. Nomeadamente, será possível inferir o dever a partir do “ser”.

Isto é conseguido, a sê-lo, através de *bridge laws*, ou seja, de pontes que servem como regra numa inferência daquele tipo. Há dois tipos de *bridge laws*: as puramente lógico-analíticas; as sintéticas. Como exemplos das primeiras, temos as avançadas por Searle em *How to Derive “Ought” From “Is”* e Prior em *The Autonomy of Ethics*. Como exemplo das segundas, temos a avançada por Kelsen em *Teoria Pura do Direito*.

John Searle, em *How to Derive “Ought” From “Is”* (1964), argumenta que podemos “saltar” da realidade para a normatividade, pelo que o fosso “cavado” pela Lei de Hume não existe. A Lei de Hume que Searle tem em mente é LCE; sabemos-lo pelo que o autor vai dizendo no texto e, mais especificamente, por Searle chegar a fazer, da página 52 à página 54, uma caracterização do não-cognitivism emotivista, que designa de ‘visão empirista tradicional’ e com a qual confronta a sua derivação do dever a partir do ser:

É de notar que Searle chama à violação da Lei de Hume ‘falácia naturalista’. Como já se viu, isso é abusivo, não por Hume rejeitar explicitamente que o fosso de que fala seja entre realidade natural (naturalidade) e normatividade mas por ser mais abrangente (é o ‘fosso realidade-normatividade’ em geral).

Assim, embora não possamos ser tão rígidos ao ponto de reduzir a posição de Hume a um ceticismo radical do tipo eliminativista – temos de deixar em aberto a hipótese de, tendo Hume acesso à gama de teses de que dispomos

nos nossos dias, concretizar que a sua lei se refere ao fosso ‘realidade natural-normatividade’ (ou outro) –, também não podemos ser tão flexíveis ao ponto de identificar a Lei de Hume com a de Moore – porque, efetivamente, Hume não disse o mesmo que Moore¹⁵⁵.

Segunda observação. De acordo com Pigden, Searle não distingue inferência estritamente “lógica” (dedução formal) de inferência estritamente analítica. Como diz:

“Searle takes himself to be contradicting Hume’s supposed claim that “no statement of fact by itself entails any statement of value” (Searle 1964: 120). But he fails to distinguish between Logical and Semantic Autonomy, partly because he fails to distinguish between logical consequence and analytic entailment. Indeed, in the sixties debate, terms like “tautology” and “entails” were chucked around with a cheerful imprecision which is truly distressing to logically sensitive souls such as myself.” (Pidgen, 2014, p. 7)

Não digo que isso não seja verdade. Pidgen pode ter razão. Mas, mais importante, é que Searle e, também, Pidgen não distingam meras substituições de palavras ou expressões por outras contidas no seu significado ou sinónimas daquelas de verdadeiras inferências. Deduções formais e deduções “estritamente analíticas” são, ambas, meras operações que assentam em relações semânticas, não “saltos” inferenciais.

Se não há um verdadeiro “salto” da premissa para a conclusão, então, na conclusão, está a dizer-se exatamente o mesmo que se diz na premissa, embora por outras palavras: há identidade entre o que se diz na premissa e o que se diz na conclusão. Ora, a derivação de que fala Searle não constitui, em

¹⁵⁵ Consequentemente, Hume não cometeu com certeza a falácia da falácia naturalista que Searle diz que Hume cometeu. Como afirma Pigden, “if the Naturalistic Fallacy Fallacy is indeed a fallacy, it is a fallacy that Hume did not commit” (Pidgen, 2014, p. 2).

rigor, uma derivação mas uma mera substituição de palavras baseada numa definição. Searle estava convicto de que realmente estava a mostrar o “salto” do ser para o dever com a força da evidência analítica, quando, ao ter esta última, perde o “salto”.

O problema da *bridge law* de Searle e das lógico-analíticas em geral reside nisso mesmo. O salto de que fala Searle consiste numa mera substituição de palavras baseada numa definição. Toda a força desse “salto” assenta na relação semântica que Searle diz existir entre a palavra ‘dever’ e outra palavra, a saber, no caso, ‘prometer’. O “salto” em questão consiste, ainda em abstrato, no seguinte: a premissa contém um termo aparentemente não-normativo; a conclusão contém um termo normativo; a *bridge law* é uma definição que contém a palavra ‘dever’.

2.1.2. Searle

Vejamos, agora, em concreto, qual é a *bridge law*:

“I take it that promising is, by definition, an act of placing oneself under an obligation. No analysis of the concept of promising will be complete which does not include the feature of the promiser placing himself under or undertaking or accepting or recognizing an obligation to the promisee, to perform some future course of action, normally for the benefit of the promisee” (Searle, 1964, p. 45)

E a derivação feita a partir dessa *bridge law* é esta: Jones promete pagar a Smith cinco dólares; logo, Jones deve pagar a Smith cinco dólares. “Pelo meio”, Searle acrescenta frases que clarificam, gradualmente, a relação existente entre premissa e conclusão¹⁵⁶.

¹⁵⁶ No original, esta é a “inferência” completa:

A ser verdade que o salto se funda na definição de ‘prometer’, na qual se encontra incluída a palavra ‘dever’, então surge o seguinte problema: mesmo “dando de barato” que a *bridge law* que avança é válida, o termo ‘prometer’, que consta da premissa já inclui, no seu significado, a referência ao dever, pelo que não há qualquer “salto” do ser para o dever: já partimos do dever para dele não sairmos¹⁵⁷.

Podemos contornar esta objeção colocando a própria *bridge law* como uma premissa adicional: convertamos a “inferência” estritamente analítica em questão numa “inferência” estritamente “lógica”, sob a forma de um *modus ponens*. A nossa *bridge law*, isto é, a definição de ‘prometer’ que adotamos, passa a constar do leque das “premissas” e a sua “verdade” passa a constituir uma condição para a verdade da conclusão (e a regra de substitutividade passa a ser dada pelo significado de ‘regra de substitutividade’).

Ficamos com a seguinte derivação: Jones promete pagar a Smith cinco dólares; prometer fazer x é colocar-se na obrigação de fazer x ; logo, Jones

(1) Jones uttered the words "I hereby promise to pay you, Smith, five dollars."

(2) Jones promised to pay Smith five dollars.

(3) Jones placed himself under (undertook) an obligation to pay Smith five dollars.

(4) Jones is under an obligation to pay Smith five dollars.

(5) Jones ought to pay Smith five dollars.

¹⁵⁷ É de notar que Searle se está a mover em território construtivista (se bem que o que esteja aqui presente seja um construtivismo anómalo) e não, necessariamente, em território naturalístico-reducionista. Isto é: Searle não está a começar num termo normativo para acabar num termo que expressa um conceito do mundo natural (não está, digamos, a reduzir o dever ao ser: não avança com uma definição de ‘dever’) mas está a começar num termo que expressa um conceito do mundo natural (‘prometer’) para acabar num termo normativo (reduz, digamos, o ser ao dever: avança com uma definição que contém a palavra ‘dever’).

deve pagar a Smith cinco dólares. Searle acaba por fazer isso mesmo. Como diz:

“I am therefore inclined to say that (2) entails (3) straight off, but I can have no objection if anyone wishes to add – for the purpose of formal neatness – the tautological premise: (2a) All promises are acts of placing oneself under (undertaking) an obligation to do the thing promised” (*idem*).

Mas, agora, surge este problema: o “salto” que é pretendido demonstrar já se encontra afirmado no conjunto das premissas. Searle pretende demonstrar que se pode derivar o dever a partir do “ser” mas já pressupõe, numa das premissas, que o dever deriva do “ser”.

Também por isso, basta contestar a verdade da premissa adicionada para ser contestada a validade do “salto”: basta negar que as ordens sejam, por natureza, fonte de normas para o argumento de Searle ficar bloqueado. E, aqui, entramos na discussão meta-normativa: há que demonstrar que o construtivismo (neste caso, anómalo) está certo¹⁵⁸.

Porém, não creio que a discussão seja semântica: não vejo como ‘ser fonte de normas’ surja no significado de palavras ou expressões. Logo à partida, não concordo que a definição de ‘promessa’ inclua a referência à constituição de obrigações: não vejo como (2a) possa ser tautológica. Este é, para mim, o principal problema presente na teoria dos *speech acts* e das “normas” constitutivas de obrigações de Searle.

De qualquer modo, o construtivismo não é incompatível com o naturalismo reducionista. Imagine-se que as duas teses são defendidas em simultâneo: neste caso, não há qualquer fosso ‘realidade-normatividade’, pelo que se torna

¹⁵⁸ Como quem diz: logo à partida, a substituição de idênticos por idênticos só é válida se a regra pela qual é operada (a *bridge law* analítica) também o for. E é preciso argumentar nesse sentido: de nada serve operar uma substituição assente numa regra inválida.

desnecessário mostrar que é possível proceder a “saltos” de uma para a outra.

Concluindo: ficou por demonstrar que se pode derivar a normatividade da realidade.

2.1.3. Prior

A *bridege law* de Prior é estritamente “lógica”. Defende o autor que, de ‘beber chá é comum em Inglaterra’, pode inferir-se que ‘beber chá é comum em Inglaterra ou todos os neo-zelandeses devem ser mortos’. A objeção usualmente avançada a esta posição é a seguinte: o argumento é válido (introdução da disjunção) mas a conclusão (no seu todo) não é verdadeiramente normativa. O que é introduzido ou conectado a ‘beber chá é comum em Inglaterra’, a parte normativa, pode muito bem ser dispensado da conclusão: a validade da inferência assenta, precisamente, na repetição da parte não-normativa – o que garante que a conclusão seja verdadeira dada a verdade da premissa é a ocorrência daquela proposição em ambas, não a introdução de ‘todos os neo-zelandeses devem ser mortos’.

2.2. *Bridge Laws* sintéticas: Kelsen

As *bridge laws* lógico-analíticas falham por não serem pontes de todo: não há um fosso que esteja ser superado por um “salto”. Terão as *bridge laws* sintéticas mais sucesso?

Também em Kelsen encontramos a perspectiva de acordo com a qual das manifestações de vontade dos homens pode-se “saltar” para a normatividade se uma qualquer instância externa proceder à ligação entre ambas¹⁵⁹. Kelsen,

¹⁵⁹ Esta é uma das muitas interpretações que a teoria de Kelsen, nomeadamente, a exposta em *Teoria Pura do Direito*, pode sofrer. Eu dividiria as interpretações em dois grandes grupos: as interpretações metafísicas e as interpretações epistémicas. No primeiro grupo,

antes de mais, e como já foi visto, aceita a existência de um fosso entre realidade e normatividade, nomeadamente, entre realidade natural e realidade não-natural:

“Por isso não é correcto dizer, como muitas vezes se diz, que o dever um indivíduo fazer algo nada mais significa senão que um outro indivíduo quer algo – o que equivaleria a dizer que o enunciado de um dever-ser se deixa reconduzir ao enunciado de um ser.” (Kelsen, 1934, p. 22)

Ou, ainda:

“Ninguém pode negar que o enunciado: tal coisa é – ou seja, o enunciado através do qual descrevemos um ser fáctico – se distingue essencialmente do enunciado – algo deve ser – com o qual descrevemos uma norma (...)” (*idem*, p. 23)

O carácter moderado da sua posição fica vincado em certas passagens, de que é exemplo esta: “no entanto, este dualismo de ser e dever-ser não significa que ser e dever-ser se coloquem um ao lado do outro sem qualquer relação” (*idem*).

Isto, lembrando que:

situaria duas interpretações: i) a agora exposta, de acordo com a qual o sistema montado por Kelsen consiste na defesa da interação (da abertura existente) entre realidade e normatividade; ii) a de que não existem verdadeiramente normas mas meros estados de coisas não-normativos que valem como normas (por força de um mecanismo que confere essa normatividade). No segundo grupo, situaria mais duas interpretações: iii) a já exposta, ainda que sumariamente, na nota de rodapé 40, de acordo com a qual Kelsen está a defender o que Kant deveria ter defendido no domínio normativo; iv) a de que Kelsen apenas nos está a esclarecer qual é a perspectiva da ciência do Direito relativamente à “natureza” do Direito (o cientista nada pode dizer a esse respeito, apenas pressupõe que o seu objeto é Direito).

“Neste ponto, importa salientar que a norma, como o sentido específico de um acto intencional dirigido à conduta de outrem, é qualquer coisa de diferente do acto de vontade cujo sentido ela constitui. Na verdade, a norma é um dever-ser e o acto de vontade de que ela constitui o sentido é um ser.” (*idem*, p. 22)

A relação entre realidade e normatividade é descrita desta maneira:

“Por isso, a situação fáctica perante a qual nos encontramos na hipótese de tal acto tem de ser descrita pelo enunciado seguinte: um indivíduo quer que o outro se conduza de determinada maneira. A primeira parte refere-se a um ser, o ser fáctico do acto de vontade; a segunda parte refere-se a um dever-ser, a uma norma como sentido do acto.” (*idem*)

Como tal, é incorreto dizer que as normas não são produzidas pela vontade:

“Quando dizemos que, por meio de um dos actos acima referidos ou através dos actos do procedimento legiferante, se ‘produz’ ou ‘põe’ uma norma, isto é apenas uma expressão figurada para traduzir que o sentido ou o significado do acto ou dos actos que constituem o procedimento legiferante é uma norma.” (*idem*, p. 25)

Porém, atos de vontade e normas apenas se relacionam por intermédio de uma *bridge law*:

“É sempre este o caso quando ao acto de vontade, cujo sentido subjectivo é um dever-ser, é emprestado esse sentido objectivo por uma norma, quando uma norma, que por isso vale como norma ‘superior’, atribui alguém competência (poder) para esse acto.” (*idem*, p. 26)

Em última instância, a *bridge law* tem de ser apenas pressuposta (é aquilo que Kelsen vai designar de *Grundnorm*):

“Mas a indagação do fundamento da validade de uma norma não pode, tal como a investigação da causa de um determinado efeito, perder-se no interminável. Tem de terminar numa norma que se pressupõe como a última e a mais elevada. Como norma mais elevada, ela tem de ser *pressuposta*, visto que não pode ser posta por uma autoridade, cuja competência teria de se fundar numa norma ainda mais elevada.” (*idem*, p. 269)

Qual é o conteúdo de tais *bridge laws*? Se formos a ver, ele é, de uma maneira geral, somente, este: da realidade pode “saltar-se” para a normatividade. O problema é óbvio: não há umnexo que não a própria *bridge law*, pelo que o “salto” dá-se (ou pode e deve dar-se) somente porque existe uma *bridge law*. Isto revela que, afinal, as *bridge laws* sintéticas são vazias de conteúdo e, conseqüentemente, falta justificação para a sua existência (que não seja uma auto-justificação).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- . Alexy, Robert (1997). *El Concepto y la Validez del Derecho*. Traducción de Jorge Seña (2004). Barcelona: Gedisa Editorial
- . Aristóteles (384-322 a.C). *Metafísica*. Traducción de Tomaz Calvo Martínez (1994). Madrid: Biblioteca Clásica Gredos
- . Austin, J. L. (1950). “Truth”. In Michael Lynch (Ed.) (2001). *The Nature of Truth*. Massachusetts: MIT Press, pp. 25-41
- (1962). *How to do things with words*. Oxford: Clarendon Press
- . Ayer, A. J. (1936). *Language, Truth and Logic*. London: Penguin Books
- . Blackburn, Simon (1999). *Pense – Uma Introdução à Filosofia*. Tradução de António Infante, António Costa, Célia Teixeira, Desidério Murcho, Fátima St. Aubyn, Francisco Azevedo e Paulo Ruas (2001). Lisboa: Gradiva
- . Bolzano, Bernard (1837). *Theory of Science*. Translated from the German by Burnham Terrell (1973). Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company
- . Boyd, Richard (1988). “How to be a Moral Realist”. In G. Sayre-McCord (Ed.). *Essays on Moral Realism*, Cornell University Press, pp. 181-228
- . Bradley, F.H. (1914). *Essays on Truth*. Oxford: Clarendon Press
- . Brentano, Franz (1874). *Psychology From an Empirical Standpoint*. Translated by Antos C. Rancurello, D.B. Terrell and Linda L. McAlister (1973). New York: Routledge
- (1889). *The Origin of our Knowledge of Right and Wrong*. Translated by Roderick M. Chisholm and Elizabeth H. Schneewind (1969). New York: Routledge and Kegan Paul
- . Brink, David (1989). *Moral Realism and the Foundation of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press
- (2001). “Realism, Naturalism, and Moral Semantics”. *Social Philosophy and Policy*, 18 (2), p. 154

- . Bulygin, Eugenio (1981). “Alf Ross y el Realismo Escandinavo”. *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, nº 1, pp. 75-89.
- . Cordeiro, Menezes (2000). *Tratado de Direito Civil Português*. Coimbra: Almedina (2.^a edição)
- . Carnap, Rudolf (1935). “Philosophy and Logical Syntax”. *Psyche Miniatures, General Series*, no. 70. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- . Clark, A. (2016). *Surfing Uncertainty, Prediction, Action and the Embodied Mind*. Oxford: Oxford University Press
- . Coutinho, Jorge (2003). *Filosofia do Conhecimento*. Lisboa: Universidade Católica Editora
- . Donnellan, Keith (1966). “Reference and Definite Descriptions”. In A. P. Martinich (Ed.). *The Philosophy of Language*. Oxford: Oxford University Press, pp. 231-243
- . Dreier, James (Ed.) (2006). *Contemporary Debates in Moral Theory*. Blackwell Publishing
- . Duff, Anthony (2005). “Who is Responsible, for What, to Whom?”. *Ohio State Journal of Criminal Law*, Vol 2:441, pp. 441-461
- (2015). “How not to Define Punishment”. *Philosophy and Public Issues (New Series)*, Vol. 5, No. 1, pp. 25-41
- . Foucault, Michel (1975). *Vigiar e Punir – História da Violência nas Prisões*. Tradução de Raquel Ramallete (1999). Petrópolis: Editora Vozes (20.^a edição)
- . Frank, Jerome (1930). *Law and Modern Mind*. London: Stevens & Sons Limited (sixth edition)
- . Frege, Gottlob (1892). “On Sense and Reference”. In Peter Geach, Peter, Black, Max Black (Ed) (1960). *Translations From the Philosophical Writings of Gottlob Frege*. Oxford: Basil Blackwell, pp. 56-78
- . Geach, Peter, Black, Max (Ed) (1960). *Translations From the Philosophical Writings of Gottlob Frege*. Oxford: Basil Blackwell

- . Grover, Dorothy L., Kamp, Joseph L., and Belnap, Nuel D. (1975). “A Prosentential Theory of Truth”. *Philosophical Studies*, 27, pp. 73–125
- . Gunderson, K. (Ed.) (1975). *Language, Mind, and Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press
- . Günther, Klaus (2014). “Criminal Law, Crime and Punishment as Communication”. In A.P. Simester, Antje du Bois Pedain u. Ulfrid Neumann (Ed.). *Liberal Criminal Theory. Essays for Andreas von Hirsch*. Oxford: Hart Publishing, pp. 123-140
- . Habermas, Jürgen (1992). *Between Facts and Norms Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Translation by William Rehg (1996). Massachusetts: The MIT Press
- (1983). *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Tradução de Guido de Almeida (1989). Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro
- . Hägerström, Axel (1964). *On The Truth of Moral Ideas*. In Robert T. Sandin (Ed.). *Philosophy and Religion*. London: Alen & Unwin, pp. 77-96
- . Hare, R. M. (1952). *The Language of Morals*. Oxford: Clarendon Press
- (1963). *Freedom and Reason*. Oxford: Oxford University Press
- . Hart, H.L.A. (1961). *O Conceito de Direito*. Tradução de Armindo Ribeiro Mendes (2005). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian
- . Hartmann, Nicolai (1926). *Ethics – Moral Phenomena*. Translated by Stanton Coit (2007). New Jersey: Transaction Publishers (Third Print)
- . *Ethics – Moral Values*. Translated by Stanton Coit (2007). London: George Allen & Unwin Ltd
- . Heidegger, Martin (1943). “On the Essence of Truth”. In Michael Lynch (Ed.) (2001). *The Nature of Truth*. Massachusetts: MIT Press, pp. 295-316
- . Hessen, Johannes (1937). *Filosofia dos Valores*. Tradução de Cabral Moncada (2001). Coimbra: Almedina
- . Hohwy, J. (2014). *The Predictive Mind*. Oxford: Oxford University Press

- . Holmes, Oliver (1897). *The Path of the Law*. The Floating Press, 2009 (disponível online https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwiizeu29tXdAhUhsKQKHQKTDzgQFjAAegQIBRAC&url=https%3A%2F%2Fwarwick.ac.uk%2Ffac%2Fsoc%2Fsociology%2Fstaff%2Ffuller%2Fsocial_theory_law_2015-16%2Foliver_wendell_holmes_oliver_holmes_the_path_of_law.pdf&usg=AOvVaw17IES39tgqjACOBJL_JUAu; ultimo acesso a 25/09/2018)
- . Hooker, Brad (1990). “Rule Consequentialism”. *Mind*, 99 (393), pp. 67-77
- . Horgan, Terry, Timmons, Mark (2006). “Cognitivist Expressivism”. In Terry Horgan, Mark Timmons (Ed.). *Metaethics After Moore*. Oxford: Clarendon Press, pp. 255-299
- . Horgan, Terry, Timmons, Mark (Ed.) (2006). *Metaethics After Moore*. Oxford: Clarendon Press
- . Horwich, Paul (2001). “A Defense of Minimalism”. In Michael Lynch (Ed.) (2001). *The Nature of Truth*. Massachusetts: MIT Press, pp. 559-578
- . Hume, David (1738). *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Serafim da Silva (2012). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian
- . — *A Treatise of Human Nature*. Edited by L. A. Selby-Bigge (1975). Oxford: Clarendon Press
- . Jackson, F. (1998). *From Metaphysics to Ethics – A Defence of Conceptual Analysis*. Oxford: Clarendon Press
- . James, William (1907). “Pragmatism's Conception of Truth”. *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 4, No. 6, pp. 141-155
- . Joyce, Richard (2002). *The Myth of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press
- . Kant, Immanuel (1781). *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Maria Pinto dos Santos e Alexandre Morujão (2001). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian (8.^a edição)

- . Kelly, Eugene (2011). *Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*. Dordrecht: Springer
- . Kelsen, Hans (1934). *Teoria Pura do Direito*. Tradução de João Baptista Machado (1984). Coimbra: Coimbra Editora
- . Korsgaard, Christine (1992). *The Sources of Normativity*. Texto disponível online em https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/3710397/korsgaard_sources_normativity.pdf?sequence=2 (último acesso a 27/11/2018)
- (1996). *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press
- . Kripke, Saul (1972). *O Nomear e a Necessidade*. Tradução de Ricardo Santos e Teresa Filipe (2012). Lisboa: Gradiva
- . Laskowski, Nicholas (2015). “Non-Analytical Naturalism and the Nature of Normative Thought: A Reply to Parfit”. *Journal of Ethics and Social Philosophy*, Discussion Note
- . Lynch, Michael (Ed.) (2001). *The Nature of Truth*. Massachusetts: MIT Press
- . MacIntyre, A. C. (1959). “Hume on “Is” and “Ought””, *The Philosophical Review*, Vol. 68, No. 4
- . Mackie, J. L. (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*. London: Penguin Books
- . Martinich, A. P. (Ed.) (1996). *The Philosophy of Language*. Oxford: Oxford University Press
- . Moore, G. E. (1903). *Principia Ethica*. Tradução de Maria Manuela Santos e Isabel Pedro dos Santos (1999). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian
- . Parfit, D. (2011). *On What Matters*. Oxford: Oxford University Press
- . Patterson, Dennis (1996). *Law and Truth*. Oxford: Oxford University Press
- . Peirce, Charles (1878). “Como Tornar as Nossas Ideias Claras?”. Tradução de António Fidalgo. Disponível em http://www.lusosofia.net/autores_textos.php (último acesso a 25/09/2018)
- . Pigden, Charles (2011). “Hume on *Is* and *Ought*”. *Philosophy Now* 83, pp. 18-25

- (2014). “Hume on *Is* and *Ought*: Logic, Promises and the Duke of Wellington”. Pre-print version, appeared In Paul Russell (Ed.) (2016). *The Oxford Handbook of David Hume*. Oxford: Oxford University Press, pp. 401-415. Texto disponível online em https://www.academia.edu/5271811/Hume_on_Is_and_Ought_Logic_Promises_and_the_Duke_of_Wellington (último acesso a 28/11/2018)
- . Prior, A. N. (1960). “The Autonomy of Ethics”. *Australasian Journal of Philosophy*, 38 (3), pp. 199–206
- . Putnam, Hilary (1975). “The Meaning of ‘Meaning’”. In K. Gunderson (Ed.) (1975). *Language, Mind, and Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 131-193
- (1981). “Two Philosophical Perspectives”. In Michael Lynch (Ed.) (2001). *The Nature of Truth*. Massachusetts: MIT Press, pp. 251-258
- (2004). *Ethics Without Metaphysics*. Massachusetts: Harvard University Press
- . Quine, Willard von (1990). “Truth”. In Michael Lynch (Ed.) (2001). *The Nature of Truth*. Massachusetts: MIT Press, pp. 473-482
- . Rachels, James (2005). *Problemas de Filosofia*. Tradução de Pedro Galvão (2009). Lisboa: Gradiva
- . Radbruch, Gustav (1932). *Filosofia do Direito*. Tradução de Cabral de Moncada (1974). Coimbra: Arménio Amado (5.ª edição)
- . Ramsey, Frank (1990). “The Nature of Truth”. *Episteme*, 16, pp. 6-16
- . Rawls, John (1980). “Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures”. *The Journal of Philosophy*, Vol. 77, No. 9, pp. 515-572
- . Ricoeur, Paul (1976). *Teoria da Interpretação*. Tradução de Artur Morão (2000). Lisboa: Edições 70
- . Ross, Alf (1968). *Logica de las Normas*. Tradução para o espanhol de Jose Hierro (1971). Madrid: Editorial Tecnos
- . Rubin, Michael (2009). *Synthetic Ethical Naturalism*. PhD Dissertation. Disponível em

https://scholarworks.umass.edu/open_access_dissertations/24/ (último acesso a 25/09/2019)

. Russell, Bertrand (1905). “On Denoting”. In A. P. Martinich (Ed.). *The Philosophy of Language*. Oxford: Oxford University Press, pp. 199-207

— (1912). *Os Problemas da Filosofia*. Tradução de António Sérgio (2006). Lisboa: Lisboa Editora

— (1919a). *Introdução à Filosofia Matemática*. Tradução de Augusto J. Franco de Oliveira (2006). Texto disponível online em <https://marcosfabionuva.files.wordpress.com/2011/08/introduc3a7c3a3o-c3a0-filosofia-matemc3a1tica.pdf> (último acesso a 20/11/2018)

— (1919b). “On Propositions: What They Are and How They Mean”. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Vol. 2, Problems of Science and Philosophy, pp. 1-43

. Russell, Paul (Ed.) (2016). *The Oxford Handbook of David Hume*. Oxford: Oxford University Press

. Sandin, Robert T. (Ed.) (1964). *Philosophy and Religion*. London: Alen & Unwin

. Sayre-McCord, G. (Ed.) (1988). *Essays on Moral Realism*. New York: Cornell University Press

. Searle, John (1964). “How to Derive ‘Ought’ From ‘Is’”. *The Philosophical Review*, Vol. 73, No. 1, pp. 43-58

— (1983). *Intencionalidade – Um Ensaio de Filosofia da Mente*. Tradução de Madalena Costa (1999). Lisboa: Relógio D’Água Editores

. Shafer-Landau, Russ (2003). *Moral Realism – A Defense*. Clarendon Press, Oxford

. Scheler, Max (1913). *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism*. Translation by Manfred Frings and Roger Funk (1973). Illinois: Northwestern University Press

- . Simester, A.P., Pedain, Antje du Bois, u. Neumann, Ulfrid (Ed.) (2014). *Liberal Criminal Theory. Essays for Andreas von Hirsch*. Oxford: Hart Publishing
- . Singer, Daniel (2015). “Mind The Is-Ought Gap”. *Journal of Philosophy*, 112 (4), pp. 193-210
- . Smith, Michael (2000). “Does the Evaluative Supervene on the Natural?”. In Michael Smith (2004). *Ethics and the A Priori – Selected Essays on Moral Psychology and Meta-Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 208-233
- (2004). *Ethics and the A Priori – Selected Essays on Moral Psychology and Meta-Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press
- . Strawson, P. F. (1950). “On Referring”. In A. P. Martinich (Ed.). *The Philosophy of Language*. Oxford: Oxford University Press, pp. 215-230
- . Sturgeon, Nicholas (1986). “Harman on Moral Explanations of Natural Facts”. *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XXIV, Supplement, pp. 69-78
- (2006). “Moral Explanations”. In James Dreier (Ed.). *Contemporary Debates in Moral Theory*. Blackwell Publishing, pp. 241--262
- . Tarski, Alfred (1944). “The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics”. In Michael Lynch (Ed.) (2001). *The Nature of Truth*. Massachusetts: MIT Press, pp. 331-364
- . Tomás de Aquino (1485). *Summa Theologiae*. Literally translated by The Fathers of the English Dominican Province (1920). Texto disponível online em <http://www.newadvent.org/summa/> (ultimo acesso a 27/11/2018)
- . Wittgenstein, Ludwig (1921). *Tratado Lógico-Filosófico/Investigações Lógicas*. Tradução de M. S. Lourenço (2001). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- . Agamben, Giorgio (2011). *The Highest Poverty – Monastic Rules and Form of Life*. English translation by the Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University (2013). Stanford: Stanford University Press

- . Aristóteles (350 a.C.). *Ética Nicomáquea/Ética Eudemia*. Traducción de Julio Bonet (1985). Madrid: Editorial Gredos
- . Artières, Philippe, Bert, Jean-François, Lascoumes, Pierre, Michon, Pascal, Paltrinieri, Luca, Revel, Judith, Zancarini, Jean-Claude (2010). *Surveiller et Punir de Michel Foucault – Regards Critiques*. Caen: Presses Universitaires de Caen
- . Bagnoli, Carla, "Constructivism in Metaethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/constructivism-metaethics/>>.
- . Barata Moura, José (1982). *Para Uma Crítica da “Filosofia dos Valores”*. Lisboa: Livros Horizonte
- . Boghossian, Paul (2006). *O Medo do Conhecimento – Contra o Relativismo e o Construtivismo*. Tradução de Pedro Duarte (2015). Lisboa: Gradiva
- . Chisholm, Roderick M. (1986). *Brentano and Intrinsic Value*. Cambridge: Cambridge University Press
- . Copp, David (Ed.) (2006). *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press
- (2007). *Morality in a Natural World – Selected Essays in Metaethics*. Cambridge: Cambridge University Press
- . Davidson, Donald (1967) “Truth and Meaning”. *Synthese*, 17, pp. 304–323
- (1969). “True to the Facts”. *Journal of Philosophy*, 66, pp. 748–764
- . Davidson, Donald and Harman, Gilbert (Ed.) (1972). *Semantics of Natural Language*. Dordrecht: D. Reidel Publ. Co.
- . Foucault, Michel (2004). *Segurança, Território, População*. Tradução de Eduardo Brandão (2008). São Paulo: Martins Fontes
- (2014). *Subjectivity and Truth – Lectures at the Collège de France, 1980-1981*. Ed. by Frédéric Gros. Translated by Graham Burchell (2017). London: Macmillan Publishers Ltd

- . Glanzberg, Michael, "Truth", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/truth/>>.
- . Goodman, Nelson (1983). *Fact, Fiction and Forecast*. Massachusetts: Harvard University Press (Fourth Edition)
- . Harman, G. (1975). "Moral Relativism Defended". *Philosophical Review*, 84, pp. 3–22
- (1977). *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics*. Oxford: Oxford University Press
- . Heinemann, Fritz (1963). *A Filosofia no Século XX*. Tradução de Alexandre Morujão (2204). Lisboa: Fundação C. Gulbenkian (5.^a edição)
- . Hessen, Johannes (1925). *Teoria do Conhecimento*. Tradução de António Correia (1978). Coimbra: Arménio Amado
- . Hooker, Brad, "Rule Consequentialism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/consequentialism-rule/>>.
- . Horwich, Paul (2016). "Wittgenstein on Truth". *Argumenta*, 2, 1, pp. 95-105
- . Hurka, Thomas, "Moore's Moral Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/moore-moral/>>.
- . Husserl, Edmund (1900a). "Investigações Lógicas – Primeiro Volume: Prolegómenos à Lógica Pura". In *Phainomenon*. Tradução de Diogo Ferrer (2006). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa
- (1900b). *Logical Investigations – Vol. I*. Translated by J. N. Findlay (1970). London: Routledge
- (1931). *Conferências de Paris*. Tradução de Artur Morão e António Fidalgo. Texto disponível online em http://www.lusosofia.net/textos/husserl_conferencias_de_paris.pdf (último

acesso a 26/11/2018)

- . Jackson, F. and Pettit, P. (1995). “Moral Functionalism and Moral Motivation”. *The Philosophical Quarterly* 45(178), pp. 20-40
- . Jacobs, Jonathan (2002). *Dimensions of Moral Theory – An Introduction to Metaethics and Moral Psychology*. Malden (MA): Blackwell Publishing
- . Joyce, Richard (2012). “Metaethical pluralism: How Both Moral Naturalism and Moral Skepticism may be Permissible Positions”. In S. Nuccetelli & G. Seay (Ed.). *Ethical Naturalism: Current Debates*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 89–109
- . Joyce, Richard, "Moral Anti-Realism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/moral-anti-realism/>>.
- . Kant, Immanuel (1785). *Fundamentos da Metafísica dos Costumes*. Tradução de António Maia da Rocha (1999). Lisboa: Didáctica Editora
- (1788). *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão (1994). Lisboa: Edições 70
- (1797). *Metafísica dos Costumes – Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito*. Tradução de Tradução de Artur Morão (2004). Lisboa: Edições 70
- . Kelsen, Hans (1960). *A Justiça e o Direito Natural*. Tradução de João Baptista Machado (1979). Coimbra: Arménio Amado
- . Lima, José (2007). *Pragmática Linguística*. Lisboa: Editorial Caminho
- . Loux, Michael J. (2006). *Metaphysics – A Contemporary Introduction*. New York: Routledge
- . Miller, Alexander (2003). *An Introduction to Contemporary Metaethics*. Cambridge: Polity Press
- . Nuccetelli, S. and Seay, G. (Ed.) (2012). *Ethical Naturalism: Current Debates*. Cambridge: Cambridge University Press

- . Putnam, Hilary (1973). "Meaning and Reference". *The Journal of Philosophy*, Vol. 70, No. 19, Seventieth Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division, pp. 699-711
- (1975). *Mathematics, Matter and Method – Philosophical Papers, Volume I*. Cambridge: Cambridge University Press
- (1987). *The Many Faces of Realism*. La Salle, IL.: Open Court
- . Rassam, Joseph (1969). *Tomás de Aquino*. Tradução de Isabel Braga (1988). Lisboa: Edições 70
- . Rawls, John (1971). *Uma Teoria da Justiça*. Tradução de Carlos Pinto Correia (2013). Lisboa: Editorial Presença (3.^a edição)
- . Revel, Judith (2008). *Dictionnaire Foucault*. Paris: Ellipses Édition
- . Ross, W. D. (1930). *The Right and the Good*. Oxford: Oxford University Press
- . Sàágua, João (2002). *Lógica, Linguagem e Comunicação*. Lisboa: Edições Colibri
- . Sayre-McCord, G. (1986). "The Many Moral Realisms". *Southern Journal of Philosophy* (Supplementary Volume), 24, pp. 1–22
- . Sayre-McCord, Geoff, "Metaethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/metaethics/>>.
- . Shafer-Landau, Russ (Ed.) (2006). *Oxford Studies in Metaethics – Vol. 1*. Oxford: Oxford University Press
- (2007). *Oxford Studies in Metaethics – Vol. 2*. Oxford: Oxford University Press
- (2008). *Oxford Studies in Metaethics – Vol. 3*. Oxford: Oxford University Press
- (2009). *Oxford Studies in Metaethics – Vol. 4*. Oxford: Oxford University Press
- (2010). *Oxford Studies in Metaethics – Vol. 5*. Oxford: Oxford University Press

- (2011). *Oxford Studies in Metaethics – Vol. 6*. Oxford: Oxford University Press
- (2012). *Oxford Studies in Metaethics – Vol. 7*. Oxford: Oxford University Press
- (2013). *Oxford Studies in Metaethics – Vol. 8*. Oxford: Oxford University Press
- (2014). *Oxford Studies in Metaethics – Vol. 9*. Oxford: Oxford University Press
- (2015). *Oxford Studies in Metaethics – Vol. 10*. Oxford: Oxford University Press
- (2016). *Oxford Studies in Metaethics – Vol. 11*. Oxford: Oxford University Press
- (2017). *Oxford Studies in Metaethics – Vol. 12*. Oxford: Oxford University Press
- (2018). *Oxford Studies in Metaethics – Vol. 13*. Oxford: Oxford University Press
- . Searle, J. (1969). *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press
- . Sidgwick, Henry (1874). *The Methods of Ethics*. Texto disponível online em <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/sidgwick1874.pdf> (último acesso a 22/11/2018)
- . Silva, Ricardo Tavares da (2011). “A Filosofia Moral Kantiana como Teoria da Aplicação da Norma”. *philosophy@lisbon*, 1, pp. 27-44
- (2011). “A Relação Entre Norma e Valor em Nicolai Hartmann”. *Phainomenon – Revista de Fenomenologia*, 22/23, pp. 445-469
- (2012). “Uma Perspectiva Axiológica do Fundamento da Normatividade”. *Philosophica*, 39, pp. 97-114
- (2016). “Lei de Hume e Falácia Naturalista”. *Anatomia do Crime*, 4, pp. 189-206
- (2018). “Verdade e Normatividade”. *Anatomia do Crime*, 6, pp. 209-233

- . Smith, Michael (1994). *The Moral Problem*. Blackwell Publishing
- . Sturgeon, S. (2007). “Normative Judgment”. *Philosophical Perspectives* 21(1), pp. 569-587
- . Svoboda, T. (2011). “Hybridizing Moral Expressivism and Moral Error Theory”. *Journal of Value Inquiry*, 45, pp. 37–48
- . Tomás de Aquino (1254). *O Ente e a Essência*. Tradução de Maria José Figueiredo (2000). Lisboa: Instituto Piaget
- . Toppinen, T. (2013). “Believing in Expressivism”. In R. Shafer-Landau (Ed.). *Oxford Studies in Metaethics, Vol. 8*. Oxford: Oxford University Press, pp. 252-282
- . Wiggins, David (1987). *Needs, Values, Truth*. Oxford: Clarendon Press (third edition)
- . Windelband, Wilhelm (1914). *An Introduction to Philosophy*. Translated by Joseph McCabe (1921). London: Fisher Unwin
- . Wright, C. (1988). “Realism, Antirealism, Irrrealism, Quasi-Realism”. *Midwest Studies in Philosophy*, 12, pp. 25–49

PARTE 2
NATURALIDADE

PARTE 2

NATURALIDADE

Secção 1

Imperativismo

Capítulo 5

Teoria dos comandos

1. A teoria geral dos comandos

1.1. Caracterização

1.1.1. Caracterização geral

O imperativismo¹⁶⁰ ou a teoria dos comandos¹⁶¹ constitui uma tese que “localiza” as normas no mundo natural. Admitindo que é concebível a distinção metafísica entre uma realidade natural e uma realidade não-natural, *sui generis*, o imperativismo localiza as normas na primeira. É, portanto, uma

¹⁶⁰ Na Parte 1, no Capítulo 3, usei o termo noutra sentido, que corresponde ao uso que dá, por exemplo, Habermas. Aí, designei de ‘imperativismo’ a resposta prescritivista à questão de saber porque é que se pensa que a linguagem normativa expressa uma intenção de normatizar quando não o faz realmente: as frases normativas só aparentemente são desiderativas, sendo, verdadeiramente, frases imperativas. Já o sentido com que é usado nesta Parte 2 é bastante diferente, como se verá aquando do aprofundamento da distinção entre imperativismo e prescritivismo.

¹⁶¹ Irei usar os termos ‘imperativo’, ‘comando’, ‘ordem’ e ‘mandamento’ como sinónimos. Porventura, o termo ‘imperativo’ limita-se a referir o puro ato linguístico, enquanto os restantes fazem referência, já, à ligação entre aquele e um estado mental (volitivo). Para o efeito, uma tal (eventual) distinção não é relevante.

tese quanto ao tipo de coisas do mundo natural com que o qual se identifica o tipo normativo. É, mais ainda, uma tese reducionista: as normas reduzem-se a comandos.

Restringindo às normas jurídicas, diz Karl Engisch, em *Introdução ao Pensamento Jurídico*, que há uma “fórmula segundo a qual as regras jurídicas são *imperativos*” (Engisch, 1964, p. 28). E, continua, “a partir disto foi elaborada uma ‘teoria’ cuja tese afirma: o Direito é, em substância, constituído por imperativos e só por imperativos” (*idem*). Também defende Engisch que “esta teoria é correcta quando a entendamos adequadamente e sem exageros” (*idem*).

John Austin, um dos mais famosos imperativistas defende, em *The Providence of Jurisprudence Determined*, o seguinte: “every law or rule (taken with the largest signification which can be given to the term *properly*) is a *command*”. Mais especificamente: “laws or rules, properly so called, are a *species* of commands” (Austin, 1954, p. 5-6).

São bastantes os defensores do imperativismo no campo do direito. Por exemplo, August Thon, em *Norma Jurídica e Direito Subjectivo (Rechtsnorm Und Subjectives Recht*, no original) defende que o direito não é mais que um conjunto de imperativos – “Das gesamt Recht einer Gemeinschaft ist nichts als ein Complex von Imperativen (...)” (Thon, 1878, p. 8)¹⁶² –, tão estreitamente ligados entre si que a desobediência a uns constitui frequentemente o pressuposto daquilo que por outros é comandado – “(...) welche insofern mit einander vernüpft und verbunden sind, als die Nichtbefolgung der einen für andere häufig die Voraussetzung des Befohlenen bildet” (*idem*). Para Thon, até as normas sancionatórias constituem comandos, com a diferença de a sua emissão se encontrar condicionada pela desobediência a comandos anteriores.

¹⁶² Antes, já havia reduzido as normas jurídicas a imperativos: “(...) begrifflich liegt doch in jedem Rechtssatze ein Imperativ (...)” (Thon, 1878, p. 3).

Alguns autores socorrem-se da distinção entre comando e conselho para afastar do domínio normativo certas “prescrições”. Hobbes, por exemplo, reserva a qualidade de comando para as prescrições do Estado, que terão caráter normativo, enquanto as prescrições da Igreja serão meros conselhos, sem caráter normativo. Já Thomasius socorre-se da mesma distinção para negar caráter normativo ao direito natural.

Dadas as objeções que fiz, na Parte 1, ao reducionismo não-naturalista, julgo que tem todo o sentido que uma tese reducionista constitua uma semântica para os termos normativos. Logo por isto, julgo não haver razões para o imperativismo não constituir uma semântica para os termos normativos, a semântica imperativista. E, efetivamente, o imperativismo é um dos representantes do não-ceticismo tradicional em Teoria Normativa de Segunda Ordem, ao lado da teoria das leis da natureza.

Enquanto tese não-cética, para além de não-eliminativista, naturalista e reducionista, é uma tese especialmente apta a não constituir uma tese não-cognitivista, para além de ser incompatível com qualquer tese do “lado cognitivo”, nomeadamente, com qualquer forma de construtivismo. É uma tese típica, ortodoxa, pré-Teoria Normativa de Segunda Ordem. Defende que há verdade e falsidade no domínio normativo, quer se trate da verdade-facticidade – há factos normativos –, quer se trate da verdade-conhecimento – há juízos normativos.

Visto constituir uma semântica, pode dizer-se que, para o imperativismo, a definição de ‘obrigatório’ é a seguinte (representando ‘Ob’ o predicado ‘é obrigatório’):

$$\text{‘Ob } p =_{\text{def}} a \text{ mandou } b \text{ fazer } p\text{’}$$

E a definição de ‘proibido’ é a seguinte (representando ‘Pr’ o predicado ‘é proibido’):

‘Pr $p =_{\text{def}} a$ mandou b não-fazer p ’

No modelo imperativista, como se vê, há três elementos a ter em consideração: i) uma ordem – e este é o elemento principal –, ii) um emissor da ordem e iii) um destinatário da ordem.

Porque as normas são imperativos e porque estes são instâncias da linguagem, para o imperativismo, sem linguagem, não há normas. A força normativa é identificada com a função performativa da linguagem, nomeadamente, com a sua função performativo-interventiva: com a emissão de ordens, visa-se influenciar ou “motivar” (diretamente) a conduta de alguém, tal como com uma ação se visa causar certas alterações no mundo. As frases imperativas não se limitam a expressar o que vai na mente, como o fazem as frases declarativas (expressão de juízos/crenças) e as frases desiderativas (expressão de desejos): elas contam como ações por si mesmas¹⁶³.

Já as frases normativas, como frases acerca de normas que são, são frases acerca de imperativos, isto é, acerca de factos linguísticos pelos quais se visa influenciar o comportamento de alguém. As frases normativas não são os próprios imperativos: não são frases imperativas. Retomar-se-á este ponto quando se desenvolver a distinção entre imperativismo e prescritivismo.

Porque há um emissor da ordem, a teoria imperativista é uma teoria positivista: as normas não surgem naturalmente, tendo origem na vontade de alguém. Sem um emissor de ordens, não há normas. Efetivamente, o imperativismo tem sido, historicamente, a tese acerca da “natureza” das

¹⁶³ Com a emissão de uma frase declarativa, também se pode visar e até alcançar um tal efeito. Mas tal dar-se-á indiretamente, sem que decorra de uma função intrínseca de certos itens linguísticos. Quando tal acontece, será por o conteúdo da frase ter repercussões no interlocutor. Nos imperativos, a produção de efeitos deve-se à própria emissão do imperativo, independentemente do seu conteúdo.

normas associada ao positivismo: o positivismo tradicional é imperativista. Porém, nem todo o positivismo é imperativista. Esta distinção será abordada no ponto seguinte.

Também não há normas, para o imperativismo, sem destinatários. Não se trata, somente, de afirmar que as normas não são concebíveis independentemente da sua aplicação a agentes (e situações). Está a afirmar-se que a própria força normativa (a força de obrigatoriedade) está dependente da existência de destinatários.

Defini (rudemente) ‘imperativo’ como ‘o acontecimento linguístico que visa influenciar o comportamento de um agente’. Quando emitimos imperativos, estamos a assumir duas incapacidades: i) a incapacidade de, num certo contexto, fazermos algo nós mesmos ou pelos nossos próprios meios (precisamos de outro agente); ii) a incapacidade de determinar o comportamento do outro agente como determinamos o nosso.

Dir-se-á, quanto a ii), que uma tal incapacidade é relativa, pois há quem disponha dos meios para causar comportamentos alheios (por exemplo, por via da hipnose). Aqui, das duas, uma: ou tais casos não contam como casos de causação de *comportamentos*, dado o seu carácter não-livre, e, portanto, existirá mesmo uma incapacidade absoluta para determinar comportamentos alheios; ou a referência à incapacidade deve ser trocada pela referência à inibição psicológica de determinar comportamentos alheios, enquadrada numa inibição geral de exercício de coação absoluta (por exemplo, por se sentir que se deve respeitar a liberdade das pessoas).

Importante é que se inclua na definição de ‘imperativo’ a referência a este influenciar a conduta alheia sem anular o carácter alheio da conduta. Como observa Hare em *The Language of Morals*, “the processes of *telling* someone to do something, and *getting* him to do it, are quite distinct, logically, from each other” (Hare, 1952, p. 13).

Porém, Hare vai mesmo mais longe e adota uma noção, diria, ingénuas de ‘imperativo’, de acordo com a qual os imperativos nem sequer visam influenciar a conduta alheia, bastando-se pelo mero “dizer o que fazer”:

“He [the hearer] is not necessarily thereby *influenced* one way or the other, nor have we failed if he is not; for he may decide to disbelieve or disobey us, and the mere telling him does nothing – and seeks to do nothing – to prevent him doing this” (*idem*, p. 15)

Hare considera que há duas distinções que, frequentemente, são tomadas por uma só: i) entre declarar e prescrever; ii) entre dizer algo a alguém e fazer com que alguém acredite em ou faça o que se disse. Em i), temos, simplesmente, a diferença entre dizer como são os factos e dizer o que fazer. Em ii), temos a diferença entre apenas dizer e persuadir.

Tendemos a associar a linguagem declarativa com o apenas dizer algo a alguém e a linguagem prescritiva com o levar alguém a fazer algo. Mas, defende Hare, é possível dizer como são os factos com intuito persuasivo (levando o interlocutor a fazer o que dizemos) e dizer o que fazer sem intuito persuasivo (sem levar o interlocutor a fazer o que dizemos). Neste último caso, temos as ordens propriamente ditas.

Relativamente a estas, diz Hare que o filósofo moral não deve encorajar a reação que é normal ter-se relativamente ao persuadir a fazer o que se diz, que é a de resistência e proteção da esfera pessoal de liberdade. Como esta não está a ser atacada, nada há a proteger. O autor da ordem somente diz o que fazer.

Mas creio que também há que distinguir dois sentidos ou dois níveis de ‘levar o interlocutor a fazer o que se diz’. O primeiro corresponde à noção de ‘coação’, paradigmaticamente associada ao uso da força (física ou mental). Aqui, não há ordens. Hare está, precisamente, a pensar nestes casos quando afasta o persuadir a fazer (com o dizer o que fazer) da noção de ‘imperativo’.

Porém, há um segundo sentido ou nível de ‘levar o interlocutor a fazer o que se diz’: é aquele no qual há respeito pela esfera pessoal de liberdade. Aqui, visa-se influenciar o comportamento do interlocutor sem o forçar a adotar esse comportamento.

Se se preferir, pode dizer-se que, entre apenas dizer o que fazer e persuadir a fazer o que se diz, há um meio-termo, e esse meio-termo são, precisamente, as ordens. Hare polarizou os tipos de dizer o que fazer e não teve em consideração este meio-termo. Se é certo que mandar não é persuadir a fazer o que se diz (coação), também não é apenas dizer o que fazer, como se se tratasse de uma mera declaração acerca do que se deve fazer, como Hare defende que é:

“Telling someone to do something, or that something is the case, is answering the question ‘What shall I do?’ or ‘What are the facts?’ When we have answered these questions the hearer knows what to do or what the facts are – if what we have told him is right” (*idem*)

Mas ser-se imperativista também pode servir o eliminativismo. Isto é: pode defender-se que, se existirem normas, que elas se reduzem a comandos e que, como não existem comandos, então não existem normas. É isto que faz Ascombe quando, em *Modern Moral Philosophy*, embora pensando nos comandos aos quais se reduzem as normas como comandos divinos.

Ascombe defende que toda a lei pressupõe um legislador e que, como, nas leis normativas, falhou a tentativa de encontrar esse legislador, então temos de abdicar da ideia de ‘lei normativa’. A tese é a de que só tem sentido falar em ‘norma’ reduzindo-a à noção de ‘lei’: como esta, por sua vez, só tem sentido se houver um legislador e como não há um legislador normativo, então a noção de ‘norma’ carece de sentido. Temos de abdicar dela em Ética (temos de voltar a Aristóteles. Como diz:

“The ordinary (and quite indispensable) terms ‘Should’, ‘needs’, ‘ought’, ‘must’ – acquired this special sense by being equated in the relevant contexts with ‘is obligated’, or ‘is bound’, or ‘is required to’, in the sense in which one can be obligated or bound by law, or something can be required by law” (Ascombe, 1958, p. 4)

E remata:

“Naturally it is not possible to have such a conception unless you believe in God as a law-giver; like Jews, Stoics, and Christians. But if such a conception is dominant for many centuries, and then is given up, it is a natural result that the concept of ‘obligation’, of being bound or required as by a law, should remain though they had lost their root (...)” (*idem*, p. 5)

Para Ascombe, manter normas sem legislador é manter normas “moribundas”. Explica, assim, porque pensadores como Hume falaram ainda de normas mas não as conseguiram colocar no mundo, apelando a meros estados mentais que, ainda assim, as conseguissem explicar. Pode dizer que para Ascombe, todo o problema meta-normativo assenta em pretender-se assentar a Ética numa concepção legalista (de que resultou a noção de ‘norma’). Porém, há um pressuposto que, falhando, faz ruir a sua tese: a de que o conceito de norma se reduz ao conceito de lei divina. Adiante, serão vistas as principais objeções apresentadas ao imperativismo.

1.1.2. Austin

A caracterização que Austin faz das ordens em *The Province of Jurisprudence Determined* vai mesmo no sentido de ligar a noção de ‘ordem’ à noção de ‘coação’. Começa por considerar que um comando é uma expressão (linguística) de estados volitivos (nas suas palavras, “a command, then, is a

signification of desire”). Porém, nem todas as expressões linguísticas de estados volitivos são comandos: “a command is distinguished from other significations of desire by this peculiarity: that the party to whom it is directed is liable to evil from the other, in case he comply not with the desire” (Austin, 1832, p. 7)¹⁶⁴.

A definição de Austin possui duas condições (isoladamente necessárias e conjuntamente suficientes): i) expressão de uma volição; ii) sujeição a um mal por parte do destinatário. Discordo que cada uma dessas eventuais condições seja necessária e que o seu conjunto seja suficiente.

Primeiro, os imperativos não são uma expressão linguística de estados volitivos, embora os pressuponham. Se *a* manda *b* fazer *p*, dizendo ‘Faz *p*!’, *a* quer que *b* faça *p*. Mas ‘Faz *p*!’ não é uma frase apta a expressar, porquanto visa influenciar comportamentos. Só uma frase como ‘Vou fazer *p*’ ou mesmo ‘Vais fazer *p*’ é uma frase que expressa um estado volitivo: no primeiro caso, esse estado é querer fazer *p*; no segundo caso, esse estado é querer forçar que outra pessoa faça *p*. As frases imperativas não são frases desiderativas.

Segundo, se ‘sujeição a um mal por parte do destinatário’ faz parte da definição de ‘comando’, então um comando é um tipo específico de ameaça, a coação relativa¹⁶⁵. Mas não o é. Vejamos melhor esta questão.

¹⁶⁴ Para Austin, as leis propriamente ditas são comandos; se não são comandos, não são leis propriamente ditas. Há dois tipos de leis propriamente ditas: as divinas e as positivas. Já as regras morais positivas, umas são leis propriamente ditas, as que possuem uma analogia forte ou próxima com os comandos (elas próprias são determinadas por opiniões), e outras são-no impropriamente, as que possuem uma analogia remota com os comandos (são leis num sentido meramente figurativo).

¹⁶⁵ Na ameaça simples, não se condiciona o mal “prometido” à não-adoção de um comportamento (a “promessa” do mal é incondicional): enquanto a forma geral da coação relativa é ‘Se não fizeres *p*, então far-te-ei mal’, a forma geral da ameaça é ‘Far-te-ei mal’. Esta diferença prende-se com as diferentes “funções” de cada uma: a coação relativa visa forçar o interlocutor a adotar um comportamento e a ameaça somente expressa uma intenção. É de notar que ambas se distinguem do mero aviso, que tem a forma geral ‘Se

Austin está a fazer equivaler ‘Faz *p*!’ a ‘Se não fizeres *p*, então far-te-ei mal’. E é verdade que tanto a ordem como a coação relativa visam influenciar comportamentos. Mas a coação relativa constitui como que uma etapa que se segue a uma ordem: se queremos que alguém faça algo (e sob o pressuposto de que não é possível ou há inibição em determinar o comportamento de outrem como determinamos o nosso), não se torna desde logo necessário obrigá-la por via da ameaça, pois sempre se pode conseguir o mesmo efeito, desde logo, através de um comando. Efetivamente, só se chega à ameaça depois de o comando não ter sido bem-sucedido¹⁶⁶. Dizer ‘Se não fizeres *p*, então far-te-ei mal’ pressupõe que se tenha dito de antemão ‘Faz *p*!’.

Basicamente, pode fazer-se uma analogia: a coação relativa está para a ordem como a aplicabilidade da sanção está para a norma. Ora, como a aplicabilidade da sanção não se confunde com a norma, sendo esta anterior e condição daquela (aplica-se uma sanção *porque* se incumpriu uma norma), também a coação relativa não se confunde com a ordem, sendo esta anterior e condição daquela (impõe-se um mal *porque* se desobedeceu a uma ordem).

Curiosamente, Hart, que, em *O Conceito de Direito*, apresenta diversos argumentos contra a tese de Austin, adota a mesma definição de ‘ordem’:

“O seu aspeto distintivo, que nos leva a falar da *ordem* do assaltante, e não do simples *pedido* e ainda menos da *imploração* feita ao empregado para entregar o dinheiro, reside no facto de que, para se assegurar do cumprimento face aos desejos expressos, o autor da frase ameaça fazer

fizeres *p*, então *x* far-te-á mal’ ou, simplesmente, ‘*X* far-te-á mal’. Um aviso tem carácter declarativo, contrariamente à coação relativa (tem carácter performativo) e à simples ameaça (tem carácter meramente expressivo).

¹⁶⁶ Aliás, nem se torna desde logo necessário emitir um comando propriamente dito se o efeito desejado pode ser alcançado por via de um mero pedido. Só quando os “meios menos gravosos” se revelam insuficientes é que se torna necessário “passar para a etapa seguinte”. Pedir, mandar fazer e coagir são graus de intensidade diferentes no que toca a influenciar o comportamento dos outros.

algo que um homem normal consideraria prejudicial ou desagradável (...). Se o assaltante armado conseguir o seu intento, descrever-se-ia a situação como tendo o empregado sido *coagido* por aquele (...)" (Hart, 1961, p. 24)

Face a esta definição de ‘comando’ ou ‘ordem’ e, conseqüentemente, de ‘obrigação’, Hart logo argumenta que estar obrigado (obrigação) não é o mesmo que ser obrigado (coação). Se bem que o termo ‘obrigado’ seja utilizado nos dois casos, é-o com significados diferentes: quem os confunde incorre na falácia semântica. Mas o argumento não se dirige verdadeiramente ao imperativismo mas, sim, à tese da coação relativa, que também será analisada.

O exemplo apresentado por Hart, ‘Entregue-me o dinheiro ou dispare’, parece corroborar que uma ordem é um pedido acompanhado de ameaça, pois, aí, temos as duas coisas: temos o (suposto) pedido ‘Entregue-me o dinheiro!’ e temos a ameaça ‘Irei disparar’, sendo tal disjunção equivalente à condicional ‘Se não entregar o dinheiro, então dispare (irei disparar)’¹⁶⁷, que constitui um exemplo de coação.

Há, nesta interpretação daquela disjunção, um problema relacionado com a equivalência entre frases com a forma ‘Faz p ou far-te-ei q ’ (como a frase ‘Entregue-me o dinheiro ou dispare’) e frases com a forma ‘Se não fizeres p , então far-te-ei q ’ (como a frase ‘Se não entregar o dinheiro, então irei disparar’), pois a conectiva proposicional ‘ou’, como qualquer conetiva proposicional, só pode estar entre frases declarativas (isto é, onde houver suscetibilidade de verdade e falsidade), sendo que ‘Entregue-me o dinheiro!’ é uma frase imperativa e ‘Irei disparar’ é uma frase desiderativa.

Surge o seguinte dilema: ou a equivalente de ‘Entregue-me o dinheiro ou dispare’ é ‘Se não entregue-me o dinheiro, então dispare’, que não é uma frase bem formada, ou a equivalente de ‘Se não entregar o dinheiro, então dispare

¹⁶⁷ Que não é o mesmo que ‘Se entregar o dinheiro, então não irei disparar’.

(irei disparar)’ é ‘Entregar-me-á o dinheiro ou disparo (irei disparar)’, que não é o que o assaltante pretende dizer.

Este problema, responder-se-á, pode ser ultrapassado distinguindo-se a função “natural” da linguagem da função com que é usada. A frase ‘Se não entregar o dinheiro, então disparo (irei disparar)’ é *usada* para “motivar” comportamentos, não obstante a sua função “natural” ser declarativa. Ora, dada esta sua “natureza” declarativa, pode ser convertida numa disjunção. Porém, para não perder o seu uso performativo, os disjuntos resultantes da conversão não surgem como frases declarativas.

Tenho dúvidas de que a conversão do antecedente da condicional num imperativo, mesmo quando usada para “motivar” comportamentos, seja legítima. A “conversão” parece revelar, sim, que há uma ordem subjacente à e explicativa da coação exercida. Diria que ‘Entregue-me o dinheiro ou disparo’ junta, por uma questão de economia comunicativa, duas frases diferentes (e duas fases diferentes de influência de conduta alheia), o imperativo ‘Entregue-me o dinheiro!’ e a condicional ‘Se não entregar o dinheiro, então disparo (irei disparar)’.

De qualquer maneira, um pedido não assume a forma assertiva ‘Faz *p!*’, sendo, na maioria das vezes, acompanhado da expressão ‘por favor’. Constitui um modo atenuado de influenciar condutas alheias, aumentando a esfera de liberdade pessoal já deixada pela ordem. Não é necessário acrescentar a ameaça de um mal a um imperativo para que haja uma ordem.

E o próprio Hart, logo após haver feito a distinção entre pedido e ordem, associando este último conceito ao de coação, acaba por desfazer essa mesma associação. Conforme diz:

“Mais importante – porque é uma distinção crucial entre diferentes formas de ‘imperativo’ – é o ponto que postula que, quando se emite um comando, não sucede necessariamente que haja uma ameaça latente de um mal, na eventualidade de desobediência” (*idem*, p. 25)

Aqui, surge um problema hermenêutico, pois Hart parece contradizer-se. Considero que Hart está a apresentar os diversos usos da linguagem no modo imperativo, desde os mais impróprios (imploração, pedido) até aos mais próprios (o comando propriamente dito), passando por figuras intermédias (ordens baseadas em ameaças).

Hart parece debater-se quanto ao sentido mais próprio do termo ‘ordem’, alegando que, por um lado, o que corresponde ao de ‘ordem baseado em ameaça’ é mais próprio que o que corresponde ao de ‘pedido’ mas que, por sua vez, aquele ainda não é o mais adequado:

“Muitas questões linguísticas delicadas podem surgir acerca destes casos: nós poderíamos correctamente dizer que o assaltante *ordenou* ao empregado e que este lhe obedeceu, mas seria algo enganador dizer que o assaltante *deu uma ordem* ao empregado para entregar o dinheiro, já que esta frase, que soa bastante a actuação militar, sugere algum direito u autoridade para dar ordens (...)” (*idem*, p. 24)

Ainda assim, o sentido de ‘imperativo’ ou ‘ordem’ no qual Hart está a pensar não é, creio, o sentido mais próprio. Hart está a associar este último à existência de um poder para mandar, só constituindo uma ordem legítima a que provém de uma autoridade:

“Comandar é caracteristicamente exercer autoridade sobre homens, não o poder de lhes infligir um mal, e, embora possa estar ligado com ameaças de um mal, um comando é primariamente um apelo não ao medo, mas ao respeito pela autoridade” (*idem*, p. 25)

Porém, como reafirmarei adiante, só é preciso poder ou autoridade para mandar se os mandamentos não forem, por si só, normas. A reivindicação da existência de poder para mandar implica a aceitação de que a força normativa

dos mandamentos não lhes é intrínseca, sendo-lhes conferida por um objeto externo.

1.1.3. Imperativismo, positivismo normativo e tese da separação

a) Distinções

A distinção entre lei e natureza – entre *nomos* e *physis* – ou, se se preferir, entre lei dos homens (lei positiva) e lei da natureza (lei natural) foi, de acordo com os especialistas, introduzida pelos sofistas. Antifonte é tido como a primeira fonte dessa distinção. Como diz em *Da Verdade*:

“(…) a man would employ justice best for his own interests if he were to regard the laws as important when witness were present, but, when no witness are present, he were to regard the demands of nature as important”, já que “the demands of laws are artificial, but the demands of nature are necessary” (Rosamond Sprague, 2001 *The Older Sophists*, p. 113)

No diálogo *Górgias*, Platão faz Cálicles dizer, dirigindo-se a Sócrates, que “tu, Sócrates, que te apresentas como adepto da verdade, é que expões os teus argumentos por maneira vulgar e indecorosa, sobre o que não é belo [e justo] por natureza, mas segundo a lei” (Platão, *Górg.*, 482e, trad. Nunes, p. 159). Cálicles acusa Sócrates de que, “se alguém se refere à lei, metes na conversa a natureza, e se é sobre a natureza que ele fala, passam tuas perguntas a girar em torno da lei” (*idem*, 483a, pp. 159/160).

A distinção é relevante, entre outras coisas, porque, “(…) na maioria das vezes, acham-se em oposição a natureza e a lei” (*idem*, p. 159). Isto será assim visto que o que é legal é posto pela vontade e o que é natural não. Como diz Cálicles, “a meu ver, toda a gente assim procede segundo a natureza, porém

não, decerto, segundo as leis que nós mesmos arbitrariamente instituímos (...)” (*idem*, 483e, p. 160). A “balança” penderá para o lado da natureza: “no meu modo de pensar, as leis foram instituídas pelos fracos e pelas maiorias”, sendo “para eles e no interesse próprio que são feitas as leis (...)” (*idem*, 483b, p. 160).

As passagens citadas revelam dois entendimentos diferentes quanto à fonte (origem, proveniência) das normas: o positivismo normativo, de acordo com o qual as normas são artificialmente produzidas (tipicamente, pela vontade de alguém, o legislador), e o naturalismo normativo¹⁶⁸, de acordo com o qual as normas surgem por processos naturais (que não passam, certamente, pela vontade de um legislador)¹⁶⁹. Simplificando: para o positivismo, não há lei sem legislador; para o naturalismo, não há lei com legislador¹⁷⁰.

O imperativismo é uma tese positivista: defende-se que as normas possuem uma fonte artificial, não surgindo naturalmente. Mas não é a única tese positivista: o construtivismo também o é; e a tese do reconhecimento de que fala Radbruch na sua *Filosofia do Direito* também o é¹⁷¹, tal como o

¹⁶⁸ Este ‘naturalismo’ não é o que, em Teoria Unificada de segunda ordem, se opõe ao não-naturalismo. O termo ‘natural’ está a ser usado em sentidos diferentes: agora, está a usar-se esse termo como antónimo de ‘artificial’.

¹⁶⁹ Tradicionalmente, dir-se-á que as normas provêm ou da sociedade, ou da natureza.

¹⁷⁰ Mesmo no contexto normativo, o termo ‘lei’ é ambíguo: usualmente, é usado como sinónimo de ‘norma’; nos meios jurídicos, é usado para referir uma potencial fonte de normas, a designada ‘fonte voluntária/intencional’ (por oposição, nomeadamente, ao costume). O termo foi usado no primeiro dos sentidos apontados.

¹⁷¹ Nas suas palavras:

“(...) aqui está como a teoria da força se nos transforma de repente, nas mãos, numa *teoria do reconhecimento*. A esta teoria, porém, sustentando que a obrigatoriedade do direito só se funda afinal na aceitação deste por parte dos cidadãos, já se tem objectado que ela torna, em última instância, essa obrigatoriedade dependente do capricho daqueles que precisamente devem ser obrigados” (Radbruch, 1932, p. 175)

contratualismo e a teoria do costume (e, já agora, a teoria do precedente judicial)¹⁷².

Mas, mais do que por não ser a única tese positivista, não há identidade entre imperativismo e positivismo por serem teses relativas a problemas normativos diferentes. O positivismo constitui uma tese quanto à fonte (modo de aparecimento) – ou, porque não mesmo, quanto à causa – das normas, que é, ainda, uma tese de Teoria Normativa de Primeira Ordem. Já o imperativismo constitui uma tese acerca da “natureza” das normas, integrando-se numa discussão de carácter meta-normativo.

Discussão meta-normativa (e acerca da “natureza” das normas) é, igualmente, a tocante à relação entre o conteúdo das normas (aquilo que surge como obrigatório ou proibido) e os valores. Mais especificamente, procura saber-se se o conteúdo normativo tem de ser bom – tese da vinculação – ou se pode ser mau – tese da separação¹⁷³. Porém, na literatura, esta última

¹⁷² Para o contratualismo, as normas resultam de um contrato (pacto, acordo) e não de uma decisão isolada. Este contratualismo meta-normativo pode ser visto como uma versão do construtivismo. Para a tese consuetudinária, as normas resultam de comportamentos gerais e reiterados (discute-se se é necessária a chamada ‘convicção de obrigatoriedade’ associada a tais comportamentos). Para a tese jurisprudencial, a solução dada pelo juiz num determinado caso levado a tribunal constitui a abertura de um precedente para futuras decisões judiciais: dever-se-á dar soluções semelhantes para casos semelhantes.

¹⁷³ Isto é, discute-se se há uma “necessidade concetual” de as normas terem por conteúdo um estado de coisas bom (se, na definição de ‘norma’, surge a referência à bondade) ou se há uma mera “contingência conceptual” (se, numa tal definição, não surge essa referência, não obstante as normas terem mesmo por conteúdo estados de coisas bons). Também se pode perguntar se a bondade do conteúdo normativo é intrínseca ou extrínseca ao facto de esse estado de coisas bom ser, também, obrigatório/proibido. Ou, ainda, se o conteúdo das normas é constante ou variável. Mais simplesmente, procura saber-se se as normas estão vinculadas a valores ou se estão deles separadas.

discussão não tem sido diferenciada do debate que opõe naturalismo a positivismo. Aliás, é comum chamar ‘naturalismo’ à tese da vinculação e ‘positivismo’ à tese da separação.

Isto é particularmente evidente em sede de filosofia do direito. Bobbio, por exemplo, afirma que:

“se desejarmos tentar precisar a característica fundamental das definições positivistas, veremos que esta é representada pelo facto de que as mesmas procuram estabelecer o que é direito prescindindo de seu conteúdo, vale dizer, da matéria por este regulado; isto porque o conteúdo do direito é infinitamente variado” (Bobbio, 1979, p. 145)

Os autores alemães formularam tradicionalmente o problema nos seguintes termos: as normas são meramente normas imperativas ou são, também, normas de valoração? English, em *Introdução ao Pensamento Jurídico*, neste sentido, diz que:

“não vamos no entanto esquecer que a vontade imperativista do legislador não é uma vontade desvinculada (incondicionada), um mero arbítrio. (...) Tem interia razão o moralista FR. JODL quando afirma que ‘todo o imperativo já pressupõe necessariamente o juízo de que aquilo que se exige tem um valor particular, um valor próprio, e é por isso mesmo que é exigido’. Com igual razão se exprime o criminalista E. MEZGER: ‘O Direito, enquanto ‘normas determinativa’ (= imperativo) não é de modo algum ‘pensável’ sem o Direito enquanto ‘norma valoradora (...)’. (...) Nestes termos, por exemplo, o aborto não é proibido por acaso, mas porque se considera ou estima aquele ser vivo em gestação como sagrado e intocável e se reconhece a necessidade de lhe conceder protecção jurídica (...)”

Há que não confundir esta questão com outra, que é a de saber se todas as disposições legais (como as que atribuem poderes) se reduzem a obrigações e proibições, sendo que esta última, por sua vez, não se confunde com a questão de saber se as obrigações e proibições se reduzem a imperativos. É certo que English fala em ‘imperativos’, mas porque está a tomar a imperatividade das normas, no sentido de ‘obrigatoriedade (necessidade) das normas’, pela forma imperativa que, de acordo com o imperativismo, caracteriza as normas. As normas podem ser imperativas sem serem imperativos.

Kelsen, em *A Justiça e o Direito Natural*, dá a seguinte caracterização da “teoria do direito natural”:

“A teoria do direito natural pergunta pelo fundamento de validade do direito positivo (...) e dá a esta pergunta uma resposta categórica (...), afirmando que ela vale porque o seu conteúdo corresponde ao conteúdo do direito natural (...). O fundamento de validade do direito positivo é essencialmente vinculado ao seu [o do direito natural] conteúdo” (Kelsen, 1960, pp. 169-170)

E, de acordo com Sousa e Brito em *O Que é o Positivismo Jurídico – Como se Autodefine e Como se Auto-Suspende*:

“(...) esta discordância quanto à essência do direito não afecta o acordo de todos os clássicos do positivismo na tese de que a identidade de conteúdo com a moral nunca é condição necessária de uma norma ser de direito e no fundamento último desta tese, que é a tese das fontes sociais do direito” (Sousa e Brito, 2010, p. 5)

Note-se que, aqui, Sousa e Brito também refere a ‘tese das fontes sociais’: o “positivismo” será a conjunção de positivismo propriamente dito e tese da separação. Porém, não vejo razão para usar o termo ‘positivismo’ para referir uma conjunção de teses quando o mesmo pode simplesmente ser usado para referir a dita tese das fontes sociais.

Alexy, em *O Conceito e a Validade do Direito*, explicitamente refere a identificação entre positivismo e tese da separação e entre naturalismo e tese da vinculação: afirma que “todas las teorías positivistas sostienen la *tesis de la separación*” e que “todas las teorías no positivistas sostienen la *tesis de la vinculación*” (Alexy, 1997, pp. 13-14).

Porém, como se verá melhor adiante, pode ser-se positivista e defender a tese da vinculação¹⁷⁴. Também não vejo incompatibilidade em ser-se naturalista e defender a tese da separação.

b) O dever-ser do dever-ser

Não faltam exemplos de quem, ao defender a tese da separação, se identifica como positivista. Veja-se o artigo de Hart *Positivism and The Separation of Law and Morals*. Aqui, Hart defende-se das objeções feitas à tese da separação considerando que se está a defender das objeções feitas ao positivismo. Mas, em rigor, Hart até nem está a defender uma tese da separação pura, como o próprio afirma. A posição de Hart encontra-se na linha da de Bentham.

A tese da separação radical é, nas suas palavras, a via reacionária. É a que nega que haja qualquer critério externo de valoração do conteúdo das normas

¹⁷⁴ Marmor e Sarch, na entrada da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* sobre a natureza do direito, admitem a compatibilidade entre tese das fontes sociais e tese da vinculação:

“The Separation Thesis is an important negative implication of the Social Thesis, maintaining that there is a conceptual separation between law and morality, that is, between what the law is, and what the law ought to be. The Separation Thesis, however, has often been overstated. It is sometimes thought that natural law asserts, and legal positivism denies, that the law is, by necessity, morally good or that the law must have some minimal moral content. The Social Thesis certainly does not entail the falsehood of the assumption that there is something necessarily good in the law. Legal positivism can accept the claim that law is, by its very nature or its essential functions in society, something good that deserves our moral appreciation. Nor is legal positivism forced to deny the plausible claim that wherever law exists, it would have to have a great many prescriptions which coincide with morality. There is probably a considerable overlap, and perhaps necessarily so, between the actual content of law and morality (...)” “Marmor and Sarch, 2015)

jurídicas. E, como não há um padrão de crítica do conteúdo normativo, qualquer “coisa” pode ser direito. É, porventura, a posição que encontramos em *A Justiça e o Direito Natural*, de Kelsen.

A outra via a evitar, que Hart classifica de anarquista, é a defende que há um critério externo de valoração do conteúdo das normas jurídicas. E, como há um padrão de crítica do conteúdo normativo, nem tudo pode ser direito. Ou seja: normas com um conteúdo mau não obrigam (já não são normas). Esta é a via da tese da vinculação, que remonta, possivelmente, já a Tomás de Aquino.

Hart também lembra, bem, que há dois modos de se defender a ligação do conteúdo normativo a valores: *p* ser bom pode ser *suficiente* para *p* ser obrigatório; *p* ser bom pode ser *necessário* para *p* ser obrigatório. A tese da vinculação, em sentido estrito, consiste na última das hipóteses apresentadas. De um modo geral, a disputa entre tese da separação e tese da vinculação pode ser vista por intermédio de (mais uma) versão do dilema de Eutífron: *p* é bom por *p* ser devido ou *p* é devido por *p* ser bom? O que é certo e errado é só o que está conforme ou desconforme com normas ou as próprias normas podem estar certas e erradas?

Para Hart, há um critério externo de valoração do conteúdo das normas jurídicas mas qualquer “coisa” pode ser direito. Esta é a via moderada ou intermédia. Uma coisa é a bondade ou maldade das normas; outra coisa é a normatividade (validade) das mesmas. O juízo de validade não depende do juízo de valor. Hart junta-se a Bentham quando distingue como *é* o Direito de como *deve ser* o Direito¹⁷⁵. Por um lado, adere-se à pretensão separatista: se o

¹⁷⁵ A este respeito, é útil lembrar o que diz Bentham no prefácio de *A Fragment on Government*:

“(…) to the province of the *Expositor* it belongs to explain to us what, as he supposes, the Law is: to that of the *Censor*, to observe to us what he thinks it

que é ditado pelo legislador é mau ou injusto, ainda é Direito e, como tal, deve ser cumprido (é válido, tem obrigatoriedade). Por outro lado, também se adere à pretensão vinculativista: há um padrão externo ao que é ditado pelo legislador pelo qual se julga a correção do mesmo.

Bentham, quando distingue como é o Direito de como deve ser o Direito, está a socorrer-se da versão LCO da lei de Hume, colocando como o conteúdo ao redor do qual tudo se passa, precisamente, uma norma. Tal como do facto de serem cometidos homicídios não se segue que se deva matar, do facto de x ser uma norma jurídica não se segue que deva ser uma norma jurídica. E, tal como de ser proibido matar não se segue que não são, de facto, cometidos homicídios, de x dever ser uma norma jurídica não se segue que seja de facto uma norma jurídica.

Porém, logo à partida, a noção de ‘dever do dever’ parece problemática. Ou há dever, ou não há. Mas gostaria de desenvolver melhor este ponto.

Todos os autores referidos abordam o problema em questão no contexto jurídico. Porém, ele pode ser generalizado, com as devidas diferenças, a qualquer “tipo” de norma, como as normas morais. Relativamente a uma determinada norma moral, também se pode perguntar se tem ou não um conteúdo intrinsecamente bom.

Daí que o que esteja em questão não seja a relação entre direito e moral, como habitualmente se considera, mas, sim, a relação entre norma e valor (entre norma jurídica e valor (jurídico), entre norma moral e valor (moral), etc.). Quando muito, está em questão a relação entre juridicidade (do “lado” da Teoria Normativa) e eticidade (do “lado” da Teoria Axiológica).

Por que razão aponto esta distinção entre moral e ética? Porque, por exemplo, Hart toma a mais que aceitável distinção entre direito e moral pela tese da separação por si defendida: Hart diz que o que está em questão é a

ought to be. The former, therefore, is principally occupied in stating, or in enquiring after facts: the latter, in discussing reasons” (Bentham, 1776, Preface)

separação entre direito e moral. Ora, esta distinção (evidente, dir-se-á) pode manter-se mesmo aceitando que o direito pode ser avaliado à luz da moral. E será a moral este dever-ser do dever-ser (jurídico).

Creio que Hart incorre na falácia da ambiguidade. É certo que, num certo sentido das palavras, ‘moral’ e ‘ética’ são sinónimos. Neste sentido, a tese da separação defende, precisamente, a separação entre o direito (as normas jurídicas) e a moral (a ética). Mas logo é preciso usar a palavra ‘moral’ num sentido diferente do de ‘ética’ para generalizar a tese da separação às normas morais: agora, a tese da separação defende a separação entre a moral (as normas morais) e a ética (a bondade). A falácia da ambiguidade revela-se no aparente paradoxo que se gera se, nas duas ocorrências do termo ‘moral’, o significado for diferente: dir-se-á que a tese da separação defende a separação entre a moral e a moral.

Onde caiu especificamente Hart na dita falácia? É que a distinção entre direito e moral é evidente (vamos “dar de barato” que o é) quando o termo ‘moral’ está a ser usado num sentido diferente do de ‘ética’. E pode ser evidente a distinção entre direito e moral sem que seja evidente a separação entre direito e ética – como quem diz, pode ser evidente a diferença de domínios normativos sem que seja evidente que as normas podem ter um conteúdo mau. Tal como pode ser evidente a distinção entre moral e direito sem que seja evidente a separação entre moral e ética.

Aliás, à luz da distinção de domínios normativos entre direito e moral, não tem sentido que haja um dever de “juridificar” a moral: a moral simplesmente não terá qualquer relevância jurídica. A haver algum dever do dever, será o de “juridificar” os valores, nomeadamente, os que tiverem relevância jurídica. Porém, se já têm relevância jurídica, parece que serão esses valores que farão das normas em questão normas jurídicas: só é uma norma (jurídica) se o seu conteúdo for (juridicamente) valioso. Portanto, só fará sentido defender uma

relação entre norma e valor de um modo radical, ou seja, de acordo com a tese da vinculação.

Por outro lado, nesta ideia do dever do dever não está claro se o dever em questão é o dever de existir a norma x ou se é o dever de a norma x ter um conteúdo p . O problema, inicialmente, diz respeito à questão de a norma x ter intrinsecamente ou não um conteúdo p . Portanto, supostamente, estar-se-á a defender que o dever em questão é o dever a norma x ter um conteúdo p . Mas isto é ininteligível: a norma x tem ou não o conteúdo p , nada mais. Se tem o conteúdo p , então, caso não tivesse o conteúdo p , já não seria a norma x . Se não tem o conteúdo p , então, caso tivesse o conteúdo p , já não seria a norma x também.

Acontece que, para Hart, assim como para Bentham, o dever em questão é o dever de existir a norma x (com o seu conteúdo p). Se é bom que a norma x exista, ela deve existir. Mas dizer que é bom que a norma x exista é diferente de dizer que o estado de coisas nela contido é um estado de coisas bom. Será bom que exista a norma x de um ponto de vista político, económico, sociológico: será bom fazer uma determinada lei para alcançar determinados objetivos. Só que pode acontecer que seja bom existir uma norma que tenha um conteúdo mau.

Recorrendo à tensão entre os valores da justiça e da segurança, bem familiar aos juristas, poder-se-á dizer que o valor da existência de uma norma será o da segurança jurídica (isto é, da previsibilidade ou não-defraudação de expectativas legitimamente criadas), enquanto o valor do estado de coisas devido será o da justiça. Ora, para realizar o valor da segurança jurídica, pode ficar afetado o valor da justiça (e vice-versa).

E – pergunto –, como é que, no debate, passámos da perspectiva da justiça para a perspectiva da segurança? Como é que, da possibilidade de avaliar o conteúdo p como justo ou injusto, se “salta” para o dever de existir a norma x

dada a sua aptidão para a manutenção da segurança jurídica? Creio que se começou a “falar em alhos” para, depois, se passar a “falar em bugalhos”.

Do que acabou de ser dito, retiro duas conclusões. Primeiro, que, se separamos a normatividade da bondade, essa separação terá de ser radical: como foi visto, mesmo quando há um dever do dever, esse dever não está necessariamente relacionado com o facto de o conteúdo de x ser p (está, sim, relacionado com o facto de a existência de x , só por si, ser valiosa). Segundo, estar-se-á a defender que o dever do dever se funda em valores (no valor da segurança jurídica) e, conseqüentemente, que existe uma relação íntima entre os valores e as normas: no mínimo, defende-se que esse dever do dever tem por conteúdo intrínseco a existência (que é valiosa) das normas jurídicas¹⁷⁶. E isto é tese da vinculação¹⁷⁷.

c) Positivismo com tese da vinculação

Entre as objeções contra a tese da separação a que se refere Hart no seu artigo, contam-se as efetuadas por Radbruch. Mas Radbruch é positivista: não nega a ‘tese das fontes sociais’. No decorrer da sua carreira, sempre foi positivista. Porém, num determinado momento (motivado pelas atrocidades cometidas pelo regime nazi), deixou de defender a tese da separação para passar a defender a vinculação da normatividade (jurídica) aos valores. É esta a sua famosa ‘terceira via’: trata-se de um positivismo conjugado com a tese da vinculação.

¹⁷⁶ A existência da norma é valiosa? Diria que é a existência de alguma coisa que serve como referência de comportamento (e que fomente a coordenação social – a paz e ordem sociais, a estabilidade social, a previsibilidade, a não-frustração de expectativas, a confiança, o que for relevante –, no caso jurídico) é que é valiosa.

¹⁷⁷ Por outro lado, este dever do dever não é positivo: portanto, enquanto se mantém que o dever jurídico é positivo, ter-se-á de admitir que o dever de existir um tal dever jurídico é natural.

Radbruch havia condenado os defensores da tese da separação (Radbruch, também ele, denominou-os de ‘juspositivistas’) de deixarem o jurista alemão, no contexto da Alemanha nazi, completamente sem defesa face a leis de conteúdo completamente arbitrário e criminoso. Como diz no artigo *Lei sem Direito e Direito Supra-Legal* (no original alemão, *Gesetzliches Unrecht und Übergesetzliches Recht*), “der Positivismus hat in der Tat mit seiner Überzeugung ‘Gesetz ist Gesetz’ den deutschen Juristenstand wehrlos gemacht gegen Gesetze willkürlichen und verbrecherischen Inhalts” (Radbruch, 1946, S. 4). A validade e obrigação jurídicas têm de se basear em valores (que não o da mera segurança): as leis têm de ter um conteúdo valioso (justo, para Radbruch)¹⁷⁸. Como diz:

“Dieses läßt sich vielmehr nur gründen auf einen Wert, der dem Gesetz innewohnt. Freilich: einen Wert führt schon jedes positive Gesetz ohne Rücksicht auf seinen Inhalt mit sich: es ist immer noch besser als kein Gesetz, weil es zum mindesten Rechtssicherheit schafft. Aber Rechtssicherheit ist nicht der einzige und nicht der entscheidende Wert, den das Recht zu verwirklichen hat. Neben die Rechtssicherheit treten vielmehr zwei andere Werte: Zweckmäßigkeit und Gerechtigkeit”
(*idem*, S. 4-5)

¹⁷⁸ Não é verdade que se tenha de adotar a tese da vinculação para se conseguir “legitimar” o incumprimento de normas com um mau conteúdo. Os defensores da tese da separação conseguem fazer isso através da figura da ‘desobediência civil’ (ou de mecanismos semelhantes): a norma obriga mesmo se “injusta” mas a desobediência encontra-se justificada por, com ela, se respeitar valores maiores do que aqueles que são desrespeitados com o incumprimento (basicamente, se a justiça se sobrepõe, no caso concreto, à segurança). Esta é, afinal, a *ratio* de uma das chamadas ‘causas de justificação’ ou ‘causas de exclusão da ilicitude’, o estado (ou direito) de necessidade. A outra hipótese será por via de um conflito de obrigações: por exemplo, uma obrigação moral, cujo incumprimento é incompatível com o cumprimento de uma obrigação jurídica, sobrepõe-se a esta. Também aqui, poder-se-á considerar que foi afastada a ilicitude do comportamento incumpridor da norma jurídica.

A referência do Direito à finalidade e à justiça é, para Radbruch, essencial. Também na *Filosofia do Direito* a encontramos:

“O fundamento da obrigatoriedade do direito positivo reside na *segurança* que só ele pode dar ou (...) na *paz* que só ele pode estabelecer entre as diferentes concepções em luta (...); a segurança fornecida pelo direito positivo já só por si justifica a obrigatoriedade de qualquer direito, mesmo se injusto e mal adaptado a um fim. Mas não está ainda demonstrada a precedência ou primazia desta exigência, que todo o direito positivo satisfaz, relativamente às outras a que já nos referimos: a justiça e o fim” (*idem*, 1932, pp. 180-181)

Da articulação entre todos estes fatores (valores), chega Radbruch a uma fórmula:

“Der Konflikt zwischen der Gerechtigkeit und der Rechtssicherheit dürfte dahin zu lösen sein, daß das positive, durch Satzung und Macht gesicherte Recht auch dann den Vorrang hat, wenn es inhaltlich ungerecht und unzweckmäßig ist, es sei denn, daß der Widerspruch des positiven Gesetzes zur Gerechtigkeit ein so unerträgliches Maß erreicht, daß das Gesetz als “unrichtiges Recht” der Gerechtigkeit zu weichen hat” (*idem*, 1946, S. 5)

De acordo com Radbruch, o direito positivo, assegurado pela lei e pelo poder, tem preferência mesmo quando o seu conteúdo for injusto, a não ser que o conteúdo da lei positiva seja injusto numa medida intolerável ou insustentável. É certo que Radbruch só nega validade ao Direito provindo das instâncias sociais quando o seu conteúdo for desconforme com os valores a um nível extremo. Mas não deixa de vincular a normatividade (jurídica) aos valores.

Temos, então dois pares de teses, um par relativo ao problema da determinação do conteúdo das normas e um par relativo ao problema da origem das normas. Como teses relativas a problemas diferentes, podem ser combinadas, originando teses compostas. Eis um quadro com as quatro teses resultantes das combinações que podem ser efectuadas:

Fonte/natureza	Tese da separação	Tese da vinculação
Positivismo	Positivismo separatista	Positivismo vinculativista
Naturalismo	Naturalismo separatista	Naturalismo vinculativista

As teses nas quais habitualmente se pensa são o positivismo separatista e o naturalismo vinculativista. Mas é concebível o positivismo vinculativista: pode defender-se que as normas são produto de uma vontade mas que só existem normas cujo conteúdo esteja de acordo com valores (prévios à norma). Os valores serão “requisitos materiais de validade” das normas. É isto que defende Radbruch e Alexy, um seu seguidor (veja-se o artigo *Uma Defesa da Fórmula de Radbruch* e o livro *O Argumento da Injustiça – Uma Resposta ao Positivismo Jurídico*). Aqui, dir-se-á que há liberdade de celebração mas não há liberdade de estipulação: a existência das normas depende de uma decisão mas não se pode escolher o seu conteúdo (este encontra-se pré-determinado).

E é concebível o naturalismo separatista: pode defender-se que as normas não são produto de uma vontade e que ser bom é, somente, corresponder ao que a norma exige. Diria que um naturalismo do tipo estóico – as normas vêm literalmente da natureza – tem todas as condições para ser separatista: a natureza não é intrinsecamente boa nem má, pelo que, a ser fonte de normas, origina normas cujo conteúdo não é intrinsecamente bom nem mau.

Desta maneira, um imperativista – que, efetivamente, se encontra comprometido com o positivismo, embora sem se identificar com este – pode defender que o conteúdo das normas se encontra vinculado a valores.

Tradicionalmente, pensa-se, então, erradamente, que, por a noção de ‘imperativo’ “implicar” a noção de ‘positivo’ e por esta, por sua vez, “implicar” a noção de ‘vinculação’, a noção de ‘imperativo’ “implica” a noção de ‘vinculação’: no entanto, a noção de ‘positivo’ não “implica” a noção de ‘vinculação’, o que bloqueia a operação transitiva.

Por que razão a associação da tese da vinculação ao naturalismo normativo é tão habitual e quase automática? Porque, usualmente, quando se pensa na vinculação a valores, pensa-se em valores *naturais*. A tese da vinculação das normas a valores naturais é naturalista: mas estamos perante um naturalismo axiológico, não pum naturalismo normativo. A identificação errada entre a tese da fonte natural das normas e a tese da vinculação pode ter alguma justificação porque, usualmente, quando os defensores da tese da vinculação falam em valores, estão a pensar em valores eles próprios naturais. É o caso de Radbruch: o direito vem das instituições jurídicas e, simultaneamente, só é mesmo direito se respeitar os valores, que transcendem o plano das instituições jurídicas.

Porém, a tese da vinculação não está comprometida com um tal entendimento acerca da origem dos valores: os próprios valores podem ser tidos por naturais ou podem ser tidos por positivos. O que serão valores positivos? Ao nível jurídico, basta pensar nas Constituições, nomeadamente, no seu catálogo de direitos, liberdades e garantias. Aí estão plasmados (postos) os valores (bens) jurídicos fundamentais. Neste sentido, usualmente, os positivistas também defendem a tese da vinculação: as normas jurídicas positivas, para serem válidas, têm de ter um conteúdo conforme com a Constituição¹⁷⁹. Quando defendem a tese da separação, fazem-no relativamente aos valores naturais¹⁸⁰.

¹⁷⁹ Neste caso, são os valores constitucionais os “requisitos materiais de validade” das normas jurídicas ordinárias: estas não são mesmo Direito se forem inconstitucionais. É esta tensão valor positivo-valor natural que marca uma eventual distinção entre estado (direito)

d) Suárez

Antes de Radbruch, encontramos já um exemplo de um positivismo vinculativista em *Um Tratado Sobre as Leis e Deus o Legislador* de Suárez. Este autor posiciona-se a meio (considerando o próprio que essa foi, igualmente, a solução tomista e a adoptada pela maioria dos teólogos) relativamente à disputa que opõe Guilherme de Ockham a Gregório de Rímini.

De acordo com o primeiro, a lei natural consiste inteiramente num comando divino. Tem duas facetas: enquanto lei em si, é a própria lei eterna de Deus; e é a revelação desta aos homens através da sua razão natural. Não há acções que não sejam boas se comandadas por Deus, podendo Ele alterar ou derrogar a lei natural. O que é bom e mau resulta do que Deus mandar que se faça e não se faça.

De acordo com o segundo, a lei natural não deriva da vontade de Deus, não constituindo um comando, pelo que, mesmo que Deus não existisse, a mesma

de necessidade e desobediência civil: se os valores que justificam o facto incumpridor estão consagrados num sistema positivo, então o incumprimento encontra-se justificado em termos de estado de necessidade; se estão fora desse sistema, então o incumprimento encontra-se justificado em termos de desobediência civil (creio ser esta a posição de Feinberg em *Civil Disobedience in the Modern World*). Já positivar a própria desobediência civil, tal será paradoxal (quando muito, consagrar-se-á o valor da consideração pela consciência ético-axiológica de quem invoca figuras como a desobediência civil: mas isto é objecção de consciência).

¹⁸⁰ E, dado que se pode defender a vinculação das normas a valores sem aceitar que estes sejam naturais, o argumento habitualmente apresentado contra a tese da vinculação, o de que podem existir diferentes opiniões acerca do que é valioso ou desvalioso (sugerindo-se a relatividade dos mesmos e/ou a imprevisibilidade dos comportamentos cumpridores das normas, com a conseqüente instabilidade social), é, em rigor, um argumento (o argumento tradicional) contra o jusnaturalismo.

continuará a impor-se à razão humana, assegurando, por exemplo, que mentir é mau, por indicar o que há de intrinsecamente mau nesse conteúdo legal.

Suárez afirma o seguinte: “(...) not only does the natural law indicate what is good or evil, but furthermore, it contains its own prohibition of evil and command of good” (Suárez, 1612, p. 191). Assim, Deus não pode mandar não-fazer o que é mau e contrário à razão, embora uma lei propriamente dita tenha de constituir um mandamento. Portanto, Suárez afirma a anterioridade dos valores face à lei “natural” – os estados de coisas são intrinsecamente bons ou maus, não o são por serem obrigatórios ou proibidos – e, simultaneamente, afirma que a lei “natural” é composta por comandos.

Compreende, conseqüentemente, que o dilema de que partem Guilherme de Ockham e Gregório de Rímíni – ‘ p é bom e devido por Deus ordenar p ou Deus ordena p por p ser bom e devido?’ – é um falso dilema: há duas disputas “em cima da mesa”, que estão a ser tomadas por uma só. Uma coisa é perguntar ‘ p é bom por p ser devido ou p é devido por p ser bom?’. Outra coisa é perguntar ‘ p é devido por Deus ordenar p ou Deus ordena p por p ser devido?’.

Guilherme de Ockham defendeu que p é bom por p ser devido e que p é devido por p ser ordenado por Deus (ordem divina \rightarrow dever \rightarrow bondade). Gregório de Rímíni defendeu que Deus ordena p por p ser devido e que p é devido por p ser bom (bondade \rightarrow dever \rightarrow ordem divina). Já Suárez defendeu que p é devido por Deus ordenar p mas que Deus ordena p por p ser bom (bondade \rightarrow ordem divina \rightarrow dever)¹⁸¹.

Dada esta distinção concetual de partida entre positivismo (imperativismo) e tese da separação, há que descartar logo duas objeções habituais ao imperativismo. A primeira é a de que, se as normas forem meras ordens, não pode haver uma crítica das mesmas (do seu conteúdo) nem do ordenador.

¹⁸¹ A quarta hipótese é a de p ser bom por p ser devido mas p ser ordenado por p ser devido (dever \rightarrow ordem divina \rightarrow bondade).

Esta objeção encontra-se ligada a outra, a de que implica arbitrariedade das normas (do seu conteúdo) e, conseqüentemente, despotismo por parte do ordenador.

A primeira objeção atinge, não o imperativismo, mas o imperativismo separatista ou, para se ser mais rigoroso, só atinge a tese da separação. Se os valores forem posteriores às normas, então, sim, não é possível fazer uma crítica das normas (do seu conteúdo). O imperativismo, se for vinculativista, permite uma tal crítica: o conteúdo da ordem está ou não em correspondência com padrões axiológicos, que também permitem uma qualificação (prévia) do próprio ordenador.

O imperativismo vinculativista também resiste à segunda objeção. De acordo com a tese da vinculação, as normas possuem um conteúdo fixo (pré-fixado): é-lhes intrínseco um conteúdo valioso (as obrigações têm por conteúdo estados de coisas bons; as proibições têm por conteúdo estados de coisas maus). Assim, o ordenador só é bem-sucedido na sua ordenação se ordenar positivamente o que é bom e negativamente o que é mau: não pode ser déspota.

Outra objeção a descartar é a avançada por Moore em *Principia Ethica*: nas suas palavras, “só se em si próprio [o poder que nos obriga ou compele a fazer alguma coisa] for tão bom que obrigue e ordene apenas o que é bom, é que pode ser uma fonte de obrigação moral”, pelo que, “deste modo, o que ordena e obriga será bom, fosse ou não fosse ordenado e obrigado” (Moore, 1903, p. 227).

Vamos supor que a tese da vinculação é verdadeira: pode dar-se o caso de as normas serem ordens e de estas terem um conteúdo bom, sem que esta bondade seja decretada por vontade alguma. Neste cenário, aquilo que é ordenado é bom fosse ou não fosse ordenado; mas não é obrigatório fosse ou não fosse ordenado. Moore não está a distinguir teses quanto ao conteúdo das

normas de teses quanto à natureza das normas, confundindo tese da vinculação com naturalismo.

1.2. Delimitação face a outras teses

1.2.1. Prescritivismo e construtivismo

a) Frases normativas, imperativas e declarativas

Pode haver dificuldade em distinguir esta tese, o imperativismo (ou teoria dos comandos), das teses que com ela partilham essa ligação da normatividade à vontade, o construtivismo em sentido estrito¹⁸² e o prescritivismo em sentido estrito¹⁸³. O critério, já o temos: o imperativismo é uma tese quanto ao tipo de coisas com as quais se identificam as normas e, porquanto teses céticas, construtivismo e prescritivismo (vou abster-me, a partir de agora, de referir o sentido estrito desses termos) nada dizem acerca dessas coisas (o construtivismo, ainda assim, é compatível com grande parte das teses reducionistas; já o prescritivismo não admite qualquer redução).

Mas pode não ser tão fácil aplicar esse critério em concreto. Desde logo, a distinção entre imperativismo e prescritivismo é de difícil identificação pelo simples facto de, em ambos os casos, se defender que estão envolvidas frases imperativas. Porém, para o imperativismo, há factos normativos, como o eventual facto de o Luís dever ser sempre respeitoso com todas as pessoas, que são factos imperativos, isto é, frases imperativas efetivamente enunciadas, sendo tais factos a referência das frases normativas, que são frases declarativas. Já para o prescritivismo, não há factos normativos, embora haja

¹⁸² Não estou preocupado em abranger a teoria da tentativa impossível.

¹⁸³ Não estou preocupado em abranger o realismo e o construtivismo anómalos.

factos imperativos, e estes últimos são as frases normativas (que, portanto, não possuem referência).

Uma frase normativa é uma frase com a forma gramatical de superfície ‘É obrigatório (proibido) p ’. Uma frase é uma frase normativa quando, genuína ou apenas aparentemente, expressa estados mentais com referência ou intenção normativa. Quando uma frase normativa expressa genuinamente um estado mental com referência ou intenção normativa, ela própria partilha dessa referência ou intenção. Quando apenas aparentemente o faz, ela não passa, afinal, de uma frase interjetiva ou imperativa camuflada.

Dado o que disse, o imperativismo caracteriza-se, então, pela defesa de duas teses: i) o Luís deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas = ‘Luís, sê sempre respeitoso com todas as pessoas!’ (as normas são imperativos); ii) ‘O Luís deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas’ \neq ‘Luís, sê sempre respeitoso com todas as pessoas!’ (as frases normativas não são frases imperativas). Portanto, tudo começa com a emissão de uma frase imperativa, que pode ser reportada por uma frase declarativa. Como esse imperativo é uma norma (há identidade), a reportagem do imperativo é, afinal, a reportagem de uma norma, como quem diz, é uma frase declarativa normativa:



Este “cenário” pode ser substituído pelo seguinte:



Já o prescritivismo caracteriza-se pela defesa de duas teses: i) o Luís deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas \neq ‘Luís, sê sempre respeitoso com todas as pessoas!’ (as normas não são imperativos); ii) ‘O Luís deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas’ = ‘Luís, sê sempre respeitoso com todas as pessoas!’ (as frases normativas são frases imperativas). Tudo começa com a emissão de uma frase normativa, que pode ser reportada. Como a frase normativa é, afinal, uma frase imperativa camuflada (não há, aí, norma), a

reportagem da mesma é, afinal, a reportagem de um mero imperativo, como quem diz, é uma frase declarativa não-normativa¹⁸⁴:



Este “cenário” pode ser substituído pelo seguinte:

¹⁸⁴ Para o prescritivismo nominalista, este modelo prescritivista é o “normal”: as frases normativas não possuem referência, pois são frases imperativas, nem possuem referente, pois não há normas. Mas, para o realismo anômalo, esse modelo tem anomalias: as frases normativas continuam a não possuir referência, pois não passam de frases imperativas disfarçadas; porém, na sua forma gramatical de superfície, que é declarativa, possuem referente, pois há normas.



Por sua vez, o construtivismo caracteriza-se pela defesa das duas teses seguintes: i) o Luís deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas \neq 'Luís, sê sempre respeitoso com todas as pessoas!' (as normas não são imperativos); ii) 'O Luís deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas' \neq 'Luís, sê sempre respeitoso com todas as pessoas!' (as frases normativas não são frases imperativas). Tudo começa e acaba com a emissão de uma frase normativa, que pode ser reportada por uma frase declarativa:



Para o construtivismo, há factos normativos, como o eventual facto de o Luís dever ser sempre respeitoso com todas as pessoas, e esses factos são constituídos pela volição de agentes, volição, esta, que é expressa por frases normativas, que são frases desiderativas. Para o imperativismo, os factos normativos são imperativos. Para o prescritivismo, as frases normativas são imperativos. Para o construtivismo, tanto os factos normativos como as frases normativas não são imperativos.

b) O dilema de Eutífron

Dada a diferença entre estas três teses – imperativismo, prescritivismo e construtivismo –, o famoso dilema de Eutífron (contido na obra *Eutífron* de Platão) pode ser interpretado de três maneiras diferentes. Na sua versão original, pergunta-se o seguinte:

Dilema de Eutífron: é justo o que é de agrado dos deuses ou aos deuses agrada aquilo que é justo¹⁸⁵?

Pergunta-se o que vem primeiro ou o que causa o quê. Se as duas hipóteses forem verdadeiras, há um círculo vicioso. Mas esta pergunta pode ser interpretada num sentido mais ou menos literal.

Mantendo o seu sentido literal, o dilema deixa-se reformular nos seguintes termos:

Dilema de Eutífron: p é devido por p ser querido ou p é querido por p ser devido¹⁸⁶?

¹⁸⁵ Na tradução inglesa consultada: “Is that which is holy loved by the gods because it is holy, or is it holy because it is loved by the gods?” (Platão, *Eut.*, 10, tra. Fowler, p. 35).

¹⁸⁶ Por um lado, substituiu-se o agrado pelo querer e a referência à justiça (a valores) pela referência ao dever (a normas). Por outro lado, eliminou-se a referência a divindades.

Nesta interpretação literal, o dilema de Eutífron expressa a dicotomia *nomos/physis*, na terminologia dos sofistas atenienses¹⁸⁷, ou lei positiva (artificial)/lei natural (não-artificial), numa terminologia atualizada. Neste sentido, também expressa a oposição entre a teoria dos comandos (imperativismo) e a teoria das leis da natureza (nomologismo).

Numa interpretação mais livre, o dilema pode ser reformulado nos seguintes termos:

Dilema de Eutífron': julga-se que p é devido por se querer p ou quer-se p por se julgar que p é devido?

Agora, está expressa a oposição entre prescritivismo e cognitivismo e, conseqüentemente, a dicotomia vontade/razão, na terminologia que vai dos filósofos medievais aos filósofos modernos, ou volição/cognição, numa terminologia atualizada. É nesta dicotomia que Simon Blackburn, por exemplo, está a pensar quando apresenta aquela que considera ser a grande oposição em Meta-Teoria Normativa¹⁸⁸.

Neste contexto, torna-se necessário salientar a oposição tradicional operada em Teoria Normativa de Segunda Ordem entre voluntarismo e racionalismo e a ambigüidade de tais termos: tanto se pode estar a falar da oposição entre imperativismo e nominalismo como se pode estar a falar da oposição entre prescritivismo e cognitivismo.

No primeiro caso, o termo 'voluntário' está a ser usado com o sentido de 'o que é positivo (artificial)' e o termo 'racional' está a ser usado com o sentido

¹⁸⁷ É de notar que os termos já eram usados anteriormente com uma conotação diferente da que lhes foi atribuída pelos sofistas.

¹⁸⁸ Como havia sido dito na Parte 1, Simon Blackburn (1999, p. 287) propõe que o debate entre cognitivismo e não-cognitivismo tem que ver com o modo como a equação 'uma das preocupações de X é conseguir/promover apoiar $\Phi = X$ pensa que Φ é bom/ pensa que Φ é uma razão para agir' é lida, se "da direita para a esquerda" ou "da esquerda para a direita".

de ‘o que é natural (não-artificial)’. A pensar nestes sentidos, veja-se a contraposição medieval entre o império da razão (*ratione imperii*) e a razão do império (*imperio rationis*). O voluntarismo defenderá que as normas têm uma origem artificial, provindo de uma vontade, e o racionalismo defenderá que as normas têm uma origem natural, provindo, nomeadamente, da natureza.

No segundo caso, o termo ‘voluntário’ está a ser usado com o sentido de ‘o que consiste numa volição sem intenção de normatizar’ e o termo ‘racional’ está a ser usado com o sentido de ‘o que possui carácter cognitivo e se refere a normas’ (é neste sentido que se diz que a chamada ‘razão prática’ é a faculdade de conhecer normas). O voluntarismo defenderá que o nosso aparato mental não engloba volições com intenção normativa e o racionalismo defenderá que o nosso aparato mental engloba cognições com referência normativa.

A terceira versão do dilema de Eutífron relevante para a Teoria Normativa de Segunda Ordem¹⁸⁹ é esta:

Dilema de Eutífron''': p é devido por se desejar que p seja devido ou deseja-se que p seja devido por p ser devido?

Aqui, está expressa a oposição entre construtivismo e realismo (não-construtivista) e, conseqüentemente, a dicotomia criar razões/razões para criar. Também quanto a esta oposição se pode dar o caso de se usar equivocadamente os termos ‘voluntarismo’ e ‘racionalismo’: o voluntarismo

¹⁸⁹ Há uma versão de primeira ordem:

Dilema de Eutífron: p é bom por p ser devido ou p é devido por p ser bom?

Também podemos falar, talvez já num sentido impróprio, numa oposição entre voluntarismo – primeiro vem o dever, depois, a bondade – e racionalismo – primeiro vem a bondade, depois, o dever.

defenderá que as normas são criadas por intermédio de uma volição e o racionalismo defenderá que as normas não são de todo criadas.

O dilema de Eutífron, em cada uma das suas versões, pode ser visto como uma atitude cética face à atitude cética: constitui um contra-ataque em Teoria Normativa de Segunda Ordem. Nele pretende evidenciar-se a (eventual) ordem certa dos acontecimentos e, como tal, a prioridade lógica, face à vontade, daquilo que se diz vir depois dela¹⁹⁰.

Dada essa *ratio* anti-cética, podemos generalizar o dilema de Eutífron ao lado cognitivo, encontrando as respetivas versões dos análogos do lado volitivo. Agora, pretender-se-á evidenciar a prioridade lógica, face aos estados mentais com a função referencial, daquilo que se diz vir depois deles. Surgem, então, três versões cognitivas.

A primeira visa descreditar o mentalismo emotivo (adiante analisado): é devido por ser sentido ou é sentido por ser devido? A segunda visa descreditar o emotivismo: julga-se que é devido por ser sentido ou é sentido por se julgar que é devido? A terceira visa descreditar o construtivismo epistémico: é devido por se julgar que é devido ou julga-se que é devido por ser devido?

c) O paradoxo da fraqueza da vontade

ca) Causalidade e fraqueza da vontade

Qualquer uma das versões do dilema de Eutífron (do lado volitivo) pressupõe a verdade do determinismo psicológico (expressão usada, por exemplo, por Kenny em *Free Will and Responsibility*; alguns autores falam em ‘internalismo’): a valoração (nomeadamente, positiva) causa a volição (algumas delas também pressupõe uma relação intrínseca entre valor/dever e

¹⁹⁰ O que pressupõe algum tipo de determinismo psicológico (há uma relação intrínseca entre valoração e volição), mais ou menos forte.

valoração). Mas uma tal tese parece ser falsificada pela existência de casos de fraqueza da vontade.

Donald Davidson, em *How Is Weakness of the Will Possible?*, diz o seguinte acerca do que seja ‘fraqueza da vontade’¹⁹¹:

“If a man holds some course of action to be the best one, everything considered, or the right one, or the thing he ought to do, and yet does something else, he acts incontinently. But I would also say he acts incontinently provided he holds some available course of action to be better on the whole than the one he takes; or that, as between some other course of action which he believes open to him and the action he performs, he judges that he ought to perform the other. In other words, comparative judgements suffice for incontinence” (Davidson, 1969, p. 21)

Davidson faz questão de observar que estamos perante um facto psicológico, não perante um facto ético-normativo: trata-se da não-correspondência entre o que se faz e o que se julga ser o melhor a fazer, não da não-correspondência entre o que se faz e o que é o melhor a fazer. Por isso, também dispensa da definição de ‘fraqueza da vontade’ a referência ao conhecimento do que seja o melhor a fazer, contrariamente à tradição: para existir o problema psicológico em questão, o juízo do que seja o melhor a fazer pode estar de acordo com o que efetivamente é o melhor a fazer. Concordo que esta via puramente psicológica é a que deve ser seguida.

Aristóteles, pelo contrário, na sua *Ética a Nicómaco*, define ‘fraqueza da vontade (incontinência)’ em função do próprio valor da ação, extravasando o

¹⁹¹ A fraqueza da vontade também é conhecida por ‘*akrasia*’ e ‘incontinência’. Quanto à questão terminológica, autores como Mele, em *Weakness of Will and Akrasia* (2009), entre outros, fazem a distinção entre a noção que vem de Platão e Aristóteles – *akrasia* – e a noção enraizada no pensamento comum – fraqueza da vontade. Aqui, não estou a ter em conta uma tal eventual diferença.

puro domínio psicológico: “el incontinente sabe que obra mal movido por la pasión, sabiendo que las pasiones son malas” (Aristóteles, Libro VII, 1145b, 10-15, p. 293). Mas pode haver incontinência mesmo quando a ação é boa: basta que o agente julgue que é má (pior do que outra).

Por que razão despertam tais casos tanta atenção por parte de filósofos e investigadores da mente? Porque está em questão a validade do princípio de causalidade ao nível mental, nomeadamente, ao nível da relação entre valoração (positiva) e volição: a existência de casos de fraqueza da vontade parece falsificar o determinismo psicológico (segundo a expressão usada por Kenny). Está em jogo a verdade de duas condicionais (causais):

- i) Se o agente a considera que x é mais valioso do que y , então a faz x
- ii) Se o agente a não considera que x é mais valioso do que y , então a não faz x

De acordo com a condicional i), a valoração do que seja o melhor é *suficiente* para a volição. De acordo com ii), a valoração do que seja o melhor é *necessária* para a volição. De maneira a mantermos uma visão causalista do mundo, temos de conseguir explicar os casos de fraqueza da vontade sem deixar de defender a verdade de i) e ii). Este problema de compatibilizar i) e ii) com a os casos de fraqueza da vontade está intimamente relacionado com o problema da compatibilidade entre causalidade e liberdade (ou da confluência entre determinismo e libertismo).

Davidson também distingue dois princípios causais diferentes, um, ligando querer e agir e, outro, ligando avaliar e querer (vamos considerar que as condições causais em questão são tanto suficientes como necessárias):

“P1. If an agent wants to do x more than he wants to do y and he believes himself free to do either x or y , then he will intentionally do x if he does either x or y intentionally”

“P2. If an agent judges that it would be better to do x than to do y , then he wants to do x more than he wants to do y ” (Davidson, 1969, p. 23)

Davidson refere-se aos casos de fraqueza da vontade como sendo aqueles relativamente aos quais há incompatibilidade com a conjunção daqueles dois princípios. Mas, sendo o conceito em apreço puramente psicológico, não vejo razões para incluir a relação entre querer e agir na noção de ‘fraqueza da vontade’¹⁹². Como tal, em rigor, as duas condicionais (a de suficiência e a de necessidade) cuja verdade está em jogo são:

- i) Se o agente a considera que x é mais valioso do que y , então a quer x (mais do que y)
- ii) Se o agente a não considera que x é mais valioso do que y , então a não quer x (mais do que y)

Se a considerar que x é mais valioso do que y e, ainda assim, não quiser x (mais do que y) ou se não considerar que x é mais valioso do que y e, ainda assim, quiser x (mais do que y), então há algum problema com a estrutura causal do mundo, mesmo que restrito ao domínio psicológico.

cb) Indeterminismo aparente

Davidson, ele próprio, em *How Is Weakness of the Will Possible?* e *Two Paradoxes of Irrationality*, propõe uma solução para o problema. Davidson defende que, nos casos nos quais o agente é fraco, no momento da formação da volição, não tem em conta todas as eventuais razões relevantes para querer (ou para não querer) o que quer. Assim, queremos o que julgamos ser o melhor de

¹⁹² Várias razões podem ser apontadas para que um querer não se concretize numa ação, como a impossibilidade da própria ação, o impedimento por causas externas ou um qualquer erro de execução (por inabilidade, deficiência, etc.).

entre as opções consideradas no caso mas não de entre todas as opções que temos internamente ao nosso dispor (de que poderíamos e, como tal, deveríamos dispor no caso).

Seguindo a proposta de Davidson, não há falsificação das condicionais apresentadas. Quando *a* faz (quer) *y* e considera que fazer *x* é melhor do que fazer *y*, a avaliação de que *x* é melhor do que *y* é a avaliação que *a* faria caso tivesse em consideração todas as coisas, isto é, caso tivesse ponderado tudo o que há para ponderar. E, se tivesse tido em consideração todas as razões relevantes, então, de facto, teria feito (querido) *x*. Mas, efetivamente, *a* só ponderou algumas dessas razões e, nesta avaliação *prima facie*, *a* julga que *y* é melhor do que *x*, o que o levou a fazer (querer) *y*. Nas palavras do próprio, “(...) now there is no (logical) difficulty in the fact of incontinence, for the akrates is characterized as holding that, all things considered, it would be better to do *b* than to do *a*, even though he does *a* rather than *b* and with a reason” (Davidson, 1969, p. 38).

Conclui-se que, para Davidson, não querer o que se considera ser o melhor e querer o que não se considera ser o melhor somente revelam a existência de *imponderação*, não que o determinismo psicológico é uma tese incorreta. O incontinente é um imponderado.

Uma via semelhante é a preconizada por Holton em *Intention and Weakness of the Will*. Em vez de defender que a discrepância entre avaliações (e, conseqüentemente, entre o que queremos e o que julgamos ser o melhor) se dá numa perspetiva sincrónica, defende que a mesma se dá numa perspetiva diacrónica: o agente abandona demasiado facilmente as razões que tem para seguir outras. Continua a querer o que julga ser o melhor mas “muda de ideias” sem que algo verdadeiramente o justifique.

Como afirma Holton, “whenever I have asked non-philosophers what they take weakness of will to consist in, they have said things like this: weak-willed people are irresolute; they don’t persist in their intentions; they are too easily

deflected from the path that they have chosen” (Holton, 1999, p. 1). E anuncia: “my aim in this paper is to pursue this line of thought” (*idem*).

Seguindo a proposta de Holton, não há falsificação das condicionais apresentadas. Quando *a* faz (quer) *y* e considera que fazer *x* é melhor do que fazer *y*, a avaliação de que *x* é melhor do que *y* é a avaliação que *a* fez antes de mudar de ideias, a partir da qual havia efetuado a resolução de fazer *x*. E, se se tivesse mantido fiel a essa resolução, então, de facto, teria feito (querido) *x*. Mas, efetivamente, *a* não se manteve fiel, adotando outras razões, e, nesta nova avaliação, *a* julga que *y* é melhor do que *x*, o que o levou a fazer (querer) *y*.

Conclui-se que, para Holton, não querer o que se considera ser o melhor e querer o que não se considera ser o melhor somente revelam a existência de *volatilidade*, não que o determinismo psicológico é uma tese incorreta. O incontinente é volátil.

Ambas as teses “compatibilizam” a existência de casos nos quais não queremos o que consideramos ser o melhor ou queremos o que não consideramos ser o melhor com o determinismo psicológico recorrendo a uma dualidade de avaliações ou ponderações de razões: uma, a real, que se toma como viciosa ou “defeituosa”, com a qual o querer está de acordo (confirmando a verdade da tese determinista); e outra, a ideal, que se toma como padrão ou “correta” (do ponto de vista psicológico), com a qual o querer não está de acordo (incontinência).

Não acho que a introdução de uma dualidade constitua um problema; julgo mesmo que essa introdução é inevitável. O que me parece problemático é o facto de não se atacar o problema da compatibilidade. Davidson e Holton implicitamente (ou não) aceitam que causalidade mental e fraqueza da vontade não são compatíveis: para o primeiro, se consideramos *x* melhor do que *y*, *prima facie* ou todas as coisas consideradas, queremos *x* (mais do que *y*) e, se não consideramos *x* melhor do que *y*, *prima facie* ou todas as coisas

consideradas, não queremos x (mais do que y); para o segundo, se consideramos x melhor do que y , numa avaliação anterior ou posterior, queremos x (mais do que y) e, se não consideramos x melhor do que y , numa avaliação anterior ou posterior, não queremos x (mais do que y).

Tanto Davidson como Holton sacrificam a existência de verdadeiros casos de fraqueza da vontade para salvaguardar a verdade do determinismo psicológico. Nas suas teses, apenas aparentemente se dá o caso de não se querer o que se considera ser o melhor ou de se querer o que não se considera ser o melhor. Mas a verdadeira fraqueza da vontade consiste i) em considerarmos x melhor do que y , *prima facie* ou todas as coisas consideradas, e, ainda assim, não quereremos x (mais do que y) e ii) em não considerarmos x melhor do que y , *prima facie* ou todas as coisas consideradas, e, ainda assim, quereremos x (mais do que y), contra Davidson, assim como i) em considerarmos x melhor do que y numa avaliação acompanhada de uma resolução ou efetuada depois de se mudar ideias e, ainda assim, não quereremos x (mais do que y) e ii) em não consideramos x melhor do que y numa avaliação acompanhada de uma resolução ou efetuada depois de se mudar ideias e, ainda assim, queremos x (mais do que y), contra Holton.

cc) O ceticismo clássico

O determinista pode assumir definitivamente a estratégia de negar que, realmente, por vezes, não queremos o que consideramos ser o melhor e queremos o que consideramos não ser o melhor. Esta é a via preconizada por Platão (numa fase inicial) e Aristóteles (até certo ponto), que nega ao agente um estado mental normal no momento da formação da volição: este encontra-se numa espécie de estado de ilusão (diz Sócrates no *Protágoras*) ou de embriaguez (diz Aristóteles na *Ética a Nicómaco*) que não o deixa “ver” com

lucidez o que julga ser o melhor. No fundo, ele deixa de estar consciente das suas valorações, não se distinguindo do ignorante.

Em vez de se negar que, realmente, por vezes, não queremos o que consideramos ser o melhor e queremos o que consideramos não ser o melhor atacando a parte “o que consideramos ser o melhor” – negando que haja verdadeiramente uma avaliação do que é melhor –, pode fazer-se isso atacando a parte “queremos”.

O entendimento é este: em tais casos supostamente falsificadores do determinismo psicológico, o querer em questão é um “querer” cognitivamente “vazio”, mero apetite. Os apetites serão “volições” não-intencionais: quando se faz algo por apetite, faz-se sem intenção. Esta ausência de intenção é estrutural, não meramente conjuntural: não tem que ver com as circunstâncias da formação do apetite mas com a própria natureza do apetite.

Portanto, não se pode dizer que *não queremos* o que consideramos ser o melhor e que *queremos* o que não consideramos ser o melhor, pois o verdadeiro querer é um querer intencional, isto é, “cognitivamente acompanhado”: se o agente *a* considera *x* melhor do que *y* mas quer *y*, este “querer” *y* constitui um apetite e não um verdadeiro querer.

É verdade que qualquer uma dessas duas situações – não avaliar genuinamente o que se quer (Davidson, por exemplo) e não querer genuinamente o que se avalia (Aristóteles, por exemplo) – pode existir. Mas relevantes são as situações nas quais o agente avalia genuinamente e quer genuinamente: são os genuínos casos de não querermos o que consideramos ser o melhor e querermos o que consideramos não ser o melhor que têm interesse filosófico; são estes que são difíceis de compatibilizar com o determinismo.

cd) Um paradoxo

Os casos nos quais não queremos o que consideramos ser o melhor e queremos o que não consideramos ser o melhor são casos nos quais sentimos uma *pressão interna* que determina o resultado: “cedemos à tentação”, somos fracos. Não há uma mera escolha arbitrária mas, sim, fraqueza da vontade. Como refere Watson em *Skepticism About Weakness of Will*:

“It is important to emphasize that ‘weakness of will’, in ordinary usage, purports to be an explanatory concept; weakness of will is not just any sort of action contrary to the agent’s judgment. To identify behavior in this way is to offer a minimal kind of explanation: one acts contrary to one’s better judgment because one is weak; one yields to temptation, allows oneself to give in to appetite, and so forth” (Watson, 1977, p. 326)

Mas não se disse que estes são os casos nos quais a tese determinista parece estar a ser falsificada? Como pode haver pressão, isto é, uma força causal, que nos leva a não querer o que consideramos ser o melhor e a querer o que não consideramos ser o melhor se este desfasamento entre o querer e a avaliação já constitui um contra-exemplo ao princípio de causalidade? Como é que nos *livramos* do condicionalismo mental por força, precisamente, de um condicionalismo mental?

Suponhamos que o agente *a* considera que *x* é melhor do que *y*. Suponhamos, igualmente, que *a* quer *y*. Supostamente, este querer é desvinculado das suas avaliações comparativas: *a* está livre da sua avaliação do que é o melhor. Porém, *a* quer *y*, não por escolha sua, mas porque é psicologicamente (internamente) pressionado ou forçado a isso. Este é o (verdadeiro) paradoxo da fraqueza da vontade: quando, ao aceitarmos a existência de casos de fraqueza da vontade, falsificamos o determinismo psicológico, estamos a confirmá-lo.

E também há um paradoxo da força da vontade: quando confirmamos o determinismo psicológico, estamos a falsificá-lo. Suponhamos, agora, que *a*

acaba por querer mesmo x . Neste caso, a *resiste* à pressão interna a que, afinal, já se encontrava sujeito. Até parece estar a exercer um poder, uma capacidade de resistir. Porém, querer x (o que considera ser o melhor) vai ao encontro da tese determinista, pelo que, quando isso acontece, não seria suposto a estar a resistir a força alguma.

Em suma: quando somos fracos, livramo-nos das nossas avaliações mas por compulsão e, quando somos fortes, exercemos uma capacidade de resistência mas por causa de uma avaliação. No primeiro caso – fraqueza da vontade –, há liberdade mas com a contrapartida da causalidade. No segundo caso – força da vontade –, há causalidade mas com a contrapartida da liberdade.

ce) Razão e paixão

Creio que os paradoxos da fraqueza e da força da vontade só podem ser resolvidos apelando a algum tipo de dualismo na linha tradicional racionalista aristotélico-escolástica (e que já encontramos num Platão tardio). Aqui, defende-se a existência de diferentes fontes de motivação: essencialmente, há a motivação da razão (das razões) e há a motivação da paixão (das paixões). A primeira é a fonte de motivação em acordo com o que se valora ser o melhor; a segunda é a fonte de motivação alheia ao que se valora ser o melhor. Neste duelo, ganha a que for causalmente mais forte, isto é, a que estiver mais presente no agente. Se ganhar a razão, então o agente foi forte; se ganhar a paixão, então o agente foi fraco.

Suponhamos, novamente, que a considera que x é melhor do que y e, ainda assim, quer y . Podemos tentar explicar o facto de a não querer x e querer y dizendo que a foi sujeito a uma força interna provinda das paixões, que se superiorizaram à razão. E, assim, já temos uma situação na qual a não quer o que considera ser o melhor e quer o que não considera ser o melhor por força

de uma pressão interna. O agente livrou-se das suas razões mas “aprisionou-se” às suas paixões.

Agora, suponhamos que *a* considera que *x* é melhor do que *y* e quer mesmo *x* (por ser o melhor). Aqui, a razão superiorizou-se às paixões. Como tal, temos uma situação na qual *a* se livra das paixões mas, não obstante, por decorrência das (isto é, determinado pelas) suas razões. Ao escapar à paixão, vinculou-se à razão.

Damos, assim, creio, um passo importante no sentido de resolver os paradoxos da fraqueza e da força da vontade. Por um lado, avança-se com uma fonte para essa pressão interna que nos faz fracos: vemo-nos livres das avaliações porque “caímos na tentação das paixões”. Por outro lado, também se avança com uma fonte para a resistência a essa pressão interna: resistimos às “tentações” porque nos vinculamos a razões. Não há uma única fonte que, simultaneamente, nos “larga” e nos “puxa”: isso seria paradoxal, efetivamente.

Mas esta solução em particular tem dois problemas.

O primeiro é o da duplicação de fontes de motivação: por que razão temos mais do que uma fonte de motivação e não apenas uma? Terá algum sentido uma tal duplicação? Será, aliás, possível uma tal duplicação? Pelo menos por força da exigência de simplicidade explicativa, uma tal duplicação deve ser colocada de lado.

O que é especialmente problemático é considerar a razão, no sentido de capacidade de avaliar (de fornecer razões), como fonte de motivação. Que ela forneça motivos, isso é tautológico; mas fornecer motivações é algo diferente. Ao distinguir-se a razão da paixão, está, precisamente, a distinguir-se motivo de motivação. E que os casos de fraqueza da vontade mostram é, precisamente, que as razões podem não atuar como causas: pode ter-se um motivo (uma razão para agir) sem se estar motivado para agir.

Portanto, contrariamente ao defendido na perspectiva aristotélico-escolástica, não há um duelo de forças psicológicas, no qual ou a força da razão se

superioriza, saindo vitoriosa e causando o querer em conformidade com o que se considera ser o melhor, ou se superioriza a força da paixão, causando o querer em desconformidade com o que se considera ser o melhor. A razão (as razões) não compete(m) ao mesmo nível que a paixão (as paixões).

O segundo problema vem no seguimento do anterior: ainda não encontramos totalmente uma solução para os paradoxos da fraqueza e força da vontade.

Quando se é fraco, para a via aristotélico-escolástica, está a seguir-se o caminho das paixões, que são indiferentes às avaliações: elas constituem condições suficientes e necessárias do querer mas não constituem avaliações. Isto levanta duas questões. A primeira prende-se com a relação entre paixão e querer: se, aqui, o querer não é causado pela avaliação, então é causado pelo quê? Qual é, então, o mecanismo causal que caracteriza a mente?

A segunda prende-se com a relação entre razão e querer: aqui, o determinismo psicológico é mesmo falsificado (sem reservas). É que ficamos numa situação na qual simplesmente não se estará a querer o que se considera ser o melhor e estar-se-á a querer o que não se considera ser o melhor. Nas palavras de Watson, descrevendo a via em questão:

“The desires of hunger and sex, the desires of anger and fear, do not depend upon one’s assessment of the value of doing what one is thereby inclined to do. But if such desires exist, as they surely do, then it is possible that they are strong enough to motivate one contrary to one’s judgment of what is best; it is possible that one’s evaluations and desires diverge in certain cases in such a way that one is led to do things which one does not think worth doing, or as much worth doing as some available option. Hence socratism [o determinismo psicológico] is false. There are no good theoretical grounds for denying *akrasia*” (*idem*, p. 320)

E, quando se é forte, não se está a seguir o caminho das paixões, pelo que, neste caso, o querer não conflitua com qualquer avaliação: apenas se querer o

que se considera ser o melhor e não se quer o que não se considera ser o melhor. Estar-se-á a confirmar, sem reservas, a verdade do determinismo psicológico.

Como se observa, os paradoxos não são resolvidos mas anulados: sempre que há fraqueza, o querer não é determinado (pelo que se considera ser o melhor); sempre que há força, o querer é determinado (pelo que se considera ser o melhor). Mas, mais uma vez, não podemos fugir do problema: o desafio consiste em, precisamente, aceitar os dados que originam os paradoxos e, não obstante, mostrar que não há qualquer tipo de incoerência.

cf) Liberdade e compulsão

O primeiro dos dois problemas é evitado por uma tese do género da avançada pelo próprio Watson. Watson defende que, quando não queremos o que consideramos ser o melhor e queremos o que não consideramos ser o melhor, isso acontece irresistivelmente, constituindo a pressão interna uma compulsão. E, quando queremos o que consideramos ser o melhor e não queremos o que não consideramos ser o melhor, isso acontece porque estamos a exercer uma capacidade de resistência, como quem diz, uma faculdade de liberdade.

Watson distingue avaliação de motivação: a avaliação não é necessariamente fonte de motivação, pelo que pode haver desfasamento entre o que se avalia e o que se quer. O autor está, portanto, a dissociar a força interna que compele o querer da avaliação que, eventualmente, serve de guia ao querer, tornando verdadeiramente concebível a fraqueza da vontade. Nas suas palavras, “once we are disabused of the idea that the strength of one’s desire is necessarily proportional to the degree to which one values its object, there is conceptual room for compulsion as well as weakness” (*idem*, p. 321).

A “razão” não é, conseqüentemente, fonte de motivação; não concorre com

a “paixão” na conquista pelas volições. A razão não se impõe causalmente, isto é, pela força do estado mental avaliativo em si, mas racionalmente, isto é, pelas razões que apresenta (pela pertinência do conteúdo avaliativo). Algo (a vontade, dir-se-á) pode fazer com que a razão se superiorize à paixão; mas ela não o faz por si.

O entendimento que vê na razão uma faculdade de motivação fá-lo porque não distingue os dois significados da expressão ‘querer mais’. Para o autor, há que distinguir o sentido avaliativo – preferir x a y ou considerar x mais *valioso* do que y – do sentido motivacional – estar mais *motivado* para x do que para y . Como afirma:

“(...) let us distinguish two senses of ‘wants more’ or ‘wants most’, an evaluational sense and a motivational sense. In the first sense, if one wants to do x more than one wants to do y , one prefers x to y or ranks x higher than y on some scale of values or ‘desirability matrix’. In the second sense, if one wants to do x more than y , one is more strongly motivated to do x than to do y ” (*idem*, p. 320-321)

Diria que a própria expressão ‘estar motivado’ é ambígua: tanto pode querer dizer ‘ter motivos’ (conceito avaliativo) como pode querer dizer ‘ter motivação’ (conceito motivacional). O que interessa reter é que ‘querer x mais do que y /não querer x mais do que y ’ em sentido avaliativo não é o mesmo que ‘querer x mais do que y /não querer x mais do que y ’ em sentido motivacional.

Porém, uma tal tese ainda padece do segundo dos problemas apontados. Quando há fraqueza da vontade, a volição resulta da fonte motivacional, que não é a avaliação do melhor. Como tal, o agente somente não quer o que considera que é o melhor e quer o que não considera ser o melhor: o determinismo psicológico é, simplesmente, falsificado, não se dando o caso de o mesmo ser, simultaneamente, falsificado e confirmado. E, quando há força

da vontade, a volição resulta da faculdade de liberdade, e o agente segue o que avalia como sendo o melhor. Como tal, o agente somente quer o que considera ser o melhor e não quer o que não considera ser o melhor: o determinismo psicológico é, simplesmente, confirmado, não se dando o caso de o mesmo ser, simultaneamente, confirmado e falsificado.

Mas a tese que Watson especificamente defende tem, julgo eu, as suas próprias dificuldades. Para Watson, não há genuinamente fraqueza (nem força) da vontade (Watson não diz isto: de acordo com o próprio, temos de reformular a noção popular de ‘fraqueza da vontade’; porém, se a mantivermos, a posição de Watson tem de ser qualificada de cética) porque esta implica haver, simultaneamente, compulsão e liberdade, o que não pode acontecer: se há uma, não há a outra.

Vejamos melhor. Corrigindo a via aristotélico-escolástica de maneira a não padecer do primeiro dos problemas apontados, damos conta dos casos de fraqueza e força da vontade da seguinte maneira: o agente a é fraco se, preferindo x a y , quer y (porque está mais motivado para y), *não obstante ter capacidade para querer x* ; o agente a é forte se, preferindo x a y , quer x (porque exerceu a sua capacidade de resistência), *não obstante estar mais motivado para y* .

Como qualquer uma das duas descrições será paradoxal, Watson, diferentemente da via aristotélico-escolástica, defende a verdade das seguintes condicionais (equivalentes): i) se somos titulares de uma capacidade para resistir, então exercemos essa capacidade; ii) se não exercemos essa capacidade, então não somos titulares de uma capacidade para resistir. Já sabemos que, quando exercemos a capacidade de resistência às “paixões”, somos fortes e que, quando cedemos, somos fracos. As duas condicionais deixam-se, assim, reescrever da seguinte maneira: i) se somos titulares de uma capacidade para resistir, então somos fortes (há força da vontade); ii) se somos fracos (se há fraqueza da vontade), então não somos titulares de uma capacidade para resistir.

Isto é: se temos uma faculdade de liberdade, então queremos o que consideremos ser o melhor e não queremos o que não consideramos ser o melhor; se não queremos o que consideremos ser o melhor e queremos o que não consideramos ser o melhor, então não temos uma faculdade de liberdade.

Porém, Watson reconhece que há alguma diferença entre compulsão em sentido estrito e fraqueza da vontade; ou seja, reconhece a distinção aristotélica entre pressão demasiado forte para o agente e agente demasiado fraco para a pressão. Diz, então, que, em ambos os casos, o agente não possui capacidade de resistência mas poderia tê-la adquirido com a sua vivência social: é fraco se (e na medida em que), na (no tipo de) sociedade em que se encontra inserido, for expectável ter uma tal capacidade; caso contrário, há compulsão em sentido estrito. O que temos aqui é o padrão do homem médio (que não é um padrão estatístico)¹⁹³.

Watson declara que a posição por si assumida constitui uma reformulação da noção de fraqueza da vontade, pois, de acordo com a concepção comum, no momento em que somos fracos, poderíamos ter sido fortes (temos capacidade para “resistir à tentação”), e uma reformulação da noção de força da vontade, pois, de acordo com a concepção comum, no momento em que somos fortes, poderíamos ter sido fracos (continuamos “sujeitos à tentação”).

Como refere o próprio Watson:

“Contrary to socratism, it is possible for a person knowingly to act contrary to his or her better judgment. But this description does not exhaust the common view of weakness. Also implicit in this view is the

¹⁹³ Watson afirma que o acrático é censurável por negligência: ele não teve o cuidado de desenvolver a capacidade de resistência às “paixões”, quando tinha à sua disposição os mecanismos sociais necessários para tal. Mas, mesmo aceitando a via de Watson, não vejo razão para ser a negligência a fonte da censurabilidade: não pode o agente ter-se colocado dolosamente nesse estado de incapacidade (*actio libera in causa*)?

belief that actions which are contrary to one's better judgment are free in the sense that the agent could have done otherwise" (*idem*, p. 316-317)

Creio que não pode haver reformulação. Há uma diferença entre *ser fraco* e *estar a ser fraco*, ou seja, entre a fraqueza da pessoa (o agente é estruturalmente fraco) e a fraqueza da vontade (o agente é conjunturalmente fraco). Dito de outra maneira: uma coisa é não ser titular de capacidade de resistência e outra coisa é não exercer a capacidade de resistência de que se é titular. O fraco no cenário watsoniano é estruturalmente fraco, e não é disso que se fala quando se fala em fraqueza da vontade. Portanto, ele é, ainda, um compulsivo em sentido estrito: num tal cenário, não há, simplesmente, espaço para o verdadeiro fraco da vontade.

cg) A via kantiana

Creio que é falso não ser possível que o mesmo agente, na mesma etapa da sua vida, tenha volições compulsivas e volições livres. Aproveitando a distinção entre titularidade de capacidades mentais e respetivo exercício, diria o seguinte: i) *o mesmo agente* pode ser, simultaneamente, compulsivo e livre (titularidade); ii) *a mesma volição* não pode ser, simultaneamente, compulsiva e livre (exercício). Watson tem razão se se entender 'compulsão' e 'liberdade' como propriedades das volições mas não tem razão se se entender as mesmas como propriedades do agente: a titularidade conjunta das duas faculdades é compatível; o exercício conjunto é, sim, incompatível¹⁹⁴. Adiante, tentarei fornecer uma explicação para a posse simultânea de um mecanismo psicológico de causação das volições e de uma faculdade de liberdade, recorrendo à ideia de que a mente (o sistema volitivo) desenvolveu uma

¹⁹⁴ Quando muito, pode haver "tentativa" conjunta; mas só uma pode ser consumada (bem-sucedida).

ferramenta de correção de anomalias internas.

Isto autoriza-nos a continuar o caminho traçado a partir da via aristotélico-escolástica, com a correção já efetuada atrás: há fraqueza da vontade se (e só se), caso *a* prefira *x* a *y*, quer *y* (porque está mais motivado para *y*) não obstante ter capacidade para querer *x*; há força da vontade se (e só se), caso *a* prefira *x* a *y*, quer *x* (porque exerceu a sua capacidade de resistência nesse sentido) não obstante estar mais motivado para *y*.

Designarei esta via de ‘kantiana’. Efetivamente, a psicologia da vontade kantiana assenta na distinção e, até, no conflito entre motivação/causalidade – aquilo que determina a volição empírica (a do sujeito sensível), constituindo um móvel externo a ela (o sentimento) e, portanto, heterónimo – e motivo/racionalidade – aquilo que determina a vontade transcendental (a do sujeito inteligível), uma espécie de causalidade dos seres racionais e cuja característica essencial é a liberdade.

Como diz Kant:

“(..) *por um lado*, enquanto pertencente ao mundo sensível, [o homem] vê-se sujeito às leis da natureza (heteronomia); *por outro*, porque pertence ao mundo inteligível, vê-se sujeito a leis independentes da natureza ou que não são empíricas, mas fundadas unicamente na razão” (Kant, 1785, p. 91)

E desenvolve:

“Portanto, a diferença entre as leis de uma natureza à qual a vontade está submetida e de uma natureza que está sujeita a uma vontade (tendo em conta a relação que existe entre esta e as suas acções livres) assenta no facto de que, naquela, os objectos devem ser as causas das representações que determinam a vontade mas, nesta, é a vontade que deve ser a causa dos objectos, de modo que a causalidade da mesma tem o seu princípio de determinação unicamente na faculdade da razão pura,

a qual pode, por conseguinte, ser também chamada uma razão pura prática” (*idem*, 1788, p. 57)

Kant também refere que, “(...) se eu não pertencesse senão a este mundo [ao mundo inteligível], todas as minhas acções *seriam/estariam* sempre conformes com a autonomia da vontade” (Kant, 1785, p. 93), isto é, diria eu, com aquilo que se considera ser o melhor. Assim, num tal caso, embora se esteja a ser racional, não se está a ser livre. Kant diz isto mesmo:

“Se, num ser, a razão determina inevitavelmente a vontade, as acções deste ser, que se reconhecem ser objectivamente necessárias, são-no também subjectivamente, quer dizer, a sua vontade é a faculdade de *não* escolher *o que* a razão, livre de qualquer inclinação, acha praticamente necessário ou, por outras palavras, que é bom” (*idem*, p. 40)

Só existe liberdade quando se adota o caminho da racionalidade (seguir razões) não obstante os “apelos” da sensibilidade (das paixões). É que só existe dever (sujeição à lei moral) quando a natureza do agente é dual, sendo que liberdade e dever encontram-se intrinsecamente ligados¹⁹⁵:

“(..). Ora, vemos agora que, ao pensarmo-nos livres, transportamo-nos para o mundo inteligível de que somos membros e que reconhecemos a autonomia da vontade, com a sua consequência, a moralidade, mas que, ao concebermo-nos sujeitos ao dever, consideramo-nos pertencentes ao mundo sensível e, ao mesmo tempo,

¹⁹⁵ Daí que, para Kant, as acções que resultem das inclinações não possuam genuíno valor moral: a sua legalidade é contingente (basta as inclinações serem diferentes para já não haver conformidade; foi por sorte que a mesma se deu, não devido à intervenção do agente). Só as acções que resultam da intervenção do agente (de acordo com os ditames da razão) possuem genuíno valor moral, já que a sua legalidade se encontra garantida (a conformidade já é imputável ao agente). No primeiro caso, há mera legalidade; no segundo caso, há moralidade.

ao mundo inteligível” (*idem*, p. 92)

Kant pensa no dever (não na lei moral em si) como um caso no qual tanto possuímos um mecanismo psicológico causal como uma faculdade de liberdade assente em razões. As razões, só por si, nada causam, contrariamente à compulsão das paixões (sensações):

“Mas se a razão é a única que não determina suficientemente a vontade, se esta está, além disso, sujeita a condições subjectivas (a certos móveis), que não concordam sempre com os princípios objectivos, em suma, se (como acontece no homem) a vontade não está, *em si mesma*, inteiramente conforme com a razão, então as acções, reconhecidas como objectivamente necessárias, são subjectivamente contingentes e, para essa vontade, uma determinação conforme com leis subjectivas é uma *coacção* (...)” (*idem*, p. 41)

Diria que Kant pensa no dever – e, como tal, na liberdade – como sendo co-extensível com a possibilidade de fraqueza e força da vontade. Fundamentalmente, Kant defende a verdade da condicional ‘se só há motivação (a pressão interna) ou só há motivos (o que se considera ser o melhor a fazer), então não há dever/liberdade’ e, igualmente, da condicional contraposta ‘se há dever/liberdade, então há motivação (a pressão interna) e há motivos (o que se considera ser o melhor a fazer)’.

Portanto, embora possa haver racionalidade sem liberdade, não pode haver liberdade sem racionalidade. Quando o agente exerce a sua liberdade, ele fá-lo contra as inclinações e a favor da razão: ele impõe o que é racional, não deixando que o que se opõe a ela, por sua vez, se imponha. Ou seja: capacidade de resistência face à fonte motivacional e vinculação às avaliações constituirão dois lados da mesma moeda – o agente resiste à pressão interna porque decide seguir o que considera mais valioso. É neste sentido que

interpreto a afirmação de Kant de que uma vontade livre e uma vontade sujeita a leis morais são uma só e mesma coisa.

É o exercício da liberdade que, de alguma maneira, acaba por conferir eficácia causal às razões. A relação causal entre avaliação e volição será extrínseca, pois a avaliação antecede a volição mas por força da mediação da faculdade de liberdade: pode dizer-se que, para que vença o direito (das razões) e não a força (das paixões), aquele tem de ir buscar uma força maior do que esta última (a força da vontade).

ch) Presença psicológica vs conteúdo axiológico

Falta resolver o segundo dos problemas. O determinista psicológico defende que as valorações são condição das volições e a via kantiana ainda não respeita essa pretensão: as inclinações são “cegas” a valorações, motivando pela pura força psicológica. Quando o nosso querer surge da fonte motivacional, não queremos o que consideramos ser o melhor e queremos o que não consideramos ser o melhor. Porém, uma solução digna desse nome tem de contemplar a pretensão determinista: quando falsificamos o determinismo psicológico, confirmamo-lo, e vice-versa.

Para além disso, ao avançar-se com um dualismo de faculdades ou aparelhos psicológicos, está a introduzir-se mais uma divisão na já muito dividida mente. Como disse atrás, seria da máxima conveniência, por força de exigências de simplicidade explicativa, encontrar uma via que dispense uma tal duplicação. A proposta que apresentarei passa, precisamente, por aí, isto é, por não acrescentar uma distinção às distinções já firmadas. Nomeadamente, partiria da distinção consagrada entre contentor mental – o ente mental propriamente dito – e conteúdo mental – o “acerca de” do ente mental.

Recupero a via aristotélico-escolástica com a correção efetuada: há fraqueza da vontade se (e só se), caso a prefira x a y , quer y (porque está mais motivado

para y) não obstante ter capacidade para querer x ; há força da vontade se (e só se), caso a prefira x a y , quer x (porque exerceu a sua faculdade de liberdade nesse sentido) não obstante estar mais motivado para y .

Agora, há que fazer com que, no caso da fraqueza da vontade, o querer y seja, também, querer o que se considera ser o melhor e não querer o que não se considera ser o melhor e, no caso da força da vontade, o querer x seja, também, não querer o que se considera ser o melhor e querer o que não se considera ser o melhor. Isto é: a fonte motivacional também tem de possuir carácter avaliativo – as motivações são, igualmente, avaliações, embora nem todas as avaliações sejam motivações.

Sugiro o seguinte, “pegando” em Watson mas indo mais longe: nós queremos sempre o que apreciamos ser o melhor (queremos x em detrimento de y por considerarmos que x é melhor do que y) mas a expressão ‘o que apreciamos ser o melhor’ pode ser entendida de duas maneiras diferentes: ou constitui a *apresentação maior* de um valor – pelo que a estima por x será causalmente mais forte do que a estima por y –; ou constitui a apresentação de um *valor maior* – x é avaliado como superior a y . Em ambos os casos – *aparecer mais com valor* e *aparecer com mais valor* –, há uma relação intrínseca entre valoração e volição.

Quando a grandeza ‘mais’ se aplica à valoração em si (ao contentor), ela surge com âmbito longo na expressão linguística, abrangendo-a toda; também se pode dizer que tem uma aplicação externa. Assim, no esquema ‘ a estima que (x é valioso)’, a grandeza ‘mais’ surge antes (fora) dos parêntesis, gerando a fórmula ‘ a estima mais que (x é valioso)’ (do que estima que y é valioso).

Quando a grandeza ‘mais’ se aplica ao conteúdo da valoração, ela surge com âmbito curto na sua expressão linguística, abrangendo somente parte dela; também se pode dizer que tem uma aplicação interna. Assim, no esquema ‘ a estima que (x é valioso)’, a grandeza ‘mais’ surge dentro dos parêntesis, gerando a fórmula ‘ a estima que (x é mais valioso)’ (do que y).

A minha proposta consiste no seguinte. Nos casos “normais”, isto é, nos casos nos quais se representa plenamente o valor das coisas e dos estados de coisas, o aspeto da quantidade de “representação” do valor presente no sujeito não constitui um fator que pese na força causal da avaliação: a valoração que se impõe causalmente, a mais forte, é a do melhor. Pode haver um desfasamento quando a representação do valor não se dá na totalidade, surgindo em graus. Aqui, pode ter-se mais consciência do valor de uma coisa do que do de outra. O problema surge, precisamente, quando a medida da representação do valor não corresponde à medida do valor representado: quando se representa x como mais valioso do que y mas se tem mais consciência do valor de y do que do valor de x . Aqui, a avaliação do melhor não se impõe causalmente: é a avaliação mais presente que é a psicologicamente mais forte. A mente é como que enganada: toma a maior presença de uma avaliação pelo maior valor da coisa avaliada.

O cenário a partir do qual surgem os casos de fraqueza e força da vontade é o da existência de um tal desfasamento: a estima por y existe em maior quantidade e, conseqüentemente, é causalmente mais forte do que a estima por x mas x é avaliado como superior a y . A existência de casos de fraqueza e força da vontade obriga-nos, na esteira das considerações efetuadas por Watson, a separar a força das avaliações (a presença psicológica) daquilo que elas nos dizem acerca do valor das coisas (o conteúdo axiológico).

Mesmo após haver-se “purificado” o problema psicológico da fraqueza da vontade dos elementos metafísicos que as abordagens tradicionais lhe conferiram, os autores continuaram a acreditar que as avaliações se comportam tal e qual como os valores se comportam; não tiveram em conta o facto de as avaliações comportarem um elemento “representacional”, “obedecendo” a leis psicológicas de representação.

Enquanto “representação mental” ou “equivalente subjetivo” do valor, a avaliação possui uma existência mental ou subjetiva que escapa ao valor: é esta

dimensão que tem de ser adicionada à avaliação de maneira a compreender-se na totalidade o seu “comportamento” psicológico e respetivos efeitos.

Portanto, há fraqueza da vontade se (e só se), caso a estime que x tem mais valor do que y , quer y porque a presença da sua estima por y é maior do que a presença da que tem por x , e há força da vontade se (e só se), caso a estime que x tem mais valor do que y , quer x não obstante a presença da sua estima por y ser maior do que a presença da que tem por x . Fraquejamos quando vence a maior apreciação do valor e resistimos quando vence a apreciação do maior valor.

Mas isto ainda não é suficiente. Só há fraqueza e força da vontade se o agente tiver a capacidade para resistir à compulsão da estima mais forte: é fraco se não a exercer e é forte se a exercer. Tem de ser chamada à colação uma faculdade da liberdade – a vontade –, cuja titularidade permite qualificar como fraca ou forte a volição.

Por isso, reformulando, há fraqueza da vontade se (e só se), caso a estime que x tem mais valor do que y , quer y porque a presença da sua estima por y é maior do que a presença da que tem por x , não obstante ter capacidade para querer x , e há força da vontade se (e só se), caso a estime que x tem mais valor do que y , quer x porque exerceu a sua liberdade nesse sentido, não obstante a presença da sua estima por y ser maior do que a presença da que tem por x .

A titularidade e o exercício desta nova faculdade anulam a superioridade psicológica da avaliação mais presente, permitindo que a superioridade axiológica da avaliação do melhor produza efeitos volitivos tal como nos casos normais. Com mediação da vontade, a avaliação do melhor torna-se condição necessária e suficiente do querer.

A existência de casos de fraqueza e força da vontade obriga-nos não só a desvincular a força psicológica da força axiológica da avaliação como, simultaneamente, e como comumente se pensa, também nos obriga a

conceber uma faculdade que torna eficaz o conteúdo das valorações quando existe um efetivo desfasamento entre aquelas¹⁹⁶.

Dada esta funcionalidade da liberdade (pois serve a racionalidade), a liberdade de que se fala nunca é uma liberdade absoluta – é liberdade de decisão, não de escolha. A liberdade de decisão diz respeito ao próprio acontecimento mental de querer – se se exerce a liberdade de decisão, quer-se, se não se exerce, não se quer – e a liberdade de escolha diz respeito àquilo que se quer (ao conteúdo desse acontecimento mental) – se se exerce a liberdade de escolha, quer-se x ou y , se não se exerce, fica por determinar o que se quer. Trata-se da diferença entre poder não-querer x e poder querer não- x ¹⁹⁷.

¹⁹⁶ A minha proposta contempla a distinção entre compulsão em sentido estrito e fraqueza da vontade apelando à distinção entre titularidade e exercício da faculdade de liberdade. O ponto de partida é o mesmo: a considera que fazer x é melhor do que fazer y e quer fazer y . No caso da compulsão em sentido estrito, a não possui capacidade para fazer o contrário, isto é, ou não possui a dita faculdade de liberdade de todo, ou possui-a insuficientemente (num grau cujo exercício total dessa faculdade é insuficiente) para derrotar o querer compulsivo. No caso da fraqueza da vontade, a tem capacidade para fazer o contrário mas simplesmente não exerce (de todo ou suficientemente) essa faculdade de liberdade.

¹⁹⁷ Metaforicamente, a liberdade de decisão funciona como o motor de um automóvel (faz o automóvel mover-se) e a liberdade de escolha funciona como o volante (com ele, o movimento do automóvel é dirigido numa direção). Outra maneira de distinguir uma da outra (focando a disponibilidade de determinação do conteúdo) consiste em dizer que, em iguais circunstâncias mentais (avaliações) antecedentes, na liberdade de decisão, o querer é igual e, na liberdade de escolha, é diferente. É de notar que *haver* a possibilidade de a querer y em vez de x não é o mesmo que a *ter* a possibilidade, isto é, o poder de querer y em vez de x : no primeiro caso, pode ser que a mudança de querer se dê devido à mudança de circunstâncias mentais (avaliações) antecedentes e não devido à vontade de a .

Tradicionalmente, fala-se em ‘liberdade de espontaneidade’ e em ‘liberdade de indiferença’. Conforme observa Kenny:

“On the one account, a person does something freely if he does it *because he wants to*; on the other account he does something freely if he does it *though it is in*

A liberdade requerida é, então, como disse, a liberdade de decisão¹⁹⁸. É que, mesmo com respeito ao querer determinado pela faculdade de liberdade, o seu conteúdo já se encontra pré-determinado pela valoração do melhor. O exercício dessa faculdade constitui, somente, um assentimento ou não a esse conteúdo: não está na disponibilidade do agente a fixação do conteúdo do querer quando este querer surge para ir ao encontro de razões (superiores)¹⁹⁹.

his power not to do it. There are convenient, if archaic, names for the two kinds of freedom: terms invented by the medieval scholastics, but surviving into later philosophers such as Hume. Freedom conceived in terms of choice or wanting is liberty of spontaneity; freedom conceived in terms of power to do otherwise is liberty of indifference” (Kenny, 1978, p. 25)

Porém, não estou seguro de que estes termos designem exatamente os conceitos que pretendo referir. Dada esta incerteza, não os usarei.

¹⁹⁸ Hume afirma mesmo que, quanto à existência de liberdade de decisão, não há disputa alguma (o que já é excessivo):

“For what is meant by liberty, when applied to voluntary actions? We cannot surely mean, that actions have so little connexion with motives, inclinations, and circumstances, that one does not follow with a certain degree of uniformity from the other, and that one affords no inference by which we can conclude the existence of the other. For these are plain and acknowledged matters of fact. By liberty, then, we can only mean *a power of acting or not acting, according to the determinations of the will*; that is, if we chuse to remain at rest, we may; if we chuse to move, we also may. Now this hypothetical liberty is universally allowed to belong to every one, who is not a prisoner and in chains. Here then is no subject of dispute” (Hume, 1748, p. 69)

¹⁹⁹ Poder-se-á argumentar, contra, que temos a experiência (reflexiva) de escolher entre alternativas: portanto, de facto, temos liberdade de escolha. Porém, essa experiência não é, em rigor, a de uma escolha mas, sim, de uma deliberação: estamos a ponderar as razões associadas a cada possibilidade de ação, de maneira a emitir um juízo final do que é o melhor. A “escolha” é valorativa, não volitiva. Outro possível argumento contra é o de que, de facto, quando temos a possibilidade externa de fazer tanto *x* como *y*, podemos escolher

Poder-se-á dizer que o mecanismo causal concebido pelo determinismo psicológico ainda existe ao nível do conteúdo: há causalidade de conteúdo (causalidade CO), isto é, o conteúdo das valorações determina o conteúdo das volições. Não se trata da causalidade relativa ao contentor ou continente (causalidade CE), como nos casos de compulsão. Aproveitando a terminologia introduzida, também se pode dizer que a liberdade de que se é titular é a liberdade quanto ao continente (liberdade CE) e não quanto ao conteúdo (liberdade CO).

ci) Anomalias e correções

Disse, atrás, que Watson tem razão com respeito à incompatibilidade entre compulsão e liberdade se se entender ‘compulsão’ e ‘liberdade’ como propriedades das volições mas não tem razão se se entender as mesmas como propriedades do agente. Também disse que iria tentar fornecer uma explicação para a posse simultânea de um mecanismo psicológico de causação das volições e de uma faculdade de liberdade, recorrendo à ideia de que o sistema volitivo desenvolveu uma ferramenta de correção de anomalias internas.

A anomalia do sistema volitivo de que falo é o do desfasamento entre a eficácia causal da avaliação e a ponderação axiológica constante no seu conteúdo (quando a motivação determinante não é o motivo determinante), de que se falou atrás. Trata-se de uma anomalia porque é suposto que as avaliações causem volições com base, precisamente, no seu conteúdo axiológico: nomeadamente, que, quando se estima que x é melhor do que y , por essa mesma razão, uma tal estima cause querer x (mais do que y).

entre x e y . Mas, numa tal possibilidade externa, há liberdade de ação, não necessariamente de volição.

O organismo desenvolveu, ao longo da evolução, ferramentas de correção de anomalias noutros sistemas. Estou a pensar, entre outros, nos mecanismos de reparação de ADN. Certas proteínas identificam erros durante o processo de replicação do ADN, operando ou a reversão do processo, ou a substituição da base danificada. Como nos informa Cooper em *The Cell: A Molecular Approach*:

“To maintain the integrity of their genomes, cells have therefore had to evolve mechanisms to repair damaged DNA. These mechanisms of DNA repair can be divided into two general classes: (1) direct reversal of the chemical reaction responsible for DNA damage, and (2) removal of the damaged bases followed by their replacement with newly synthesized DNA. Where DNA repair fails, additional mechanisms have evolved to enable cells to cope with the damage” (Cooper, 2000)

Jill Fuss e Priscilla Cooper, no artigo *DNA Repair: Dynamic Defenders against Cancer and Aging*, começam precisamente por evidenciar a suscetibilidade de anomalias nos processos celulares e a conseqüente necessidade de um mecanismo reparador:

“You probably weren't thinking about your body's DNA repair systems the last time you sat on the beach in the bright sunshine. Fortunately, however, while you were subjecting your DNA to the harmful effects of ultraviolet (UV) light, your cells were busy repairing the damage. The idea that our genetic material could be damaged by the sun was not appreciated in the early days of molecular biology. When Watson and Crick discovered the structure of DNA in 1953 [1], it was assumed that DNA is fundamentally stable since it carries the blueprint of life. However, more than 50 years of research have revealed that our DNA is under constant assault by sunlight, oxygen, radiation, various chemicals, and even our own cellular processes. Cleverly, evolution has provided our cells with a diverse set of tools to repair the damage that Mother Nature causes.

DNA repair processes restore the normal nucleotide sequence and DNA structure after damage” (Fuss and Cooper, 2006)

Defendo que, da mesma maneira, o sistema volitivo também desenvolveu uma ferramenta de correção de anomalias na produção de volições²⁰⁰. Se a normalidade é querer o que se considera ser o melhor (e não querer o que não se considera ser o melhor), uma tal ferramenta de correção consiste numa faculdade para bloquear a causação de um querer por uma avaliação que não é a do melhor (embora esteja mais presente do que a do melhor), repondo o processo normal.

Constituirá uma faculdade de iniciar volições por si mesma, independentemente de avaliações, embora ao serviço das avaliações. É aquilo que alguns designam de ‘a vontade’. Ela não existe fora deste contexto corretivo: o querer compulsivo não provém da vontade mas das avaliações. Chegamos a um conceito ao qual muito têm recorrido os compatibilistas: assim se consegue afirmar que há volições não causadas por condições mentais antecedentes (as avaliações) sem negar que as mesmas tenham uma causa. Esta é uma causa, dizem alguns, livre²⁰¹.

²⁰⁰ Dado constituir uma aquisição evolutiva, pode não existir no mesmo grau em todos os organismos ou nem sequer existir. Uma questão que pode ser levantada é a de um tal mecanismo se encontrar inserido num sistema auto-poiético. Lembrando o significado da expressão introduzida por Maturana e Varela (1973), um sistema auto-poiético é uma rede organizada de processos de produção, transformação e destruição dos seus componentes que mantém e regenera, ela própria, essa rede organizada de processos. A minha proposta visa focar a existência de um mecanismo de correção no sistema volitivo; se este mecanismo é ou não desenvolvido pelo próprio sistema volitivo, tal permanece uma questão em aberto.

²⁰¹ Para o compatibilismo, a liberdade não é indeterminação, ou seja, ausência de causalidade: o que se opõe ao determinismo é o indeterminismo, não o libertismo. Pode dizer-se que há indeterminação no sentido de a volição livre não ser causada por valorações ou outros estados mentais anteriores; mas não há indeterminação no sentido de a volição

A intervenção desta faculdade também evidencia outro aspeto da causalidade muito caro aos compatibilistas: os nexos causais não têm de ser nexos de necessidade. Como lembra Maria Fernanda Palma em *O Princípio da Desculpa em Direito Penal*:

“Esta consciência de que mesmo um mundo determinístico é dominável esteve sempre presente em todas as concepções optimistas e compatibilistas do determinismo com o livre arbítrio (...)” (Palma, 2015, p. 47)

Creio que a descrição que a autora faz do compatibilismo contemporâneo é certa e enquadra perfeitamente a minha proposta:

“(...) o determinismo, enquanto relação geral causal entre os fenómenos é aceite, mas admite-se que, em alguma acepção, tem sentido afirmar um poder de agir ou não agir de acordo com a vontade que também é, eventualmente, um poder causal.

Este poder da vontade não tem a mesma natureza, porém, que qualquer outro poder integrado na causalidade geral. Se o tivesse, seria impossível evitar um regresso ao infinito, isto é, seria inevitável a conclusão de que tal poder da vontade seria também causado por um conjunto de condições que suscitariam no sujeito a vontade” (*idem*, pp. 55-56)

E continua:

livre não ser causada de todo. Neste sentido vão Simon Blackburn em *Pense* e Maria Fernanda Palma em *O Princípio da Desculpa em Direito Penal*. Nas palavras da autora:

“(...) a própria aceitação do indeterminismo inviabiliza a ideia tradicional de responsabilidade, na medida em que uma completa arbitrariedade do devir tornaria impossível um controlo dos próprios actos que a liberdade reclama” (Palma, 2015, p. 42)

“A ‘causalidade’ que ligaria os estados mentais às acções não seria susceptível de uma análise condicional absoluta. Os desejos ou as convicções que determinariam as acções apenas poderiam ser causados em sentido próprio por um conjunto de condições de certa natureza, como, por exemplo, a incapacidade de querer afastar um insecto por causa de uma fobia. Todavia, a capacidade de desejar uma acção não determinaria imediatamente o desejo de agir num momento concreto”
(*idem*, p. 56)

Maria Fernanda Palma não deixa, no entanto, de apontar uma forte objecção a este entendimento: “os pilares do pensamento contemporâneo têm fragilidades várias, a primeira das quais é, obviamente, o facto de a vontade poder ser, ela própria, *determinada*, como a Neurociência tende a considerar” (*idem*, p. 57). Não obstante, creio que se pode responder a esta objecção: a existência da própria faculdade da vontade pode ser causada sem que isso implique que não é uma vontade livre – como quem diz, a titularidade de uma tal faculdade tem uma causa mas o seu exercício ou a sua ativação não tem (isso cabe, precisamente, à faculdade em questão).

Contudo, a autora não deixa de afirmar que um determinismo forte, do tipo necessitarista, vai longe demais (não existindo, porventura, provas a seu favor). Diria que podemos definir ‘causalidade’ sem recorrer à noção de ‘necessidade’. É claro que podemos, como Hume e muitos dos metafísicos contemporâneos, designar a própria causalidade de ‘necessidade física’. Mas isto não faz com que o esquema ‘ x causa y ’ seja idêntico ao esquema ‘ x causa necessariamente y ’.

A “necessidade” da causalidade é condicional: y existe garantidamente se x existir (há garantia de y existir sob condição de x existir). A necessidade propriamente dita (que se pode designar de ‘necessidade metafísica’, no sentido de ‘necessidade ontológica’) é incondicional: y existe garantidamente, ponto (há garantia de y existir). No caso da causalidade necessária, dir-se-á que

o processo causal entre x e y existe garantidamente. Como tal, quaisquer que sejam as circunstâncias, x causa y .

O que conhecemos são, precisamente, processos causais contingentes. Por exemplo: uma bola de bilhar bate noutra com uma certa força e esta, como consequência, move-se com uma certa velocidade. Poderia esta segunda bola não se ter movido de todo (não se ter produzido efeito algum)? Ou poderia ter-se movido de um modo completamente diferente do modo como se moveu? A resposta é positiva: basta que o processo causal seja interrompido ou que se “intrometa” outro processo causal (uma terceira bola que também bata nela). Um mundo com relações causais necessariamente existentes (“rígidas”) não seria o mundo de interligações que é o nosso mundo, uma teia de nexos causais interconectados (uma rede tão complexa que nos leva a falar em “acaso”, inclusivamente).

De maneira semelhante, nos casos de força da vontade, o processo causal iniciado pela vontade (faculdade de liberdade) anula ou interrompe o processo causal iniciado pela avaliação do que não é o melhor. Isto só é possível porque este último não tem carácter de necessidade: não será em todas as circunstâncias que as avaliações geram volições. Se há um processo causal concorrente, e se este for mais forte, o outro não chega a realizar-se. Nos casos de fraqueza da vontade, ele chega a realizar-se mas poderia não se ter realizado.

Mais uma vez, nas palavras de Maria Fernanda Palma:

“Também os determinismos moderados se contrapõem a um determinismo radical. Tais determinismos admitem leis causais e regularidades, mas reconhecem a interferência de perturbações nestas regularidades devidas a fenómenos de natureza não causal (intervenção divina, vontade humana pura e dura ou acaso). Correspondem, portanto, a um determinismo-regra acompanhado de uma margem excepcional de indeterminismo” (*idem*, p. 44)

Daqui segue-se que:

“A redução do determinismo a um certo nível de causalidade torna também mais complexa a afirmação pura e simples da falta de alternativa da acção como critério de determinismo. Se o determinismo não puder implicar uma causalidade necessária, é concebível um ‘mundo determinístico’ sem que, mesmo assim, esteja demonstrado que, em outros mundos possíveis, não se desenrolaria de forma diferente uma certa sucessão de eventos” (*idem*)

Assim, se a tese determinista for ‘todo o comportamento é determinado de uma maneira tal que não poderia ter ocorrido de outro modo, permanecendo idênticas todas as outras condições’, há espaço para o exercício da faculdade de liberdade. A chave é a expressão ‘permanecendo idênticas todas as outras condições’.

A autora também chama atenção de que “o poder agir de outra maneira, por outro lado, nem sequer seria inequivocamente necessário para caracterizar a acção livre de acordo com o desejo” (*idem*, p. 56). Esta é a minha posição: aquele ‘poderia não se ter realizado’ constitui uma possibilidade externa, não um poder interno. Para haver liberdade, tem de haver disponibilidade de alternativas, mas tem de haver disponibilidade objetiva de alternativas, não disponibilidade de alternativas no interior do sujeito, isto é, capacidade para escolher entre alternativas (objectivamente disponíveis). Recupero a distinção feita atrás, noutra nota de rodapé.

Isto é importante porque poder-se-ia julgar, como julgaram alguns compatibilistas tradicionais, que a possibilidade de o querer compulsivo dar lugar a outra volição implica uma faculdade de escolher de entre conteúdos volitivos alternativo, o que não é verdade. O agente encontra-se vinculado ao que considera ser o melhor. E isto vai ao encontro de uma propriedade que

Maria Fernanda Palma considera indispensável na definição de ‘liberdade’, a de que o exercício desta corresponda a uma deliberação (em sentido aristotélico) por parte do agente²⁰².

Portanto, à pergunta colocada pela autora “(...) o reconhecimento dos níveis superiores de deliberação que são exigíveis por uma concepção de responsabilidade eticamente sustentada colidirão com o determinismo ou ainda se articularão de algum modo com ele?” (*idem*, p. 66), respondo que se dá uma tal articulação.

1.2.2. O paradoxo de Jørgensen

a) Imperativos e Lógica Deôntica

A distinção efetuada entre imperativismo e prescritivismo permite-nos resolver o chamado (por Alf Ross²⁰³) ‘dilema de Jørgensen’, avançado por este autor em *Imperatives and Logic*. Como afirma Jørgensen:

“We have the following puzzle: according to a generally accepted definition of logical inference only sentences which are capable of being true or false can function as premises or conclusions in an inference;

²⁰² O entendimento que apresentei pode ser visto como o equivalente psicológico do mecanismo de monitorização e modificação da volição idealizado por John Fischer em *The Metaphysics of Free Will: An Essay on Control* (1994, pp. 131 a 147). Na experiência de pensamento de Fischer, é colocado um mecanismo no cérebro de uma pessoa que, nas eleições que o opuseram Bush a Clinton, a impediria de votar no primeiro; o mecanismo não interferiria se o agente quisesse votar em Clinton. A diferença consiste no facto de este mecanismo idealizado ser ativado automaticamente, enquanto a volição pelo melhor não, pois depende, precisamente, da vontade, isto é, da iniciativa e do esforço do agente. Mas também aqui o agente é monitorizado (embora não por um mecanismo que lhe seja estranho), impedindo-se (apenas) o querer alternativo ao “correto”.

²⁰³ Em *Imperatives and Logic* (1941, pp. 53 ss.).

nevertheless it seems evident that a conclusion in the imperative mood may be drawn from two premises one of which or both of which are in the imperative mood. How is this puzzle to be dealt with?” (Jørgensen, 1938, p. 288-296)

Ross define assim o problema:

“Dicho brevemente, el dilema consiste en esto: por el modo como tradicionalmente se entiende el concepto 'inferencia lógica', parece que no tiene sentido hablar de 'inferencia deóntica'; pero, por otra parte, parece obvio que tales inferencias tienen lugar” (Ross, 1968, p. 131)

Apesar de ser conhecido por ‘dilema’, estamos perante um paradoxo. Num dilema (teórico), duas proposições pertencem a uma disjunção inclusiva (uma delas tem de ser verdadeira) mas, isoladamente, cada uma delas é falsa. Não é isso que se passa: a situação é subsumível na noção de paradoxo, no qual duas proposições pertencem a uma disjunção exclusiva (uma delas tem de ser falsa) mas, isoladamente, cada uma delas é verdadeira. É expectável que sejam incompatíveis mas os factos mostram que não o são.

As proposições em questão são 1) ‘há (é concebível) uma Lógica Deôntica (há uma Lógica das Normas)’ e 2) ‘as normas são imperativos’.

À primeira vista, parece óbvio que ambas são incompatíveis. Para haver Lógica Deôntica, as frases normativas têm de ser suscetíveis de verdade e falsidade e, como tal, têm de ser declarativas. Porém, se as normas são imperativos, as frases normativas são frases imperativas, e estas não são suscetíveis de verdade e falsidade (‘Faz a cama!’, por exemplo, não pode ser verdadeira nem falsa, não tem referência).

O paradoxo surge porque, supostamente, tanto 1) como 2) são efetivamente verdadeiras. Assim, dada a natureza dos imperativos, i) é verdade que há (é concebível) uma Lógica Deôntica (há uma Lógica das Normas) ou é verdade que as normas são imperativos mas, de facto, ii) é verdade que há (é

concebível) uma Lógica Deôntica (há uma Lógica das Normas) e é verdade que as normas são imperativos.

Basicamente, quem defenda que a Lógica Deôntica é uma Lógica dos Imperativos, enfrenta o seguinte problema: a linguagem normativa tem de estar no modo indicativo mas está no modo imperativo. Dito de outro modo: tem de haver proposições normativas mas não as há²⁰⁴.

Podemos converter o dilema numa contradição através da seguinte sucessão de afirmações:

1. As proposições ‘existe (é concebível) uma Lógica dos Imperativos’ e ‘as frases imperativas não são suscetíveis de verdade e falsidade’ são incompatíveis (não podem ser ambas verdadeiras)
2. Se a proposição ‘existe (é concebível) uma Lógica dos Imperativos’ é verdadeira, então a proposição ‘as frases imperativas não são suscetíveis de verdade e falsidade’ não é verdadeira (é falsa)
3. A proposição ‘existe (é concebível) uma Lógica dos Imperativos’ é verdadeira
4. A proposição ‘as frases imperativas não são suscetíveis de verdade e falsidade’ não é verdadeira (é falsa)
5. Mas a proposição ‘as frases imperativas não são suscetíveis de verdade e falsidade’ é verdadeira

Como se vê, entre (4) e (5), há uma contradição: a proposição ‘não existem (não são concebíveis) proposições normativas’ é verdadeira e é falsa. Também podemos dizer que o conjunto de (1) a (5) é incoerente ou que, se (2) for verdadeira, então (3) e (5) não podem ser ambas verdadeiras.

No fundo, o problema consiste no seguinte:

²⁰⁴ Para uma apresentação clássica do problema, ver o início da parte dedicada à Lógica Deôntica na *Lógica das Normas* de Alf Ross.

- 1'. As proposições 'existe (é concebível) uma Lógica Deontica' e 'não existem (não são concebíveis) proposições normativas' são incompatíveis (não podem ser ambas verdadeiras)
- 2'. Se a proposição 'existe (é concebível) Lógica Deontica' é verdadeira, então a proposição 'não existem (não são concebíveis) proposições normativas' não é verdadeira (é falsa)
- 3'. A proposição 'existe (é concebível) Lógica Deontica' é verdadeira
- 4'. A proposição 'não existem (não são concebíveis) proposições normativas' não é verdadeira (é falsa)
- 5'. Mas a proposição 'não existem (não são concebíveis) proposições normativas' é verdadeira

É verdade que há uma Lógica das Normas, o que impede que seja verdade que não há proposições normativas, e é verdade que não há proposições normativas, o que impede que seja verdade que há uma Lógica das Normas.

b) Imperativismo e verdade

Mas não há razão para o “papão” dos imperativistas ser um “papão”: o imperativista não defende que é verdade que não há proposições normativas, pelo que pode aceitar, sem conflito, que é verdade que há uma Lógica dos Imperativos (das Normas). O paradoxo, para os imperativistas, tem de ser aparente.

Relembremos o que é defendido pelo imperativismo. Para o imperativismo, há factos normativos, que são factos imperativos, isto é, frases imperativas efetivamente enunciadas, sendo tais factos reportáveis por intermédio de frases normativas, que são frases declarativas. Nisto se distingue do prescritivismo, tese de acordo com a qual não há factos normativos, embora haja factos imperativos, sendo estes últimos as frases normativas.

De acordo com o modelo imperativista, as frases normativas expressam genuinamente estados mentais com referência normativa, e o referente desses estados mentais são imperativos. Os imperativos são vistos como coisas do

mundo e as normas reduzem-se a tais coisas. De acordo com o modelo prescritivista, as frases normativas apenas aparentemente expressam estados mentais com intenção normativa, não passando, afinal, de frases imperativas. Os imperativos são vistos como meros objetos linguísticos, pelo que não terá sentido que as normas se reduzam a eles enquanto coisas do mundo.

Como se observa, o imperativista efetua a distinção entre imperativo – por exemplo, ‘Faz a cama’ – e frase normativa, que é uma frase declarativa acerca de um imperativo – ‘O João mandou (disse para) o filho fazer a cama’. No primeiro caso, a frase ‘Faz a cama’ é usada; no segundo caso, o imperativo ‘Faz a cama!’ é referido²⁰⁵. O imperativo em si não visa referir coisa alguma do mundo: como havia dito, a frase ‘Faz a cama!’ não pode ser verdadeira nem falsa. Já a frase declarativa acerca desse imperativo é suscetível de verdade e falsidade: a frase ‘O João mandou o filho fazer a cama’ é verdadeira ou falsa.

Para os imperativistas, as frases normativas não são frases imperativas mas frases declarativas acerca de imperativos: as normas são imperativos e, por isso, as frases acerca de normas são frases acerca de imperativos. Portanto, a condicional, atrás apresentada, ‘se as normas são imperativos, as frases normativas são frases imperativas (...)’ é falsa. Assim, o paradoxo de Jørgensen desaparece: precisamente porque se defende que as normas são imperativos, está a possibilitar-se a referência cognitivo-linguístico das normas, já que esta é possível quanto aos imperativos.

Recuperemos as proposições supostamente incompatíveis: 1) ‘há (é concebível) uma Lógica Deontica (há uma Lógica das Normas)’ e 2) ‘as normas são imperativos’. Dado 1), há verdade e falsidade no domínio normativo. Dado 2), as normas reduzem-se a imperativos e, porque estes

²⁰⁵ Estou a assumir uma diferença entre ‘frase imperativa’ e ‘imperativo’: aquela consiste num objeto linguístico abstrato, não possuindo qualquer função linguística (nomeadamente, performativa) em ato; o último constitui uma instância daquela, com a sua função linguística, podendo ser reportado enquanto acontecimento linguístico.

podem ser referidos, há verdade e falsidade (em sentido epistémico, pelo menos) no domínio normativo²⁰⁶. Não há qualquer incompatibilidade; pelo contrário, há como que uma confirmação.

E quanto às sucessões de afirmações apresentadas?

Relativamente à primeira delas, há que ver o que realmente está a ser afirmado em (1) para aferir se uma tal afirmação é mesmo verdadeira. Ou seja, há que saber se as proposições ‘existe (é concebível) uma Lógica dos Imperativos’ e ‘as frases imperativas não são suscetíveis de verdade e falsidade’ são mesmo incompatíveis.

Suponhamos que o imperativismo está certo e que a Lógica das Normas se reduz a uma Lógica dos Imperativos. Existindo uma Lógica das Normas, existirá uma Lógica dos Imperativos. Esta Lógica de Imperativos pressupõe a suscetibilidade de verdade e falsidade, não dos próprios imperativos, mas das frases acerca deles, que são as frases normativas. Mas este facto não é incompatível com o facto de as frases imperativas não serem suscetíveis de verdade e falsidade. As frases normativas serão frases declarativas, não frases imperativas.

Como tal, não há qualquer incompatibilidade e (1) é falsa. Consequentemente, (2) também é falsa e, mesmo sendo (3) verdadeira, (4) não se segue dela, podendo ser falsa. Isto permite que (5) seja verdadeira. Portanto, o conjunto de (1) a (5) é incoerente mas isso não é problemático porque nem todas as afirmações aí contidas são verdadeiras. Nomeadamente, não há qualquer problema decorrente da contradição existente entre (4) e (5), pois, sendo (5) verdadeira, (4) é falsa.

Relativamente à segunda sucessão de afirmações, o problema não está em (1´) nem, consequentemente, em (2´). E, porque (3´) é verdadeira, por *modus ponens*, (4´) também é verdadeira. Aliás, este *modus ponens* é utilizado como

²⁰⁶ Em sentido metafísico também há: os factos imperativos, que são os factos normativos, são proposições verdadeiras acerca de imperativos/normas.

argumento, em Teoria Normativa de Segunda Ordem, contra o ceticismo. O problema está em (5'). Só que o imperativista jamais a consideraria verdadeira: precisamente porque defende que as normas são imperativos, está a possibilitar a referência cognitivo-linguístico das normas, já que esta é possível quanto aos imperativos.

Para os prescritivistas, também não há qualquer problema.

Começando pelo suposto paradoxo: 1) 'há (é concebível) uma Lógica Deontica (há uma Lógica das Normas)' e 2) 'as normas são imperativos'. Se o imperativista defende que tanto 1) como 2) são verdadeiras mas que não são incompatíveis, já o prescritivista defende que são ambas falsas: não há uma Lógica Deontica porque não há normas; as normas não são imperativos porque as frases normativas não referem imperativos mas são, elas próprias, frases imperativas. Portanto, também falta uma das condições para que exista um paradoxo (real).

Relativamente à primeira sucessão de afirmações, (1) continua a ser falsa, tal como (2). Contrariamente ao imperativista, um prescritivista considera que (3) também é falsa, pelo que, mesmo que (1) e (2) fossem verdadeiras, isso não implicaria, por *modus ponens*, a verdade de (4). Por isso, pode o prescritivista defender a verdade de (5). Também na sua perspectiva, o conjunto de (1) a (5) é incoerente mas, como algumas dessas afirmações são falsas, essa incoerência não constitui um problema.

Relativamente à segunda sucessão de afirmações, o prescritivista também só pode aceitar a verdade de 1) e (2), tal como o imperativista o faz. Mas ele bloqueia o *modus ponens*, pois considera que (3) é falsa, não permitindo inferir a verdade de (4) e, conseqüentemente, permitindo a verdade de (5). Novamente, para ele, não há incoerência.

Para os imperativistas, as normas não podem ser verdadeiras ou falsas no (e apenas no) sentido de que as obrigações e as proibições não podem ser verdadeiras ou falsas, só podendo existir ou inexistir. Só das proposições, no

caso, das proposições normativas, se pode dizer que há verdade e falsidade. Isto não tem nada de especial relativamente aos domínios não-normativos: por exemplo, os nexos causais não são verdadeiros nem falsos, mas existem ou não. Já para os prescritivistas, as normas não podem ser verdadeiras ou falsas no sentido de que não há proposições normativas, sendo que o mesmo não pode ser afirmado de todos os domínios não-normativos.

Usualmente, os autores tendem a tomar um sentido pelo outro e, conseqüentemente, a conceber, erroneamente, a distinção entre norma e frase normativa como a distinção entre ausência (norma) e presença (frase normativa) de verdade e falsidade no domínio normativo. Vemos um exemplo disso no trabalho de Hansen, como atesta a seguinte passagem:

“Though norms are neither true nor false, one may state that *according to the norms*, something ought to be (be done) or is permitted: the statements “John ought to leave the room”, “Mary is permitted to enter”, are then true or false descriptions of the normative situation. Such statements are sometimes called *normative statements*, as distinguished from norms” (Hansen, 2001, p. 206)

Também a título exemplificativo, veja-se o que Karl Larenz diz em *Metodologia da Ciência do Direito*:

“Outro é o caso, obviamente, se a proposição [norma] jurídica é repetida na fundamentação de uma sentença, num tratado ou numa lição. Aqui trata-se de um enunciado que quer dizer que essa proposição [norma] jurídica existe ou está em vigor. Como todo o enunciado, também este pode estar certo ou não, ser verdadeiro ou falso. A proposição [norma] jurídica enquanto tal não é verdadeira nem falsa, porque não expõe uma afirmação, mas uma ordenação” (Larenz, 1969, p. 218)

Afirma Larenz que o comando (em rigor, a frase que tem um comando por referência) não responde à pergunta ‘O que (ou como) é?’ mas à pergunta ‘O que deve ser (feito)?’. Hare também diz o mesmo. Esta afirmação é sintomática da confusão entre imperativismo e prescritivismo. Na perspectiva imperativista, a frase que tem um comando por referência responde à pergunta ‘O que deve ser (feito)?’ respondendo à pergunta ‘O que (ou como) é?’: dizer, por exemplo, ‘*b* deve fazer *p*’ é o mesmo que dizer ‘*a* mandou *b* fazer *p*’. Se não se está a responder à pergunta ‘O que (ou como) é?’, então a frase em questão não tem um comando por referência, porque não tem referência alguma, e é ela própria um comando. Mas, neste caso, também não está a responder à pergunta ‘O que deve ser (feito)?’, pois simplesmente as frases imperativas não respondem a pergunta alguma.

c) Um paradoxo aparente

Como é que surge a aparência de paradoxo? Do facto de não se distinguir imperativismo de prescritivismo. Existiria uma incompatibilidade se as proposições em questão fossem 1) ‘há (é concebível) uma Lógica Deontica (há uma Lógica das Normas)’ e 2) ‘as frases normativas são imperativos’. Só que 1) só é defendida pelos imperativistas (precisamente porque reduzem as normas a imperativos) e 2) só é defendida pelos prescritivistas (precisamente porque negam que haja verdade e falsidade no domínio normativo). Os imperativistas rejeitam 2), pois são as normas que são imperativos, não as frases normativas, e os prescritivistas rejeitam 1), pois, ao não existirem normas, não existe uma Lógica Deontica. Portanto, 1) e 2) só seriam ambas verdadeiras se, por absurdo, os imperativistas defendessem, quanto a 2), o que os prescritivistas defendem e se estes defendessem, quanto a 1), o que aqueles defendem.

E como é que surge a aparência de incoerência das sucessões de afirmações? Pela mesma razão. Na primeira delas, a afirmação (1) contém uma incompatibilidade se a frase ‘As frases imperativas não são suscetíveis de verdade e falsidade’ for interpretada como ‘As frases normativas não são suscetíveis de verdade e falsidade’. Neste caso, será verdadeira, tal como (2). Esta é a visão de um prescritivista, para quem não há distinção entre frase imperativa e frase normativa. Porém, (3) só será verdadeira na visão de um imperativista. Como tal, (4), com a interpretação sofrida em (1), só será verdadeira, por *modus ponens*, se se confundir a visão imperativista com a visão prescritivista. Daí a tensão com a verdade de (5) que, interpretada como em (1), só é verdadeira para o prescritivista.

Na segunda das sucessões de afirmações, a confusão torna-se clara. A afirmação (1′) é evidentemente verdadeira, tal como (2′). Mas (3′) só será verdadeira na visão imperativista, tal como (4′). E (5′) só é verdadeira na visão prescritivista. Portanto, a aparente contradição resulta do facto de a mesma proposição, ‘existem (são concebíveis) proposições normativas’, estar a ser “avaliada” pelo imperativismo (para quem é verdadeira) e, simultaneamente, pelo prescritivismo (para quem é falsa).

Aliás, a passagem, num processo de abstração, da primeira sucessão para a segunda só é conseguida por não se distinguir imperativismo de prescritivismo: a frase ‘Existe (é concebível) uma Lógica Deôntica’ é abstraída a partir da frase ‘Existe (é concebível) uma Lógica dos Imperativos’, seguindo a visão imperativista, e a frase ‘Não existem (não são concebíveis) proposições normativas’ é abstraída a partir da ‘As frases imperativas não são suscetíveis de verdade e falsidade’, seguindo a visão prescritivista. A primeira sucessão parece ser a concretização da segunda.

Porém, fazendo-se a devida distinção entre teses, percebe-se que uma tal passagem é inválida, pelo que jamais se obteria uma incompatibilidade como a que existe em (1′): um prescritivista nega que ‘Existe (é concebível) uma

Lógica Deôntica' possa ser retirada de 'Existe (é concebível) uma Lógica dos Imperativos' (imperativo \neq norma: existem imperativos mas não existem normas); um imperativista nega que 'Não existem (não são concebíveis) proposições normativas' possa ser retirada de 'As frases imperativas não são suscetíveis de verdade e falsidade' (frases imperativas \neq frases normativas: não há proposições imperativas mas há proposições normativas).

Independentemente do contexto da redução das normas a imperativos, sempre se pode questionar se há algum paradoxo resultante da existência de uma Lógica relativa a imperativos, sabendo-se que as frases imperativas não são suscetíveis de verdade e falsidade. A suposta incompatibilidade dar-se-á, então, entre 1') 'há (é concebível) uma Lógica dos Imperativos' e 2') 'as frases imperativas não são suscetíveis de verdade e falsidade'.

Interpretemos a frase 'Existe uma Lógica dos Imperativos' como 'Existe uma Lógica das Frases Imperativas'. Neste caso, haverá uma clara incompatibilidade com 2'). Porém, seguindo esta interpretação, 1') não é verdadeira. Portanto, ou 1') e 2') são ambas verdadeiras mas compatíveis ou são incompatíveis mas 1') sofre uma interpretação que a torna falsa.

Ao invés, interpretemos a frase 'As frases imperativas não são suscetíveis de verdade e falsidade' como 'As frases acerca de imperativos não são suscetíveis de verdade e falsidade'. Neste caso, haverá uma clara incompatibilidade com 1'). Porém, seguindo esta interpretação, 2') não é verdadeira. Portanto, ou 1') e 2') são ambas verdadeiras mas compatíveis ou são incompatíveis mas 2') sofre uma interpretação que a torna falsa.

De onde advém a aparência de paradoxo? Agora, em questão não estará a confusão entre imperativismo e prescritivismo mas entre frases declarativas acerca de imperativos e frases imperativas.

Por um lado, se não se distinguir a proposição 'existe uma Lógica dos Imperativos' da proposição 'existe uma Lógica das Frases Imperativas', considerar-se-á que tanto há incompatibilidade (da parte da proposição 'existe

uma Lógica das Frases Imperativas’) como que há co-verdade (da parte da proposição ‘existe uma Lógica dos Imperativos’) com a proposição ‘as frases imperativas não são suscetíveis de verdade e falsidade’.

Por outro lado, se não se distinguir a proposição ‘as frases imperativas não são suscetíveis de verdade e falsidade’ da proposição ‘as frases acerca de imperativos não são suscetíveis de verdade e falsidade’, considerar-se-á que tanto há incompatibilidade (da parte da proposição ‘as frases acerca de imperativos não são suscetíveis de verdade e falsidade’) como que há co-verdade (da parte da proposição ‘as frases imperativas não são suscetíveis de verdade e falsidade’) com a proposição ‘há (é concebível) uma Lógica dos Imperativos’.

A crítica de Ross ao imperativismo provém do facto de este autor não efetuar uma tal distinção. Em *Lógica das Normas*, a respeito do conceito de ‘norma’, apresenta como objeção ao imperativismo – referindo-se, especificamente, à tese defendida por Harald Ofstad em *Introdução à Filosofia Moral (Innföring i Moralfilosofi, no original)*²⁰⁷ – o facto de os imperativos não passarem de fenómenos linguísticos:

“Podemos concluir provisionalmente que el concepto 'norma' no puede ser identificado con el concepto 'directivo'. Esto acontece, en resumen, porque un directivo es un fenómeno *lingüístico* (de la categoría que sea – semántico, gramatical o pragmático) (...)” (Ross, 1968, p. 80)

²⁰⁷ Como relata Alf Ross, Ofstad defende que:

“(...) todos los directivos son normas, mientras que la clase de las normas incluye además cualquier conducta no lingüística cuyo propósito sea influir la conducta de otros”, propondo como definição de norma:

‘X presenta una norma a Y (o la conducta de X es normativa com respecto a Y) =_{def.} X intenta con más o menos fuerza dictar o guiar la conducta de Y’” (Ross, 1968, p. 79)

É o modelo prescritivista que vê os imperativos como meros objetos linguísticos, não tendo sentido, num tal modelo, afirmar que as normas se reduzam a eles enquanto coisas do mundo. Mas, de acordo com o modelo imperativista, os imperativos são vistos como coisas do mundo e as normas reduzem-se a tais coisas. A linguagem também pertence ao mundo e acerca dela também há proposições verdadeiras e falsas.

Ross defende, incorretamente, que, para um imperativista, inferências como a seguinte fazem parte da evidência de que existe uma Lógica Deôntica, isto é, uma Lógica dos Imperativos:

Leva todas as caixas à estação!

Esta é uma das caixas

∴ Leva esta caixa à estação!

Não há, aqui, qualquer inferência, válida ou não, porque não há proposições envolvidas na primeira “premissa” e na “conclusão”. Apenas se dá o caso de, no significado de ‘todas as caixas’, estar incluída a referência à caixa específica da segunda “premissa”. Isso dá a aparência de que mandar levar todas as caixas à estação implica mandar levar essa caixa específica à estação.

Não pode ser a “inferências” como esta que se referem os imperativistas; nela, está plasmada a visão prescritivista. As inferências com imperativos têm de conter proposições relativas a imperativos e não os próprios imperativos. Por exemplo:

O proprietário das caixas mandou todos os carregadores levarem-nas à estação

O João é um dos carregadores

∴ O proprietário das caixas mandou o João levá-las à estação

Em Hare encontramos outro exemplo da mesma confusão. Hare também associou as normas a frases imperativas. Por um lado, e usando terminologia

sua, assimilou os juízos morais a imperativos universais. Também admitiu que a racionalidade não está excluída do domínio normativo. Isto faz de Hare um imperativista.

Creio que termo ‘prescrição’ é usado por Hare de forma enganadora. Tanto designa o carácter de obrigatoriedade/exigência das normas, que Hare identifica com o carácter típico dos imperativos (já que estes visam influenciar condutas)²⁰⁸, como designa o carácter não-descritivo (não-declarativo) da alguma da nossa linguagem. Trata-se da mesma ambiguidade entre dizer que as normas são imperativas (possuem imperatividade) e dizer que as normas são imperativos (linguagem no modo imperativo)²⁰⁹.

d) Uma solução já conhecida?

Ingemar Hedenius, em *Sobre o Direito e a Moral (Om Rätt Och Moral*, no original), mostra-se cético quanto à possibilidade de uma Lógica das Normas (dos Imperativos), pois pressupõe que existe uma genuína incompatibilidade entre ser-se imperativista e aceitar a existência de uma Lógica dos Imperativos.

Para explicar a aparência da existência de uma Lógica das Normas, defende que a cada imperativo produzido corresponde uma frase declarativa que enuncia o facto de foi emitido o imperativo. Por exemplo, relativamente ao imperativo ‘Leva todas as caixas para a estação!’, dirigido a *B*, existe a frase declarativa paralela ‘Ordenou-se a *B* que leve todas as caixas para a estação’.

Hedenius pretendeu mostrar que os supostos raciocínios normativos só se dão, verdadeiramente, com frases declarativas (frases com conteúdo proposicional), parecendo que se dão com imperativos dada a

²⁰⁸ Ainda aqui, Hare não defende uma identidade total entre imperativos e prescrições: os juízos de valor constituirão a outra categoria de prescrições, a par dos imperativos.

²⁰⁹ Num *slogan*, dir-se-á que os imperativos são normas para o imperativismo e são meras frases normativas para o prescritivismo. Hare acaba por não fazer esta distinção.

correspondência apresentada entre imperativos e frases declarativas. As inferências em questão não são, verdadeiramente, normativas.

Alchourrón e Bulygin, em *The Expressive Conception of Norms* (1981), assumem, como ponto de partida, a seguinte posição: “for the *expressive conception*, (...) norms are the result of the *prescriptive use* of language” (Alchourrón, Bulygin, 1981, p. 96). Como tal, as normas só existem na linguagem, nomeadamente, em frases imperativas. O mesmo conteúdo pode encontrar-se em frases de diferentes tipos, consoante a função linguística que estiver a ser exercida. Por exemplo, o “conteúdo” ‘fazer a cama’ pode ser o conteúdo de uma frase declarativa – ‘A Paula faz a cama’ –, de uma frase interrogativa – ‘Paula, fazes a cama?’ – ou de uma frase imperativa – ‘Paula, faz a cama!’.

Porém, das normas distinguem-se as frases normativas, que já contêm conteúdo proposicional, e que declaram que uma determinada norma existe, ou seja, que p é obrigatório ou proibido. Assim, se p foi comandado, então a proposição ‘ p é obrigatório’ é verdadeira:

“For the expressive conception, norms are essentially *commands*, but they must be carefully distinguished from propositions stating that there is a norm to such and such effect or that p is obligatory or prohibited, which are normative propositions. Normative propositions are related to the norms in the following way: if p has been commanded, then the proposition that p is obligatory is true. If $\sim p$ (the omission or forbearance of p) has been commanded, then it is true that p is prohibited or – what is the same – that $\sim p$ is obligatory” (*idem*, p. 97)

Alchourrón e Bulygin estão a contrapor a sua conceção de norma àquela que chamam de ‘*hyletic conception*’, de acordo com a qual as normas existem independentemente da linguagem e o conteúdo das frases normativas é uma proposição normativa, referindo tais normas. As frases normativas apenas se distinguirão das outras frases declarativas por integrarem termos normativos

(‘obrigatório’, ‘proibido’, etc.). Alchourrón e Bulygin identificam a *hyletic conception* com a semântica dos mundos ideais (a analisar na Parte 3). Como dizem:

“For the *hyletic conception* norms are proposition-like entities, i.e. meanings of certain expressions, called normative sentences (...).

In this conception, norms are not language-dependent; they can only be expressed by linguistic means, but their existence is independent of any linguistic expression. There are norms that have not yet been formulated in any language and that perhaps will never be formulated. A norm is, in this view, an abstract, purely conceptual entity.

(...) So in a norm, say '*Op*', we find two components: a descriptive proposition *p* and a normative operator *O*, both of them belonging to the conceptual import of the norm. In this sense the normative operators are similar to the modal alethic operators and a norm is a proposition in much the same sense in which a modal proposition like *Np* is said to be a proposition” (*idem* p. 96)

O resultado é idêntico ao que chega Hadenius: não há, verdadeiramente, uma Lógica das Normas. Quando muito, há uma Lógica das proposições acerca das normas: “for the expressive conception there can be no logic of norms, because there are no logical relations among norms. Deontic logic can only assume the form of a logic of normative propositions” (*idem*, pp. 98-99)

Terão já Hadenius e Alchourrón e Bulygin resolvido o problema nos termos apresentados atrás? Julgo que não, porque não consideraram que o paradoxo de Jørgensen é apenas aparente e que a solução se encontra na distinção entre imperativismo e prescritivismo. Tanto Hadenius como Alchourrón e Bulygin pressupõem que o paradoxo de Jørgensen constitui um problema legítimo e desistem da existência (concebibilidade) de uma Lógica das Normas a favor da redução das normas a imperativos. Aliás, como se viu, porque pressupõe que

há mesmo uma incompatibilidade, estão a confundir imperativismo e prescritivismo.

A redução das normas a imperativos apenas significa que as frases normativas são frases acerca de imperativos, não que as frases normativas são frases imperativas. Neste último caso, não se está a reduzir as normas a imperativos mas a rejeitar que existam (sejam concebíveis) normas. Por isso, em rigor, não tenho certeza que tanto Hadenius como Alchourrón e Bulygin sejam mesmo imperativistas, se bem que coloquem o problema que julgam existir relativamente à sua própria conceção de ‘norma’: defendem que as normas se reduzem a imperativos – imperativismo – e defendem que as frases normativas se reduzem a frases imperativas – prescritivismo.

Diria que há uma incongruência tanto na posição de Hadenius como na posição de Alchourrón e Bulygin, incongruência, esta, que se prende, precisamente, com a não-distinção entre imperativismo e prescritivismo e, como tal, entre a defesa de que as normas são imperativos e as frases normativas são as que referem esses imperativos, por um lado, e a defesa de que as normas não são imperativos (não são coisa alguma) e as frases normativas são frases imperativas, por outro.

Quanto a Hadenius, por um lado, rejeita que haja uma Lógica das Normas, o que revela que considera que as frases normativas não passam de frases imperativas “camufladas”, e, por outro lado, se a cada imperativo produzido corresponde uma frase declarativa que enuncia o facto de que foi emitido o imperativo e se são estas que entram nas inferências normativas, então as frases normativas não são esses imperativos mas as frases declarativas que os afirmam.

Hadenius está convicto de que as frases normativas não passam de frases imperativas (não possuindo referência, conseqüentemente), o que é característico do prescritivismo, e, simultaneamente, admite frases normativas

no modo declarativo (possuindo referência, conseqüentemente), o que é característico do imperativismo.

De modo semelhante, Alchourrón e Bulygin estão convictos de que as normas resultam do uso prescritivo da linguagem (isto é, que as frases normativas não passam de frases imperativas), o que é característico do prescritivismo, e, simultaneamente, admitem frases que declaram que uma determinada norma existe (isto é, que as frases normativas são declarativas), o que é característico do imperativismo.

Esta incongruência na posição de Alchourrón e Bulygin revela-se na rejeição de uma Lógica das Normas acompanhada da aceitação de uma Lógica das proposições acerca das normas. Uma *expressive conception of norms* não pode aceitar que haja frases normativas com conteúdo proposicional, pois isso é típico de uma *hyletic conception of norms*.

Opções têm de ser feitas. Considero que Hadenius estaria disposto a ver-se como imperativista e que Alchourrón e Bulygin pretenderiam mesmo ver-se como prescritivistas. Assim, caso Hadenius optasse pelo imperativismo, haveria, para este autor, uma Lógica das Normas, que relaciona proposições acerca de normas, sendo que estas não passam de proposições acerca de imperativos. E, caso Alchourrón e Bulygin optassem pelo prescritivismo, não haveria, para estes autores, uma Lógica das Normas, pois que as frases normativas não passam de frases imperativas, sendo que estas não são acerca de coisa alguma.

e) “Moral da história”

A “moral da história” é esta: não se pode tomar a oposição entre cognitivismo e prescritivismo por uma oposição entre cognitivismo e imperativismo. É de notar que a oposição entre cognitivismo e prescritivismo não é rigorosa. Antes de desenvolver esta nota, tenho de observar que, aqui, o

termo ‘cognitivism’ está a ser usado num sentido diferente daquele que tinha sido usado anteriormente. Isto é: o prescritivismo é uma tese não-cognitivista num sentido mas não o é no sentido com que o termo ‘cognitivism’ foi usado na apresentação das teses do lado cognitivo da Teoria Unificada de Segunda Ordem.

Neste último caso, usei o termo ‘cognitivism’ para referir a tese de acordo com a qual a linguagem normativa possui referência e possui-a *originariamente*. Pelo primeiro aspecto, o cognitivism opõe-se ao não-cognitivism. Pelo segundo aspecto, o cognitivism opõe-se ao construtivismo. Mas os autores, comumente, usam o termo ‘cognitivism’ para referir apenas o primeiro aspecto, independentemente de a função referencial ser originária ou derivada. Aqui, o construtivismo é um tipo de cognitivism.

A oposição entre cognitivism e prescritivismo tem sentido se o termo ‘cognitivism’ for entendido seguindo esta última acepção de ‘cognitivism’. Porém, há um falso dilema: sempre se pode ser emotivista (que não é cognitivista nem prescritivista). Portanto, há que reformular oposição, de maneira a que tenhamos também aquilo que realmente está em jogo no dilema de Jørgensen: a oposição dá-se entre referir (originária ou derivadamente, tanto faz) e não-referir (de todo). No primeiro grupo, temos cognitivism e construtivismo (ou só cognitivism para, senão todos, a grande maioria dos autores); no segundo grupo, temos não-cognitivism e não-construtivismo (ou só não-cognitivism para, senão todos, a grande maioria dos autores).

Consequentemente, o dilema de Jørgensen pode ser generalizado: também quem defenda o emotivismo e, simultaneamente, que há uma lógica das normas tem um problema diante de si. A solução é semelhante à solução “volitiva”: há que distinguir emotivismo – a outra tese nominalista a par do prescritivismo – de sentimentalismo – designação que darei ao mentalismo do lado cognitivo.

De qualquer maneira, o modo como formulei o dilema de Jørgensen na sucessão de afirmações 1-5 abarca as duas versões do mesmo (a imperativista e a sentimentalista). Isto é: aí, não tive em conta a pseudo-oposição entre cognitivismo e prescritivismo mas, sim, a oposição entre cognitivismo (no sentido que inclui o construtivismo) e não-cognitivismo (no sentido que inclui o não-construtivismo).

1.2.3. Naturalismo mental

a) Distinção entre imperativismo e mentalismo

O imperativismo é uma tese naturalista e reducionista mas não é uma tese mentalista. As teses mentalistas são teses naturalistas e reducionistas mas de acordo com as quais as normas são idênticas a certos estados mentais. Nomeadamente, defende-se que as normas não passam de emoções – mentalismo emotivo – ou de volições – mentalismo volitivo. Mais especificamente, o imperativismo é distinto do mentalismo volitivo: as normas não são estados volitivos nem, sequer, a sua expressão linguística; as normas são meros objetos linguísticos, os imperativos, que, não obstante se relacionarem com volições, não são a sua expressão. Não são meras frases desiderativas: visam influenciar a conduta alheia, possuindo carácter performativo, não expressivo.

Para um mentalista das normas, o querer, por parte de *s*, que se faça *p* é a obrigação de fazer *p*. Adicionalmente, *s* pode ordenar a alguém que faça *p*. Mas a emissão desta ordem não é necessária (nem suficiente) para que exista o dever de fazer *p*: este já existia com a volição de *s*. A ordem até pode ter sido emitida como efeito da volição: mas a norma já lhe pré-existia, consistindo a ordem num mecanismo relacionado, não com a validade da norma, mas com a sua eficácia.

Para o mentalista, a expressão dos estados volitivos que constituem as normas não são as frases normativas. São frases desiderativas, com mera função expressiva. Quando muito, o emissor da norma comunica-a através de uma frase declarativa acerca do seu estado volitivo: ‘Quero que faças p ’²¹⁰. As frases normativas são frases acerca do estado volitivo em questão (porventura, da frase desiderativa que o expressa).

O mentalismo (volitivo) caracteriza-se, então, pela defesa de duas teses: i) o Luís deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas = S quer que o Luís seja sempre respeitoso com todas as pessoas (as normas são volições); ii) ‘O Luís deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas’ = ‘ S quer que o Luís seja sempre respeitoso com todas as pessoas’ (as frases normativas são frases declarativas acerca de volições). Portanto, tudo começa com uma volição, que pode ser reportada por uma frase declarativa. Como essa volição é uma norma (há identidade), a reportagem da volição é, afinal, a reportagem de uma norma, como quem diz, é uma frase declarativa normativa:



Este “cenário” pode ser substituído pelo seguinte:

²¹⁰ Insisto que o mandar fazer p pode fundar-se no querer que se faça p mas que são coisas diferentes, sendo isto que distingue imperativismo de mentalismo.



Há um conhecido argumento a favor do mentalismo (volitivo), cuja origem remonta, pelo menos, a Stuart Mill:

- 1) desejável = suscetível de ser desejado
- 2) desejável = bom/devido (é desejável que aconteça = é bom/devido que aconteça)
- 3) logo, suscetível de ser desejado = bom/devido

O argumento é claramente falacioso, pois joga com a ambiguidade da palavra ‘desejável’: em 1), surge com um significado e, em 2), surge com outro significado, sendo que, em 3), dois significados diferentes são tomados por um só. Não poderia haver uma exemplificação mais radical da falácia da ambiguidade. Por outro lado, de acordo com as premissas do argumento, p pode ser bom/devido mesmo que não seja desejado em ato, o que já constitui um desvio ao mentalismo.

Também é concebível o mentalismo emotivo. Se, para o mentalismo volitivo, o querer é uma norma (quero $p = p$ é devido), para o mentalismo emotivo, o sentir é uma norma (sinto algo relativamente a $p = p$ é devido). Há uma questão que imediatamente se levanta, relacionada com o conteúdo da emoção: trata-se de uma emoção meramente associada à “representação”

mental de p ou trata-se de sentir a necessidade de fazer p ? É que, neste último caso, estar-se-á a identificar a norma com a “existência” mental da norma, o que é típico do idealismo normativo. O mentalismo, a constituir uma tese autónoma do idealismo, não pode defender a última hipótese.

Sendo concebível o mentalismo emotivo, pergunto se este não se contraporá a um interjetivismo, tal como o mentalismo volitivo se distingue do imperativismo²¹¹. De acordo com o interjetivismo, as normas não são estados emotivos mas a sua expressão linguística, pois, tal como defende o imperativismo, as normas são meros objetos linguísticos. Porém, não são frases imperativas mas, sim, frases interjetivas.

O interjetivismo distinguir-se-á do emotivismo por, nele, se defender que as frases normativas não são as próprias frases interjetivas: aquelas são frases acerca destas últimas, sendo estas as próprias normas. As frases normativas possuem referência. Para o emotivismo, as frases normativas são as próprias frases interjetivas (estas estão disfarçadas de frases declarativas), pelo que não possuem referência.

b) Distinção entre mentalismo e nominalismo

Mas o mentalismo também se distingue do nominalismo: mais especificamente, o mentalismo emotivo distingue-se do emotivismo (em sentido estrito²¹²) e o mentalismo volitivo distingue-se do prescricativismo (em sentido estrito²¹³). Tomemos como padrão a distinção entre mentalismo emotivo e emotivismo: há que distinguir a referência a estados emotivos

²¹¹ Assim como o imperativismo de que se tem falado não é o imperativismo associado ao prescricativismo, de que se falou na Parte 1 (ponto 2.2.2 do Capítulo 3, Secção 2), também o interjetivismo de que se está a falar não é o interjetivismo associado ao emotivismo, de que se falou também na Parte 1 (ponto 2.1.1 do mesmo capítulo). É-lhe oposto.

²¹² À partida, pretendo deixar de lado o realismo anómalo.

²¹³ À partida, também pretendo deixar de lado o construtivismo anómalo.

(através de frases declarativas) da expressão de estados emotivos (através de frases interjetivas).

Para o mentalismo emotivo, a emoção associada a um certo estado de coisas (seguindo o exemplo apresentado, a emoção associada a o Luís ser sempre respeitoso com todas as pessoas) é a referência da frase declarativa ‘O Luís deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas’. As frases normativas possuem uma função referencial, não apenas expressiva. Para o emotivismo, a frase ‘O Luís deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas’ apenas expressa a emoção associada a o Luís ser sempre respeitoso com todas as pessoas, não a refere (é, afinal, uma frase interjetiva disfarçada). As frases normativas limitam-se a expressar, não referindo. Não há referência nem mesmo de um estado mental do próprio utente linguístico, isto é, quando *s* é emissor da frase normativa.

Alexander Miller, em *An Introduction to Contemporary Metaethics*, observa isto mesmo. Note-se que o autor dá a designação de ‘subjativismo’ àquilo que, aqui, tenho dado a designação de ‘mentalismo’:

“It is very important not to confuse emotivism with *subjectivism*. According to a simple form of subjectivism, when making a moral judgement I am really saying something about my emotions or sentiments: for example, 'Murder is wrong' comes out as saying 'I disapprove of murder'. On more complex forms of subjectivism, when I make a moral judgement I am saying something about the emotions or sentiments of the community at large: for example, 'Murder is wrong' comes out as saying 'Most people in my community disapprove of murder'. According to subjectivism, then, moral judgements say something about our emotions or sentiments: they report something about those emotions and sentiments. Despite some superficial similarity, emotivism differs quite radically from subjectivism, for emotivism denies that moral judgements are reports or propositions at all. *They are not reports or propositions at all, and so a fortiori they are not reports or propositions about our sentiments or emotions*” (Miller, 2003, pp. 36 e 37)

E continua:

“According to emotivism, when I judge that murder is wrong I am not *saying* anything: I am rather *expressing* or *evinced* my disapproval. This is why versions of non-cognitivism are sometimes called *expressivism*. According to emotivism, when I judge that murder is wrong, I am no more saying or reporting that I disapprove of murder than I say or report that I am in pain when I cry ‘*%\$!’ after standing on a tack. My utterance of ‘*%\$!’ is not a report, and so a fortiori not a report that I am in pain: it is an expression of pain, not a saying about it” (*idem*, p. 37)

Aliás, Ayer havia feito questão de distinguir a expressão de emoções de reportagens acerca dos próprios estados emocionais:

“For in saying that a certain type of action is right or wrong, I am not making any factual statement, not even a statement about my own state of mind. I am merely expressing certain moral sentiments” (Ayer, 1936, p. 110)

O mesmo já havia sido dito por Max Scheler. Desta feita, é de notar que o autor dá a designação de ‘psicologismo’ ao mentalismo:

“Ethical *nominalism* must be clearly *distinguished* from the psychological doctrine which holds that “moral facts” are found in the sphere of inner experience (“psychologism”) and in the feelings and conations, etc., that one comprehends *there*. For nominalism asserts the opposite, namely, that there are no such “facts,” and that *definitions* and secret and hidden *conventions* govern our moral evaluations.

Ethical nominalism does not maintain that a proposition such as ‘This man’s conduct is good’ is different only in words from the proposition ‘I find in myself, or there is in me, a feeling of satisfaction with regard to this deed’; it maintains that the first proposition *expresses* a certain *feeling* –

without intending to. If I say, ‘Ouch,’ after experiencing pain, this *ouch* does not relate to this pain as does my saying that I feel pain; rather, it expresses the pain (...)” (Scheler, 1913, pp. 168 e 169)

Portanto, como disse, a diferença entre mentalismo emotivo e nominalismo emotivo assenta na distinção entre referir estados mentais (através de frases declarativas) e expressar estados mentais (através de frases desiderativas).

O mentalismo emotivo caracteriza-se, então, pela defesa de duas teses: i) o Luís deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas \neq ‘O Luís a ser sempre respeitoso com todas as pessoas, isso!’ (as normas não são interjeições pois são as próprias emoções); ii) ‘O Luís deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas’ = \neq ‘O Luís a ser sempre respeitoso com todas as pessoas, isso!’ (as frases normativas não são interjetivas pois são frases declarativas acerca de emoções). Já o nominalismo emotivo rejeita tais reivindicações, simplesmente porque rejeita que haja normas e que as frases normativas sejam declarativas.

Por outro lado, o interjetivismo caracteriza-se pela defesa de duas teses: i) o Luís deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas = ‘O Luís a ser sempre respeitoso com todas as pessoas, isso!’ (as normas são interjeições); ii) ‘O Luís deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas’ \neq ‘O Luís a ser sempre respeitoso com todas as pessoas, isso!’ (as frases normativas não são frases interjetivas).

Temos, por isso, três teses diferentes, todas elas “em torno” da noção de ‘emoção’:

1. mentalismo emotivo: as frases normativas referem emoções, são frases declarativas
2. interjetivismo: as frases interjetivas são a referência das frases normativas
3. emotivismo: as frases normativas expressam emoções, são frases interjetivas

As três teses resultam da combinação de uma posição quanto à relação entre as emoções e a linguagem normativamente relevante (se esta as expressa ou

refere) com uma posição quanto à “natureza” das frases normativas (se são interjetivas ou declarativas). O quadro seguinte dá conta dessas combinações:

Teses meta-normativas “emotivistas”		Emoções	
		Expressas	Referidas
Frases normativas	Frases interjetivas	Emotivismo	–
	Frases declarativas	Interjetivismo	Mentalismo emotivo

Algo de semelhante se dirá da distinção entre mentalismo volitivo e prescritivismo. Para o mentalismo volitivo, o querer um certo estado de coisas (segundo o exemplo apresentado, querer que o Luís seja sempre respeitoso com todas as pessoas) é a referência da frase declarativa ‘O Luís deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas’. Para o prescritivismo, a frase ‘O Luís deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas’ não refere o querer que o Luís seja sempre respeitoso com todas as pessoas (é, afinal, uma frase imperativa disfarçada). Quando muito, resulta de uma tal volição.

O mentalismo volitivo caracteriza-se, então, pela defesa de duas teses: i) o Luís deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas \neq ‘Luís, sê sempre respeitoso com todas as pessoas!’ (as normas não são imperativos pois são volições); ii) ‘O Luís deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas’ \neq ‘Luís, sê sempre respeitoso com todas as pessoas!’ (as frases normativas não são imperativas pois são frases declarativas acerca de volições). Já o nominalismo volitivo rejeita tais reivindicações, simplesmente porque rejeita que haja normas e que as frases normativas sejam declarativas.

Consideremos o estado mental ‘querer que o Luís seja sempre respeitoso com todas as pessoas’. Para o mentalismo volitivo, o foco é o continente ou contentor do estado mental, ‘*querer que* o Luís seja sempre respeitoso com todas as pessoas’. Todo esse estado mental é o conteúdo da frase normativa, que é a frase declarativa ‘*S quer que* o Luís seja sempre respeitoso com todas as pessoas’. Já para o prescritivismo, o foco é o conteúdo desse estado mental,

‘querer que o *Luís* seja sempre respeitoso com todas as pessoas’. É só o conteúdo da volição que é o conteúdo da frase normativa, que é a frase imperativa ‘Luís, sê sempre respeitoso com todas as pessoas!’.

c) Distinção entre mentalismo e subjetivismo

Muitos autores contemporâneos usam o termo ‘subjetivismo’ para referir o mentalismo (ou psicologismo). Uma tal designação é enganadora porque o mentalismo é distinto do subjetivismo (daquilo que, na Parte 1, designei de ‘subjetivismo’). A diferença reside no que há de diferente entre o estado mental ‘ter uma emoção associada a o Luís ser sempre respeitoso com todas as pessoas’ e o estado mental ‘sentir que o Luís deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas’.

Na perspetiva do mentalista (no caso, emotivo), estar-se-á a reportar uma norma quando se reporta uma emoção associada a um estado de coisas: reportar uma norma é reportar todo o estado emocional. Na perspetiva do subjetivista, o estado mental é invocado na qualidade de reportagem de uma norma, que surge no conteúdo desse estado mental. Sem preocupação de rigor, dir-se-á que, na perspetiva do mentalista, a norma existe no *continente* ou *contentor* mental, enquanto, na perspetiva do subjetivista, a norma existe no *conteúdo* do estado mental: é a diferença entre uma norma ser um estado mental e ser uma “representação” mental.

A relevância da mentalidade é diferente para mentalismo e subjetivismo: para o mentalismo (emotivo), os próprios estados mentais são normas; para o subjetivismo, os estados mentais são contentores de “representações” de normas. Suponhamos, novamente, que é obrigatório que o Luís seja sempre respeitoso com todas as pessoas: para o mentalismo, o conteúdo dessa obrigação é o conteúdo de uma emoção associada a o Luís ser sempre respeitoso com todas as pessoas; para o subjetivismo, o conteúdo dessa

obrigação é o respeito do Luís por todas as pessoas mas o conteúdo do estado mental é a própria obrigação de o Luís ser sempre respeitoso com todas as pessoas.

A distinção entre mentalismo e subjetivismo prende-se com o chamado ‘problema mente-corpo’²¹⁴. Em rigor, há dois “problemas mente-corpo”: o clássico, que é o ‘problema alma-corpo’, e o moderno, que é o ‘problema mente-cérebro’. A distinção apontada prende-se com o problema moderno, pressupondo a existência (concebibilidade) da subjetividade e o consequente dualismo ‘estado mental-“representação” mental’.

Perguntar-se-á: são o problema clássico da existência da alma e da sua sobrevivência ao corpo, discutido por Platão em alguns dos seus diálogos e, em certa medida, pelo senso comum, e o problema da existência da mente e da sua autonomia face ao cérebro, herdado de Descartes e que tem ocupado os filósofos, o mesmo problema? É a alma ou o espírito das tradições religiosas e espiritualistas a mente ou consciência da Filosofia e da Psicologia?

Julgo que não: há dois problemas distintos. Há o problema clássico, dos antigos, que designarei de ‘problema *alma-corpo*’, e há o problema mais recente, dos modernos, o ‘problema *mente-cérebro*’. Defendo que há dois problemas diferentes porque há dois conjuntos de questões a responder.

Relativamente ao problema clássico, pergunta-se: somos este corpo composto? Não seremos uma substância simples, sem partes? Se assim for, será que poderemos sobreviver à decomposição deste corpo e existir sem ele? Somos almas? Em suma: existe um corpo mais subtil, etéreo, distinto do nosso corpo composto, e que constitui o verdadeiro “eu”?

Relativamente ao problema moderno, pergunta-se: existe subjetividade? Haverá algo puramente mental? Serão os pensamentos e os sentimentos “representações” ou entes de natureza psíquica? Se sim, podem existir em

²¹⁴ Os dualistas têm de responder a um problema só seu, o da interação causal. A este problema também é habitual dar a designação ‘problema mente-corpo’.

suportes não-orgânicos ou, simplesmente, em suportes com uma “natureza” diferente (pode, por exemplo, fazer-se o *upload* da mente)? Em suma: existe uma espécie de realidade que se caracteriza por ser apenas informação acerca da realidade e que carece de um recetáculo, distinguindo-se do próprio²¹⁵?

O problema alma-corpo é totalmente inteligível sem recurso às noções de ‘mente’ e ‘cérebro’. Ele trata simplesmente da nossa identidade ou alteridade com os nossos corpos, que são compostos de músculos, nervos, ossos e órgãos, que, por sua vez, são compostos por diversos tipos de célula, sendo estas, por sua vez, compostas por diversos tipos de molécula.

É por esta razão que o argumento dualista tradicional é este: como os nossos corpos são compostos de partes, se o “eu” é (numericamente) idêntico a tais corpos, então o “eu” é composto de partes; mas o “eu” não é composto de partes, é uma unidade; logo, nós não somos os nossos corpos; como tal, o “eu” é (numericamente) idêntico a um corpo simples, “etéreo”.

Veja-se, por exemplo, o que diz Platão no *Fédon*, no terceiro dos quatro argumentos que apresenta a favor da imortalidade da alma:

“Now is not that which is compounded and composite naturally liable to be decomposed, in the same way in which it was compounded? And if

²¹⁵ Dado estarmos perante dois problemas diferentes, poder-se-á ser i) monista com respeito ao problema alma-corpo e com respeito ao problema mente-cérebro – defender-se-á que só existem corpos compostos, os nossos corpos, e que a categoria da ‘corporeidade’ esgota o leque de tipos de realidade concebíveis –, ii) monista com respeito ao problema alma-corpo e dualista com respeito ao problema mente-cérebro – defender-se-á que só existem corpos compostos, os nossos corpos, mas que a subjetividade é concebível –, iii) dualista com respeito e monista com respeito ao problema mente-cérebro – defender-se-á que existem dois corpos, um composto e outro simples, mas que a categoria da ‘corporeidade’ esgota o leque de tipos de realidade concebíveis – ou iv) dualista com respeito ao problema alma-corpo e com respeito ao problema mente-cérebro – defender-se-á que existem corpos simples e compostos e, simultaneamente, que a subjetividade é concebível.

anything is uncompounded is not that, if anything, naturally unlikely to be decomposed?” (Platão, *Pha.*, 78, C, tra. Fowler, p. 273)

O argumento é válido mas há que discutir a premissa de acordo com a qual o “eu” não é composto, pois existem unidades compostas (o próprio organismo parece ser um ente desse tipo). Aliás, há autores, como E. J. Lowe (2004) que defendem que o “eu” é, precisamente, a unidade do corpo composto, tal como o barco de Teseu é a unidade persistente do conjunto de tábuas.

Também é estranho que existam corpos simples do género que se reivindicam, isto é, que funcionem como “duplos” dos corpos compostos, preservando, aparte a simplicidade (e, porventura, a massa), as características destes, como a forma e o tamanho. E é duvidoso que possam existir, já que se chega à noção de ‘corpo simples’ por “decomposição” em partículas mais elementares, que são cada vez mais pequenas e morfologicamente diferentes das que compõem²¹⁶.

²¹⁶ É de notar que, embora esta noção de corpo simples tenha contornos científicos – parece ser algo suscetível de confirmação/falsificação, nomeadamente, empírica –, ela surge num contexto religioso. Quem acredita que existe a alma, distinta e sobrevivente à morte do corpo, acredita em tal independentemente de confirmação ou falsificação científica. A noção de alma tem a função religiosa de fornecer conforto ou consolo: é ficcionado um “eu” cuja essência é boa (a Alma) e que é um membro de pleno direito de um também ficcionado mundo ideal (o Paraíso), ao qual regressa naturalmente. Como “descreve” Platão:

“And in this fair earth the things that grow, the trees, and flowers and fruits, are correspondingly beautiful; and so too the mountains and the stones are smoother, and more transparent and more lovely in colour than ours. In fact, our highly prized stones, sards and jaspers, and emeralds, and other gems, are fragments of those there, but there everything is like these or still more beautiful” (*idem*, 110, D-E, p. 379)

Como se observa na citação do *Fédon*, a pretensão subjacente à tese de que somos numericamente outra coisa que não estes corpos é a de que podemos existir sem eles, pelo que sobrevivemos à sua decomposição (à morte). Platão vai mais longe e afirma mesmo que pré-existimos a eles:

“Let us consider it by asking whether the souls of men who have died are in the nether world or not. There is an ancient tradition, which we remember, that they go there from here and come back here again and are born from the dead. Now if this is true, if the living are born again from the dead, our souls would exist there, would they not? For they could not be born again if they did not exist, and this would be a sufficient proof that they exist, if it should really be made evident that the living are born only from the dead” (*idem*, 70, C-D, p. 243)

A tradição antiga a que Platão se refere é a tese da reencarnação, provinda de doutrinas orientais. De acordo com a mesma, possuímos (somos) outro corpo (ou mesmo vários corpos) que não este que se decompõe, que se vai ligando a e desligando de corpos “densos” conforme uma lei de retribuição. Já antes de Platão, foi a escola pitagórica quem sofreu a influência de tais doutrinas, sendo provável que Platão tenha sido diretamente inspirado pelos pitagóricos. O pitagorismo tem uma forte orientação espiritualista, como se pode ler nos *Versos Dourados*:

“But observe my laws, abstaining from the things
Which thy soul must fear, distinguishing them well;
Letting intelligence o'er thy body reign (36);
So that, ascending into radiant Ether,
Midst the Immortals, thou shalt be thyself a God” (Pitágoras, 36, tra. Refield, p. 121)

É também este corpo “etéreo” que se encontra por trás das supostas experiências fora do corpo e dos supostos fenômenos de possessão. É disto que se fala, por exemplo, na seguinte passagem dos *Evangelhos*: “when the even was come, they brought unto him many that were possessed with devils: and he cast out the spirits with *his* word, and healed all that were sick” (Mateus, 8:16 The King James Version of the Bible).

Esta substância de que fala o dualismo clássico e que, alega-se, sobrevive ao corpo não é mental: ocupa espaço, tem forma, é externamente observável (experienciável na terceira pessoa) e, embora seja portadora (a genuína portadora, dir-se-á) de pensamentos e sentimentos, não é concebida a partir deles. Não é da subjetividade que se está a falar quando se fala em imortalidade da alma, reencarnação ou interação com os mortos: é de um ente objetivo, um corpo, que é o “duplo” ou “fantasma” do corpo composto.

O problema que tem por objeto a relação entre mente e cérebro é o problema moderno, que vem, pelo menos, desde Descartes²¹⁷. Uma tal discussão só é possível após “descobrir-se” a subjetividade, tornando-se especialmente sofisticada e pertinente quando acompanhada por uma maior compreensão da função (das funções) do cérebro. Um dualista dirá que, não obstante existirem indesmentíveis correlações entre os acontecimentos

²¹⁷ Porém, seria injusto não referir pensadores que antecederam Descartes, como Agostinho de Hipona. Christia Mercer, em *Descartes' Debt to Teresa of Ávila, or Why We Should Work on Women in the History of Philosophy* (2017), identifica uma longa tradição meditativa anterior a Descartes, de que o mesmo beneficia, e vê mesmo em *O Castelo Interior* de Teresa de Ávila uma inspiração direta para a obra de Descartes. Mercer defende que, entre 1250 e 1500, se deu uma “revolução” nos tratados meditativos, até então sustentados nos cânones agostinianos, resultante de uma maior participação das mulheres na sua elaboração, consideradas especialmente dotadas para o tipo de introspeção necessária para uma “iluminação espiritual”. Um marco terá sido *O Castelo Interior* de Teresa de Ávila, bastante popular no período formativo de Descartes (numa escola jesuíta).

mentais e os acontecimentos neuronais, não podemos reduzir aqueles a estes últimos, eliminando-os.

É por esta razão que o argumento dualista tradicional é este: vemos, ouvimos, etc., em suma, temos experiências da realidade; para serem uma experiência acerca de objetos, essas experiências têm de possuir um conteúdo (que se refira ao objeto); logo, ver, ouvir, etc., em suma, ter uma experiência da realidade implica ter um conteúdo que se refira ao seu objeto, distinto do próprio “ato” de ver, ouvir, etc.; como tal, existe (é concebível) um tal conteúdo das experiências.

A pretensão subjacente é a de que, com a subjetividade, surge um novo mundo, o mundo interior das “representações”, autónomo do mundo objetivo das coisas representadas. A imagem mental de uma cadeira, por exemplo, não constitui a própria cadeira vista (até porque esta pode nem existir) nem uma qualquer outra coisa do mundo, como o acontecimento neuronal que com ela se correlaciona; ela constitui um ente por “direito” próprio. O dualista defende, então, a existência de uma dicotomia entre conteúdo representacional e substrato representacional²¹⁸.

²¹⁸ Dentro desta posição, também há discussão: há quem considere que a subjetividade se reduz a meras “representações”, em tudo semelhantes às imagens fotográficas, aos sons gravados, etc., em suma, às “representações” presentes em máquinas (portanto, se x é uma “representação” de um objeto, então x é mental: é isto que defende, por exemplo, Brentano – a referência ao objeto é o que há de característico no mental); há quem vá mais longe e defenda que a subjetividade tem um *plus*, que é a capacidade de focar o objeto (como no caso da atenção), não se limitando o sujeito a um papel passivo (portanto, se x não possuir esse *plus*, mesmo que tenha “representações”, então x não é mental: é o que defende, por exemplo, Descartes – relativamente aos animais – e Chalmers – relativamente aos eventuais *zombies*). Chama-se a isto ‘consciência’ (que não é a mera consciência de acesso). Neste último caso, dir-se-á que a fenomenologia só surge com esse *plus*, quando o sujeito acompanha o que se “desenrola” no seu “interior”. Daí também se falar em ‘consciência fenoménica’. A distinção entre juízo e crença, de que já se falou, seria uma

Referi Descartes como fonte da discussão moderna mas julgo que, em grande medida, Descartes foi o primeiro a não distinguir claramente os dois problemas (daí ainda se falar num problema ‘mente-corpo’). A sua inquirição foi híbrida, tanto afirmando a existência de um mundo das “representações” como perguntando pela sobrevivência do “eu” face ao corpo. A conceção cartesiana de ‘mente’ é, ela própria, híbrida, consistindo a mesma num

instanciação destas duas “camadas” da subjetividade. Jorge Coutinho dá-nos um exemplo do que será ter consciência:

“Com efeito, se o sujeito apenas recebesse passivamente a ‘impressão’ do objecto, comportar-se-ia, não como um ser capaz de conhecer, mas como uma pessoa em estado de inconsciência, senão mesmo como um cadáver. Podemos verificar isso, p. ex., quando há um trovão durante a noite, enquanto as pessoas estão a dormir. De manhã uma das que ouviram pergunta a outra: ‘Ouviste trovejar?’ E esta responde: ‘Não ouvi nada’. A impressão física (sonora) sobre os ouvidos actuou sobre ambas. (...) Naquele houve conhecimento, neste não” (Coutinho, 2003, pp. 21 e 22)

Um “dualista”, aqui, é alguém que defende que, por um lado, temos algo que tem o carácter de “esta é a experiência (de ver, ouvir, pensar, sentir, etc.)” – experiência pública ou acessível na terceira pessoa – e, por outro lado, temos algo que tem o carácter de “como é que é ter a experiência (como é que é ver, ouvir, pensar, sentir, etc.)” – experiência privada ou acessível apenas na primeira pessoa. No entanto, os defensores da consciência fenoménica não têm de cingir o problema mente-cérebro a esta. É o que faz, por exemplo, André Barata:

“Não obstante, o facto de o problema da mente não se encontrar na via que nos leva aos problemas em torno da intencionalidade não significa que tenha de se encontrar na via que nos leva aos problemas em torno da consciência fenomenal e dos *qualia*. (...) No entanto, a meu ver, tal como não seria, para esses autores, na intencionalidade que se deveria enfrentar o problema mente/corpo, também não será no âmbito de uma consciência fenomenal que ele poderá ser tratado” (Barata, 2007, p. 82)

material não-físico, o material mental, o mesmo material de que serão feitos os pensamentos e sentimentos.

Daqui que tenha invocado tanto o argumento do dualismo alma-corpo como o argumento do dualismo mente-cérebro. A eles, juntou-lhes outro, característico que quem concebe a subjetividade como um tipo de material a par do material físico: se os acontecimentos mentais (pensamentos e sentimentos) não têm as mesmas propriedades dos acontecimentos físicos (neurais), então os acontecimentos mentais não são idênticos aos acontecimentos físicos; os pensamentos e sentimentos não possuem massa nem forma, não ocupam espaço, não são observáveis com instrumentos e máquinas, não podemos tocar neles, etc.; logo, os acontecimentos mentais não são acontecimentos físicos, constituindo um tipo de material aparte²¹⁹.

Para Descartes, dada a “fusão” de noções, o “eu” é (numericamente) idêntico a uma coisa ou substância mental, podendo existir independentemente do corpo:

“For perhaps if I were to cease from all thinking it might also come to pass that I might immediately cease altogether to exist. I am now

²¹⁹ O conhecido argumento da concebibilidade apresentado por Descartes ainda é sintomático da sua noção híbrida de ‘mente’, pois servirá para demonstrar tanto a distinção concetual entre o mundo corpóreo e o mundo espiritual como a distinção concetual entre mundo objetivo e mundo subjetivo. Nele, Descartes pede-nos para imaginar que não existe o mundo físico exterior e perguntar se, ainda assim, subsiste alguma coisa: se a resposta for afirmativa, como defende Descartes – subsiste o pensamento de um tal mundo –, então conclui-se que existe algo – a substância pensante – que não é corpóreo/exterior. Só que podemos concluir tanto que existe algo que não é corpóreo (que não é como a matéria densa ou composta que conhecemos) como que existe algo que não é exterior (que não é o mundo objetivo a que nos referimos nas nossas “representações”). É de notar que este argumento é falacioso, pois, nele, está a tomar-se o sujeito que imagina uma tal situação por um sujeito na situação imaginada. Em rigor, não se consegue responder à questão colocada sem se pressupor, de antemão, uma solução para o problema “mente-corpo”.

admitting nothing except what is necessarily true: I am therefore, speaking precisely, only a thinking thing, that is, a mind (...)” (Descartes, 1641 a, p. 19)

Este material mental caracteriza-se precisamente por não possuir as características dos corpos, descritas por Descartes do seguinte modo:

“(...) by body I mean everything that is capable of being bounded by some shape, of existing in a definite place, of filling a space in such a way as to exclude the presence of any other body within it; of being perceived by touch, sight, hearing, taste, or smell, and also of being moved in various ways, not indeed by itself, but by some other thing by which it is touched; for to have the power of moving itself, and also of perceiving by the senses or thinking, I judged could in no way belong to the nature of body (...)” (*idem*)

Mas a subjetividade não possui massa, forma, cor, cheiro, etc., simplesmente porque não é uma coisa, não porque é um outro tipo de coisa. Não possui tais características tal como a informação não as possui, embora o contentor da informação já as possua²²⁰. As “representações”, enquanto “imagens” de objetos, não são feitas de material algum, já que pertencem a outra categoria concetual que não a das coisas²²¹.

²²⁰ A (eventual) dualidade mente-cérebro somente constituirá um caso particular da dualidade conteúdo-contentor: chamamos ‘acontecimento neuronal’ ao acontecimento quando perspectivado por aquilo que possui um conteúdo representacional e chamamos ‘acontecimento mental’ ao mesmo acontecimento quando perspectivado por esse conteúdo. A subjetividade não pode existir autonomamente simplesmente porque não pode haver conteúdo fora de um contentor. Agora, a questão de saber que contentor pode ser esse já se enquadra no problema mente-cérebro.

²²¹ Só por um erro categorial se pode colocar a hipótese de a subjetividade constituir um tipo de material, a par dos corpos: estar-se-á a atribuir à subjetividade as propriedades da

Portanto, para que a distinção entre mentalismo e subjetivismo seja clara, há objetividade. Este tipo de erro respeitante à natureza da subjetividade foi irreprensivelmente denunciado por Smart:

“(...) if it is objected that the after-image is yellowy-orange but that a surgeon looking into your brain would see nothing yellowy-orange, my reply is that it is the experience of seeing yellowy-orange that is being described, and this experience is not a yellowy-orange something. So to say that a brain process cannot be yellowy-orange is not to say that a brain-process cannot in fact be the experience of having a yellowy-orange after-image” (Smart, 1959, p. 65)

O objeto visto (e respetivas características) não é o objeto que vê (e respetivas características): as características daquilo que é mentalmente “representado” não são as características do contentor da “representação”. Como observa John Heil em *Filosofia da Mente – Uma Introdução Contemporânea*, “uma experiência de uma coisa vermelha, massiva e malcheirosa não é em si vermelha, massiva e malcheirosa” (Heil, 1998, p. 108). Há que distinguir as qualidades das experiências das qualidades dos objetos experienciados: procuramos constantemente atribuir as propriedades da objetividade à subjetividade (Smart fala em ‘falácia fenomenológica’).

Descartes, o próprio, admite que, ao investigar a “natureza” desse material mental, procurava por um material corpóreo mas etéreo, rarefeito (características do corpo simples dos antigos):

“Next, that I took nourishment, moved, perceived with my senses, and thought: these actions indeed I attributed to the soul. What this soul was, however, either I never considered, or I imagined it as something very rarefied and subtle, like a wind, or fire, or thin air, infused into my coarser parts” (Descartes, 1641a, p. 19)

Adiante, Descartes rejeita que a alma seja vento, fogo ou ar e defende que se trata simplesmente de uma substância pensante. Porém, não deixou de pensar a mente como possuidora das características típicas da alma, associadas à sua independência face ao corpo. O resultado é o inconcebível: como afirma McGinn, “mental phenomena cannot be conceived as quite *outside* the physical world, as abstract entities such as numbers have been supposed to be, enjoying no commerce with mere matter” (McGinn, 1996a, p. 17).

que salvaguardar a diferença entre os dois “problemas mente-corpo”, sendo que só o moderno, o ‘problema mente-cérebro’, é relevante para essa distinção, já que ela pressupõe a correção do dualismo mente-cérebro: para além do mundo objetivo, existe a sua “representação”, o mundo subjetivo. O mentalismo perspectiva os estados mentais pela sua objetividade: é aí que vamos “encontrar” as normas. Já o subjetivismo perspectiva os estados mentais pela sua subjetividade: é aí que vamos “encontrar” as normas²²².

d) Distinção entre mentalismo e construtivismo

O que disse relativamente à distinção entre mentalismo emotivo e subjetivismo aplica-se, com as devidas alterações, à distinção entre mentalismo volitivo e um “subjetivismo volitivo”, o “tipo” de construtivismo que é a teoria da tentativa impossível. Agora, a diferença reside no que há de diferente entre o estado mental ‘querer que o Luís seja sempre respeitoso com todas as pessoas’ e o estado mental ‘querer que o Luís deva ser sempre respeitoso com todas as pessoas’.

²²² Esta distinção deixa de ter sentido se o monismo (não-subjetivista) estiver correto. Há um argumento forte a favor da eliminação do mental. Quando vemos uma árvore, por exemplo, dir-se-á, é só isso que existe, a árvore e a experiência da árvore. Alguns tendem a acrescentar a este “cenário”, indevidamente, a “representação” da árvore: mas isto é falar da árvore que está a ser vista como se fosse o próprio ver a árvore (confunde-se o objeto da experiência com a experiência do objeto). Estar-se-á a duplicar os intervenientes: haverá uma nova “árvore”, que só existe mentalmente, e um novo sujeito, que vê essa árvore mental. Porém, facilmente se encontram contra-exemplos a este eliminativismo, como o das imagens que se formam na retina (elas estão lá, para além do objeto visto e do olho). Responder-se-á que não é esse tipo de experiência que conta, pois não se distingue, por exemplo, da “experiência” de captação de imagens por uma máquina fotográfica. Mas, então, há que deslocar a discussão para o domínio da consciência fenoménica e, aqui, o argumento nada ataca, pois não é suposto que a consciência fenoménica seja representacional, embora esteja dirigida a um objeto.

Na perspetiva do mentalista (no caso, volitivo), existe uma norma quando existe uma volição de um estado de coisas: uma norma é todo o estado volitivo. Na perspetiva do construtivista (não-realista), o estado mental é invocado na qualidade de causa de uma norma, que surge logo no conteúdo desse estado mental. Mais uma vez, sem preocupação de rigor, na perspetiva do mentalista, a norma existe no *continente* ou *contentor* mental, enquanto, na perspetiva do subjetivista, a norma existe no *conteúdo* do estado mental.

Suponhamos, outra vez, que é obrigatório que o Luís seja sempre respeitoso com todas as pessoas: para o mentalismo, o conteúdo dessa obrigação é o conteúdo da volição de o Luís ser sempre respeitoso com todas as pessoas; para o subjetivismo volitivo, o conteúdo dessa obrigação é o Luís ser sempre respeitoso com todas as pessoas mas o conteúdo do estado mental é a própria obrigação de o Luís ser sempre respeitoso com todas as pessoas.

MENTALISMO VOLITIVO

CONSTRUTIVISMO

Continente mental/: *s quer que...*/
normativo é devido que...

Continente mental: *s quer que...*

Conteúdo mental/: o Luís seja sempre respeitoso
normativo com todas as pessoas

Conteúdo mental/: seja devido que...
continente normativo

Conteúdo normativo: o Luís seja
 respeitoso com
 todas as pessoas

Para o mentalismo volitivo, temos uma norma quando o foco é o continente do estado mental, ‘*s quer que* o Luís seja sempre respeitoso com todas as pessoas’. Daí que esse estado mental seja a referência da frase declarativa ‘O Luís deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas’. As frases normativas estão no modo declarativo, não no modo imperativo. O

mentalismo volitivo caracteriza-se, então, pela defesa de duas teses: i) o Luís deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas = *s* quer que o Luís seja sempre respeitoso com todas as pessoas *a*; ii) ‘O Luís deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas’ \neq ‘Luís, *sê* sempre respeitoso com todas as pessoas!’.

Para o prescritivismo, há que focar o conteúdo daquele estado mental, ‘*s* quer que o Luís seja sempre respeitoso com todas as pessoas’, pois que a frase ‘O Luís deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas’ apenas o expressa, não o refere (é, afinal, a frase ‘Luís, *sê* sempre respeitoso com todas as pessoas!’ disfarçada)²²³. As frases normativas estão no modo imperativo, não no modo declarativo. O prescritivismo caracteriza-se, então, pela defesa de duas teses: i) o Luís deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas \neq *s* quer que o Luís seja sempre respeitoso com todas as pessoas; ii) ‘O Luís deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas’ = ‘Luís, *sê* sempre respeitoso com todas as pessoas!’.

Já o construtivismo caracteriza-se pela defesa das duas teses seguintes: i) o Luís deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas = *s* quer que o Luís *deva* ser sempre respeitoso com todas as pessoas; ii) ‘O Luís deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas’ (frase desiderativa) \neq ‘O Luís deve ser sempre respeitoso com todas as pessoas’ (frase declarativa). Para o mentalismo volitivo, as volições são normas; para o construtivismo, as volições criam normas.

Volto a notar que, quando se liga a normatividade à função desiderativa da mentalidade, como no construtivismo, não se está a excluir a possibilidade de as normas também serem referidas. O construtivismo permite isso mesmo: ao

²²³ Não há referência nem mesmo de um estado mental do próprio utente linguístico, isto é, quando *s* é emissor da frase normativa. É de notar que estou a considerar que os imperativos de certa maneira expressam volições.

existirem na realidade (isto é, extra-mentalmente), e mesmo que essa existência esteja ligada à mentalidade, as normas podem ser conhecidas.

Portanto, tanto a função desiderativa como a função referencial (“representativa”) da mentalidade entram em ação para o construtivismo. Agora, a função desiderativa vem primeiro e, conseqüentemente, a linguagem normativa originária é a desiderativa. Isto faz com que haja frases com o mesmo conteúdo normativo mas funções diferentes, o que levanta o problema de discernir, em concreto, quando há expressão de uma intenção normativa e quando há expressão de uma referência normativa, afloramento do problema geral abordado, por exemplo, por Ascombe em *Intention*.

2. Objeções

2.1. Más objeções

2.1.1. A noção de ‘imperativo’ não abrange as permissões

Uma das primeiras objeções feitas ao imperativismo tem que ver com a acomodação das permissões: de que maneira uma permissão pode ser uma ordem? A teoria imperativista consegue abranger tanto as obrigações como as proibições, dada a distinção entre mandar fazer (mandamento de ação) e mandar não-fazer (mandamento de omissão). Porém, ficam esgotadas as possibilidades de mandamentos.

O imperativista responderá, simplesmente, que a permissão é a ausência de mandamento, nomeadamente, a ausência de um mandamento de omissão: não há uma ordem para não-fazer. Isto não tem nada de novo: se, por definição, ‘permissão’ é ‘a ausência de uma proibição’ e se, para o imperativismo, ‘proibição’ é ‘a ordem para não-fazer algo’, então ‘permissão’ é, para o imperativismo, ‘a ausência de uma ordem para não-fazer algo’.

Já agora, há que dizer o mesmo relativamente às desobrigações (há quem lhes chame ‘permissões negativas’²²⁴: a desobrigação de p é a permissão de não- p). À objeção de que a teoria imperativista não contempla as desobrigações responde esta que uma desobrigação não passa da ausência de uma obrigação. Se, por definição, ‘desobrigação’ é ‘a ausência de uma obrigação’ e se, para o imperativismo, ‘obrigação’ é ‘a ordem para fazer algo’, então, para o imperativismo, ‘desobrigação’ é ‘a ausência de uma ordem para fazer algo’. Para o imperativista, a ausência de norma (obrigação/proibição) é a ausência de um comando.

O verdadeiro problema surge quando é preciso emitir uma tal permissão/desobrigação, nomeadamente, para que deixe de existir uma proibição/obrigação. Pense-se nas normas revogatórias: por um lado, há aqui alguma coisa, não uma mera ausência; por outro lado, não parece haver um comando. Por exemplo. Supondo que existe a norma ‘é proibido matar pessoas’ – que, segundo a teoria dos comandos, é um comando negativo –, para que a mesma deixe de existir, é preciso que exista a norma ‘é revogada a proibição de matar pessoas’. Pergunta-se: há, aqui, uma ausência de norma? Não. E, havendo uma norma, esta norma é um comando? Também não.

²²⁴ É o caso de Bobbio. A propósito da análise do problema das permissões para a teoria imperativista, diz o seguinte:

“Visto que temos aí dois tipos de imperativos, os *positivos* (que estabelecem um *comando*) e os *negativos* (que estabelecem uma *proibição*), teremos também duas categorias de normas permissivas em sentido estrito, as *positivas* e as *negativas*. Para negar um imperativo positivo (por exemplo, o dever de pagar impostos) é necessária uma proposição permissiva negativa (é permitido não pagar impostos); para negar um imperativo negativo (por exemplo, não se deve matar, ou melhor, deve-se não matar) é necessária uma proposição permissiva positiva (é-lhe permitido matar)” (Bobbio, 1979, p. 187)

Temos, aqui, então, dois problemas para o imperativismo: o exemplo mostra que são concebíveis (e existem) i) normas que não são comandos e ii) normas que são permissões, sendo que acabou de ser defendido que as permissões são a ausência de norma.

Os defensores do imperativismo, para fazer face a ii), podem socorrer-se da distinção efetuada por von Wright entre permissão fraca, a mera ausência de proibição, e proibição forte, a norma expressa que permite um determinado estado de coisas. Por exemplo, a mera ausência da proibição de andar na rua constituirá uma permissão fraca mas a eventual eliminação da proibição de matar constituirá uma permissão forte.

Claro que, ainda assim, a teoria imperativista não conseguirá dar conta da “natureza” das permissões fortes. Conseguirá dar conta da “natureza” de todos os conceitos normativos fundamentais (obrigação, proibição, desobrigação e permissão fraca) mas não de todos os conceitos normativos. Ainda há um tipo de normatividade (de permissão) por clarificar.

Mas pergunto se ‘é revogada a proibição de matar pessoas’ é o mesmo que ‘é permitido matar pessoas’. A minha resposta é negativa: a permissão de matar pessoas é a *consequência* de ter sido revogada a proibição de matar pessoas. Uma vez eliminada a norma proibitiva do homicídio, a situação resultante é a de ausência da proibição do homicídio.

Creio que Karl Engisch vai neste sentido quando diz que:

“(…) a teoria imperativista não é forçada a abandonar a sua tese fundamental pelo facto de existirem normas jurídicas revogatórias que não têm carácter imperativo, por isso que estas normas revogatórias apenas têm por função diminuir a soma total dos imperativos jurídicos vigentes, sem acrescentar ao próprio conjunto desses imperativos preceitos jurídicos dum tipo novo. Através das normas revogatórias certas formas de conduta são subtraídas ao domínio do jurídico e relegadas para o ‘espaço ajurídico’. O que subsiste após esta operação são de novo e apenas imperativos” (Engisch, 1956, p. 30)

Mas ainda há i): a concebibilidade/existência de normas revogatórias mostra que há normas que não são comandos, constituindo um contra-exemplo à teoria dos comandos. O imperativista poderá dizer que as ditas não constituem genuínas normas mas meros dispositivos ou mecanismos auxiliares do sistema normativo. Mas, neste caso, terá dificuldade em conciliar a “natureza” destes dispositivos com a teoria que defende (se não são imperativos, serão o quê?).

Há outra saída. Como o imperativista pode defender que as normas revogatórias não são permissões, também já pode defender que as mesmas são efetivamente imperativos. Por exemplo, por analogia, tal como ‘quem matar outra pessoa é punido’, apesar da aparência de umnexo causal, constitui uma norma (um comando) dirigida(o) ao juiz (onde está ‘é’ deve ler-se ‘deve ser’), ‘é revogada a proibição de matar pessoas’ também constitui uma norma (um comando), apesar da aparência, dirigida(o) a quem emitiu a ordem de não-matar pessoas (onde está ‘é’ deve ler-se ‘deve ser’). Ou seja: a frase ‘é revogada a proibição de matar pessoas’ significa, em rigor, ‘Deve ser revogada a proibição de matar pessoas’, como quem diz, ‘Legislador, deixa de mandar não-matar pessoas!’.

Mas quem emitirá tal ordem? Pensando nas normas jurídicas: se quem ordena que não se mate pessoas é o soberano, que qualidade tem aquele que dá ordens ao soberano? É um novo soberano? Se a soberania se reduzir a um poder de facto, então ou é mais forte quem ordena que não se mate pessoas, mantendo-se o soberano, ou é mais forte quem lhe ordena que pare com essa ordem, deixando aquele de ser o soberano. Ou talvez este último constitua um soberano de segunda ordem (o soberano do soberano). Por outro lado, as “normas” revogatórias não têm um carácter de dever: ao determinarem que uma norma deixa de estar em vigor, esta norma deixa de estar em vigor.

Mais simples será responder que não é preciso que existam normas revogatórias para que deixem de existir obrigações e proibições, pois que estas desaparecem quando as ordens deixam de ser emitidas. Claro que o período de vida de uma norma será, neste caso, curtíssimo. Mas talvez sejam precisas normas (ordens) para que as obrigações e proibições deixem de se *aplicar*, se aceitarmos que as normas se aplicam para além da sua existência. Porém, a quem será dirigida a ordem de deixar que as obrigações e proibições se apliquem? Talvez ainda a quem as emitiu: mas isso reduz-se a ordenar que se deixe de emitir ordens. Afinal, será mesmo preciso que existam normas revogatórias para que deixem de existir obrigações e proibições.

E se o princípio for o de que uma nova ordem, se o seu conteúdo for incompatível com o da anterior, revoga (ou faz com que deixe de se aplicar) esta última? Mas será este um princípio inerente à “natureza” das ordens? Não creio. Porém, tal parece ser natural às normas.

Se no restringirmos ao domínio jurídico, o imperativismo dificilmente poderá constituir a tese positivista a seguir, dada a discrepância face aos sistemas jurídicos instituídos. Desde logo, por neles se pressupor que as normas subsistem após o facto que as originou. E, dada essa subsistência, é necessária uma causa para o seu desaparecimento, o que usualmente é referido como ‘a causa de cessação da vigência da lei’.

Isto parece ir ao encontro do construtivismo. Se o ato fundador das normas for a causa do processo de aparecimento das mesmas, então, cessando a causa (o ato fundador), cessa o processo de aparecimento das normas, não as próprias. Para isso, é necessário um novo ato, desta feita, um ato “desfundador”, que seja a causa do processo de desaparecimento das normas. Ou, então, que surja uma nova norma, com o mesmo âmbito de aplicação, com um conteúdo incompatível.

Voltando ao problema das permissões. Dado que as normas revogatórias não constituem permissões (geram-nas), não é necessário, para as acomodar,

distinguir entre permissão fraca e permissão forte. Mas e se existirem verdadeiras normas permissivas? Por exemplo, quando se estabelece que é permitido que os cães entrem em parques e jardins com trela? Este ‘estabelecer a permissão’ é o quê? Uma ordem? O problema descrito em ii) regressa, para além de se manter o problema descrito em i).

O imperativista consegue, novamente, defender-se. Para isso, há que começar por notar que, daquela permissão, infere-se, *a contrario*, que é proibido que os cães entrem em parques e jardins sem trela. Aliás, a norma originária será ‘é proibido que os cães entrem em parques e jardins’, sendo aposta uma exceção para o caso de entrarem com trela. Por isso, no fundo, ao estabelecer-se que é permitido que os cães entrem em parques e jardins com trela, está a proibir-se a entrada de cães em parques e jardins exceto se tiverem trela. Estamos perante uma norma porque estamos perante uma proibição, não uma permissão. A ordem em questão será algo do género ‘Dono, não entres com o teu cão em jardins e parques sem trela!’.

É precisamente isto que argumenta Ross contra a noção de ‘permissão forte’ de von Wright:

“Nunca he oído de ninguna ley que se apruebe con el propósito de declarar una nueva forma de conducta (por ejemplo, escuchar la radio) permitida. Si un legislador no encuentra razón para interferir produciendo una prescripción obligatoria (mandato o prohibición) simplemente guarda silencio. No conozco ninguna regla jurídica permisiva que no sea lógicamente una excepción modificativa de una prohibición y, por tanto, interpretable como la negación de una obligación. (Considérese, por ejemplo, 'Al propietario de una casa arrendada se le prohíbe entrar en ella, con la excepción de que se le permite en caso de que...')” (Ross, 1968, pp. 115 e 116)

Em suma. O imperativismo responde muito bem ao problema das normas permissivas, quer seja o problema das supostas permissões fracas – estas não

são comandos mas também não são normas, são a ausência de tal –, quer seja o das supostas permissões fortes – estas são proibições com uma exceção, e é por isso que são normas. Se x é uma permissão, então não é uma norma; se x é uma norma, então não é uma permissão. Mas já não responde tão bem ao problema posto pelas normas revogatórias (e outras semelhantes).

2.1.2. A noção de ‘imperativo’ não abrange as normas potestativas

Objeção diferente é a de que a teoria imperativista não dá conta da “natureza” das normas que atribuem poderes. Designarei as mesmas de ‘normas potestativas’. Engisch, em *Introdução ao Pensamento Jurídico*, e Bobbio, em *O Positivismo Jurídico – Lições da Filosofia do Direito*, designam-nas de ‘normas atributivas’. Já Ross, em *Lógica de las Normas (Directives and Norms, no original)* dá-lhes o nome de ‘normas de competência’.

A maioria dos manuais de direito de autores portugueses, seguindo a terminologia jurídica habitual, usa a expressão ‘norma permissiva’²²⁵. Já se vê que uma tal expressão é infeliz, por dar azo a que se tome as normas potestativas por permissões, quando estas últimas não são, sequer, normas. É certo que, em ambos os casos, está em questão uma faculdade de atuação. Mas esta ‘faculdade’ é diferente: um tal termo é ambíguo.

²²⁵ De acordo com Baptista Machado, “a ordem jurídica, além de ordenar e proibir, também permite ou autoriza certos comportamentos”, sendo que “não se trata apenas da atitude negativa de não ordenar nem proibir, por forma a justificar a conclusão de que tudo o que não é proibido é permitido; trata-se de positivamente conceder poderes ou faculdades (...)” (Baptista Machado, 1983, p. 94). Marques da Silva afirma que, “além de imposições (ordens ou proibições), a ordem jurídica também autoriza certos comportamentos, concedendo aos sujeitos determinados poderes (direitos, permissões)”, pelo que “as respectivas normas tanto se designam por *normas permissivas* como por *normas concessivas*” (Marques da Silva, 2006, p. 185).

No caso das permissões, esta ‘faculdade’ consiste numa “liberdade” normativa, pois estar-se-á livre de normas. Ela decorre da simples inexistência de uma norma. Por outro lado, a atuação de que se fala consiste numa conduta em sentido estrito. No caso das normas potestativas, essa ‘faculdade’ consiste num poder, mais especificamente, num poder para instituir normas. Um tal poder está a ser conferido, atribuído. Por outro lado, a “atuação” de que se fala consiste na instituição de normas.

É claro que, no caso das permissões, também se fala em ‘poder’, já que estar livre é o mesmo que poder seguir caminhos alternativos, e que, no caso das normas potestativas, também se fala em ‘liberdade’, já que se atribui liberdade de celebração do facto normativo e/ou liberdade de estipulação do conteúdo normativo.

Mas tais termos, ‘poder’ e ‘liberdade’, estarão a ser usados de um modo equívoco. O ‘poder’ atribuído pelas normas potestativas consiste num título, que anda a par da legitimidade, e não numa mera disponibilidade de alternativas de comportamento. A ‘liberdade” das permissões é, inversamente, uma mera disponibilidade de alternativas de comportamento, não num título, nomeadamente, para instituir normas²²⁶.

²²⁶ Disto nos lembra Bobbio:

“Parece antes de tudo oportuno esclarecer o significado da expressão ‘normas permissivas’, que é ambígua. Existem duas categorias diferentes de tais normas: as *normas permissivas* em sentido próprio, que atribuem uma *faculdade* ou *licitude*, e as *normas atributivas*, que conferem um *poder*. Estas duas categorias de normas são geralmente indicadas com o mesmo termo de ‘permissivas’, porque ambas são formuladas usando o mesmo verbo ‘poder’, que, porém, assume dois significados diferentes: nas normas permissivas *strictu sensu*, *poder* significa *ser lícito*, enquanto nas atributivas significa, em vez disto, *deter o poder*” (Bobbio, 1979, p. 186)

A ‘objeção das normas potestativas’ constitui mais uma das várias objeções que Hart faz à posição de Austin: enquanto tese relativa à natureza das normas jurídicas, falha por só contemplar, no máximo, normas do tipo penal, quando há normas secundárias, de um tipo diferente, como as que atribuem poderes para legislar. Hart afirma que “por certo que nem todas as leis impõem às pessoas que façam ou não façam algo”, perguntando se “não será enganador classificar assim leis que conferem poderes aos particulares para outorgarem testamentos, celebrarem contratos ou casamentos, e leis que dão poderes aos funcionários, por exemplo, a um juiz para julgar casos, a um ministro para fazer regulamentos ou a um conselho municipal para fazer posturas” (Hart, 1961, p. 33).

O argumento é, basicamente, este: para que as ordens sejam normas, é preciso que pré-existam normas que confirmam autoridade normativa a quem ordena; ora, estas normas não possuem a mesma estrutura das normas que impõem deveres, sendo que é somente nestas que qualquer imperativista pensa quando avança com a sua tese²²⁷.

O imperativista pode responder que as normas que atribuem poderes (as normas potestativas) não passam de um caso particular de normas que impõem deveres (chamar-lhes-ei ‘normas deônticas’): ao invés de imperativos categóricos (incondicionais), constituem imperativos hipotéticos (condicionais). Assim, o poder para se emitir uma norma consistirá na ordem

²²⁷ Aliás, esta é uma objeção bastante presente nos círculos jurídicos. A título exemplificativo, veja-se o que diz Baptista Machado:

“Definindo a norma jurídica como comando, a doutrina tradicional adere à concepção imperativística daquela norma. É duvidosa a caracterização da norma jurídica como *imperativo*. Desde logo porque há certas normas que não ordenam ou proíbem uma conduta mas, antes, atribuem um poder ou faculdade (normas atributivas ou proposições jurídicas concessivas)” (Baptista Machado, 1983, p. 91)

condicional ‘Para que emitas uma norma, *s*, faz *p*!’, que equivale a ‘Deves fazer *p* para emitir uma norma’.

Uma questão que imediatamente surge é relativa à suscetibilidade de aplicações de sanções: há uma sanção associada à não-conformidade com a norma potestativa? Se as normas potestativas não passam de casos particulares de normas deônticas e se à violação destas se encontra associada uma sanção, o mesmo seria suposto passar-se relativamente à “violação” das primeiras. Porém, parece que isso não acontece.

O imperativista responderá que, efetivamente, isso acontece: a sanção associada à “violação” das normas potestativas é a não-emissão de uma norma (a não-produção de efeitos normativos, como se diz). Na perspetiva do imperativista, trata-se da não-ocorrência daquilo de que a obediência à ordem (o cumprimento do dever) é condição necessária. Tal como, nas normas deônticas, a sanção se segue da ilicitude do facto, nas normas potestativas, a sanção segue-se da invalidade do facto²²⁸.

Há várias questões a analisar. A principal é a de saber se as normas potestativas se deixam subsumir na noção de ‘imperativo hipotético’. E também há que aferir, desde logo, se uma tal noção é, sequer, inteligível. Por outro lado, há que saber se a não-produção de efeitos normativos consiste verdadeiramente numa sanção.

Comecemos por esta última. Se pensarmos nas sanções que poderão estar associadas aos deveres condicionais, isto é, aos deveres da forma ‘deves fazer

²²⁸ Caracterizando esta posição, diz Hart:

“O primeiro argumento, que visa afirmar a identidade fundamental dos dois tipos de regras e apresentá-las ambas como ordens coercivas, incide sobre a ‘nulidade’ que resulta do não preenchimento de uma condição essencial para o exercício do poder. Defende-se que tal é semelhante à pena associada à lei criminal, a ameaça de um mal ou uma sanção imposta pela lei em caso de violação da regra (...)” (Hart, 1961, p. 41)

p para que ocorra q , o máximo a que conseguimos chegar, não há dúvida, é à não-ocorrência de q . Como o dever não se impõe incondicionalmente, também não tem sentido impor uma sanção externamente à relação existente entre p e q .

Mas, precisamente dado o seu carácter condicional, tenho bastantes reservas em designar o dever condicional de ‘dever’. O que temos é uma mera relação de causalidade necessária entre p e q , não um verdadeiro dever; falta a envolvimento de valores²²⁹. Pela mesma razão, tenho bastantes reservas em designar a não-produção de efeitos de ‘sanção’.

E há uma diferença existente entre sanção e não-ocorrência do consequente que, embora possa parecer menor ou subtil, decorre desta ligação com os valores e é reveladora da sua diferença de “natureza”: enquanto a sanção surge como um estado de coisas devido (é o conteúdo de uma norma sancionatória, uma norma deontica), a não-ocorrência do consequente surge como uma consequência natural da não-ocorrência do antecedente. O incumprimento dos deveres incondicionais é algo de desvalioso, que justifica uma reação; o “incumprimento” dos deveres condicionais não é, em si mesmo, valioso nem desvalioso, pelo que não justifica nem deixa de justificar qualquer reação, tudo se situando ao nível da simples causalidade (embora normativa, dir-se-á).

Daí que a sanção seja numericamente distinta do facto ilícito (ilicitude e sanção não se confundem), enquanto a não-produção de efeitos não é numericamente distinta do facto inválido (não há distinção entre invalidade e não-produção de efeitos). Não há paralelismo: a não-produção de efeitos não constitui uma sanção. Podemos perfeitamente definir ‘dever incondicional’ (ou identificar um dever incondicional) sem referir sanções (normas sancionatórias), embora o converso já seja falso. Mas, ao definirmos ‘dever condicional’ (ou ao identificar um dever condicional), já estamos a fazer

²²⁹ Esta afirmação será desenvolvida na Parte 3 (Secção 2), mais especificamente, no Capítulo 12.

referência à não-ocorrência do conseqüente dada a não-ocorrência do antecedente.

Hart faz a mesma observação mas já relativamente às normas potestativas (não relativamente aos deveres condicionais):

“(...) apesar disso, podemos distinguir com clareza a regra que proíbe um certo comportamento da estatuição de sanções a aplicar, se a regra for violada, e supor que aquela existe sem estas. Em certo sentido, podemos subtrair a sanção, sem eliminar um padrão inteligível de comportamento que aquela visava manter. Mas não podemos logicamente fazer tal distinção entre a regra que exige a observância de certas condições, por exemplo a intervenção de testemunhas para um testamento válido, e a chamada sanção da ‘nulidade’. Neste caso, se a não observância desta condição essencial não implicasse nulidade, a existência da própria regra sem sanções não poderia ser afirmada de forma inteligível (...)” (Hart, 1961, p. 43)

Chegados aqui, começam a desenhar-se vários “cenários”. Primeiro, temos a tese imperativista, de acordo com a qual as normas potestativas são normas deônticas e estas reduzem-se a imperativos. Depois, temos aquela que me parece ser a tese de Hart, de acordo com a qual as normas potestativas não são normas deônticas e, conseqüentemente, já não podem ser imperativos. Por fim, temos a tese de acordo com a qual as normas potestativas são normas deônticas mas estas não se reduzem a imperativos

O primeiro “cenário” é o da redução das normas potestativas a normas deônticas e destas a imperativos. O segundo “cenário” é o da não-redução das normas potestativas a normas deônticas. O terceiro “cenário” é o da redução das normas potestativas a normas deônticas e da não-redução destas a imperativos.

Tanto no segundo como no terceiro “cenário”, as normas potestativas não se reduzem a imperativos: mesmo que “demos de barato” que as normas

deônticas se reduzem a imperativos, há normas – as potestativas – que se “recusam” a uma tal redução. E, em ambos os casos, pode ser avançado o argumento da inexistência de sanções nas normas potestativas, que assenta na constatação da diferença entre sanção (conceito autónomo do de ‘ilicitude’) e não-produção de efeitos (conceito não-autónomo do de ‘invalidade’).

Mas, enquanto, para Hart, a não-redução das normas potestativas a normas deônticas nada tem que ver com a não-redução dos deveres condicionais a imperativos, o terceiro “cenário” aceita a pretensão imperativista de que as normas potestativas são deveres condicionais, negando, porém, que, depois, estes se reduzam a imperativos (porque não são verdadeiramente deveres). Nesta perspetiva, às normas potestativas não se encontram associadas sanções porquanto não se encontram associadas sanções aos deveres condicionais. Já Hart não tem de se pronunciar sobre se aos deveres condicionais se encontram ou não associadas sanções.

Em suma: o ‘argumento das normas potestativas’ de Hart assenta na distinção entre normas potestativas e normas deônticas²³⁰; o outro ‘argumento das normas potestativas’ assenta na distinção entre deveres condicionais e deveres incondicionais. A distinção pode ser a mesma quanto ao conteúdo (num caso, há identidade entre “incumprimento” e não-produção de efeitos, no outro, não há identidade entre incumprimento e sanção).

Até agora, não se vislumbraram razões a favor do cenário hartiano, pois, como foi visto, a invocação da relação estreita entre norma potestativa e efeitos normativos pode ser, afinal, a invocação da relação estreita entre dever

²³⁰ Poder-se-á arguir que está em aberto a possibilidade de as normas potestativas serem imperativos sem serem normas deônticas: seriam imperativos não-deônticos. A teoria imperativista não pode prever uma tal figura porquanto defende que o caráter dos imperativos é deôntico. Podem nem todos os imperativos serem normas: mas tal será por lhes faltar uma característica acessória (poder, generalidade, etc.), não por lhes faltar a forma da normatividade (que, para os imperativistas, é, precisamente, a imperatividade).

condicional e ocorrência do conseqüente. Mas Hart chega a apresentar um argumento: o da função social. Como afirma:

“(..) elas [as teorias que negam a diversidade de normas] compram a uniformidade agradável do padrão a que reduzem toda a lei por um preço demasiado alto: o de distorcerem as diversas funções sociais que os distintos tipos de regra jurídica cumprem” (*idem*, p. 46)

E especifica que essa função social é a de *introduzir* regras de dever, não de *seguir* regras de dever:

“Os que exercem esses poderes [legislativos e judiciais] para ditar medidas e decisões dotadas de autoridade usam aquelas regras numa forma de actividade guiada por um propósito completamente diferente do cumprimento do dever, ou da submissão ao controlo coercivo. (...) Porque a introdução na sociedade de regras de atribuição de competência aos legisladores para alterarem e acrescentarem as regras de dever, e aos juizes para determinarem quando as regras de dever foram violadas, é um passo em frente tão importante para a sociedade, quanto a invenção da roda” (*idem*, p. 50)

Não creio que isto seja suficiente para afastar a redução das normas potestativas às normas deônticas condicionais. Quem “cumpre” um dever condicional deste tipo não está verdadeiramente a seguir um dever: está simplesmente a usar um meio para introduzir deveres no mundo. A “função” dos deveres condicionais que têm por conseqüente a emissão de uma norma pode ser, precisamente, a de possibilitar (conferir uma ferramenta para) essa mesma emissão.

Sempre se poderia alegar que as normas potestativas não são, em rigor, cumpridas nem incumpridas. Não tem sentido falar na violação do exercício de um poder conferido. Mas tal pode ser, somente, o reflexo do que acontece

com os deveres condicionais: também estes não são, em rigor, cumpridos nem incumpridos mas mais usados ou não usados.

De qualquer maneira, o argumento da não-alteridade entre invalidade e não-produção de efeitos normativos não encerra a discussão. O imperativista pode responder que também nas (verdadeiras) normas deônticas não há alteridade relativamente às sanções (normas sancionatórias) a elas associadas. Dirá o imperativista que aquilo que se designa de ‘norma deôntica’ não passa de um fragmento da norma completa, que une dever (primário) e sanção (dever de sancionar)²³¹.

Decerto que a definição de ‘sanção’ inclui a referência à ilicitude: ‘sanção’ é ‘a reação à violação de uma norma’. Da mesma maneira, a definição de ‘norma sancionatória’ inclui a referência à norma primária: ‘norma sancionatória’ é ‘o dever de reação à violação de uma norma’. Mas isto não é o mesmo que identidade ou participação numa mesma noção. Não existe a relação que existe entre invalidade e não-produção de efeitos normativos.

Há outra saída possível para o imperativista. O argumento da não-alteridade visa demonstrar a distinção entre normas potestativas e normas deônticas e, conseqüentemente, entre normas potestativas e imperativos. Nele, parte-se do princípio de que o imperativista está a pensar nos imperativos como normas de dever às quais se encontra associada uma sanção (norma sancionatória). Se, nas normas potestativas, sejam estas deveres condicionais ou não, não se encontra associada uma sanção, então o imperativista não consegue “dar conta” da sua “natureza”.

Mas o imperativista pode simplesmente negar essa suposição. Pode aceitar que, simplesmente, existem imperativos condicionais, isto é, imperativos sem sanção associada à sua desobediência: aceita a distinção entre deveres incondicionais (com sanção associada) e deveres condicionais rejeitando que

²³¹ “(...) a norma jurídica **na sua forma mais perfeita e completa** comporta a sanção coactiva” (Castro Mendes, 2004, p. 43).

só haja imperativos no primeiro caso. O seu raciocínio será este: as normas potestativas são normas deônticas, embora condicionais; todas as normas deônticas são imperativos; logo, as normas potestativas são imperativos condicionais (hipotéticos, na terminologia kantiana).

Porém, embora sejam concebíveis deveres condicionais, não são concebíveis, no meu entender, imperativos condicionais: ‘Faz p para que aconteça q ’ não é um imperativo (a adição do ponto de exclamação, característico das frases imperativas, mostra como uma tal frase não tem sentido enquanto frase imperativa: ‘Faz $p!$ para que aconteça q ’ ou ‘Faz p para que aconteça $q!$ ’) mas um conselho. A sua verdadeira forma é ‘Julgo que deves fazer p para que aconteça q (no teu lugar, faria p)’, se bem que pressionante (visa influenciar a conduta).

Pode ser que, ao ordenar p , o emissor tenha em vista um determinado efeito de p ; mas os imperativos, em si mesmos, não contemplam esse efeito. Quando muito, há a seguinte relação condicional: é preciso emitir o imperativo ‘Faz $p!$ para que aconteça q . Mas esta relação já não é uma ordem. As ordens são incondicionais. Portanto, mesmo que as normas potestativas sejam normas deônticas condicionais, não são imperativos porque não existem (não são concebíveis) imperativos condicionais.

A inconcebibilidade de imperativos condicionais é relevante quando o imperativista alega que, afinal, todos os deveres são condicionais. Nos ditos deveres incondicionais, o que temos é algo como ‘para não sofreres (para não haver suscetibilidade de te ser aplicada) uma sanção, deves fazer p ’. É que, se bem que um tal dever condicional seja concebível, não é concebível o imperativo condicional correspondente.

E é claro que, por uma sanção ser a reação à violação de uma norma (primária), voltamos à noção de ‘dever incondicional’. Podemos abdicar da referência à sanção. Neste caso, teremos algo como ‘para continuares em liberdade ou sem sofrer um mal, deves fazer p ’. Mas, aqui, temos um dever

condicional tal como tantos outros, não se explicando a aparente diferença entre deveres incondicionais e deveres condicionais.

Aliás, não estamos, verdadeiramente, perante uma relação de condicionalidade mas, sim, perante um caso de coação (relativa): não se trata de uma relação de indispensabilidade entre p e q (pela qual não- q se segue naturalmente de não- p) mas da ameaça de não- q para o caso de não- p (“se não fizeres p , então serás preso ou sofrerás um mal”).

Uma última hipótese será reduzir todos os deveres a deveres incondicionais: nos deveres supostamente condicionais, o que há é um dever incondicional de obediência às ordens emitidas. Assim, a validade de um facto, como uma ordem, nada mais será do que a existência de um dever de obedecer a essa ordem. A invalidade será a inexistência de um dever, como quem diz, de um comando (é equiparada à permissão). Neste sentido vai Engisch quando diz:

“O que acabámos de dizer vale também em relação àquelas denegações de consequências jurídicas que nós vimos terem lugar quando um negócio jurídico viola a lei ou ofende os bons costumes. Quando o Código Civil declara tais negócios nulos e, conseqüentemente, lhes recusa aptidão para criarem obrigações, isto apenas significa que a ordem ou comando impondo aquela prestação a que noutros casos os negócios jurídicos (como, v. gr., um contrato de compra e venda, um contrato de prestação de serviços) obrigam, excepcionalmente não tem lugar”
(Engisch, 1956, p. 29)

Mas o dever de obedecer a uma ordem só existirá porque a ordem é válida: a validade da ordem é a *causa* do dever de obediência. Não há identidade mas causalidade: não se pode tomar a causa do dever pelo próprio dever. Do mesmo modo, a existência de uma permissão decorrerá da invalidade da ordem, não se confundindo com a própria invalidade.

Não obstante isto tudo, o imperativista notará que o seu opositor está a pressupor que as ordens, intrinsecamente (por si mesmas), não constituem

deveres, necessitando de um título que lhes confira esse estatuto. Se houver validade, então as ordens já podem produzir efeitos normativos; se houver invalidade, não podem²³².

É de lembrar qual é o ‘argumento das normas potestativas’: para que as ordens sejam normas, é preciso que pré-existam normas que confirmam autoridade normativa a quem ordena, sendo que estas normas não possuem a mesma estrutura das normas que impõem deveres. Mas acontece que o imperativista dispensa tais normas: as ordens são, “por mérito próprio”, normas. Na perspectiva imperativista, não tem sentido dizer que é preciso fazer *p* para emitir uma norma porque fazer *p* já é emitir uma norma, se com ‘fazer *p*’ se entender ‘emitir uma ordem’.

²³² É precisamente isto que Hart está a pressupor quando apresenta a sua refutação à redução da validade à existência de um dever de obediência:

“Se virmos qualquer regra simplesmente do ponto de vista das pessoas a quem são impostos deveres e reduzirmos todos os outros aspectos ao estatuto de condições mais ou menos elaboradas em que os deveres as vinculam, estaremos a tratar como algo meramente secundário elementos que são, pelo menos, tão característicos do direito e tão válidos para a sociedade como o dever. As regras que conferem poderes particulares, para serem compreendidas, não-de ser vistas na perspectiva daqueles que as exercem. Surgem então como um elemento adicional, introduzido pelo direito na vida social, acima do elemento do controlo coercivo. Isto é assim porque a titularidade de tais poderes jurídicos torna o cidadão particular, que, a não existirem tais regras, não passaria de um mero suporte de deveres, num legislador privado. Ele torna-se competente para determinar o curso da lei dentro da esfera dos seus contratos, *trusts*, testamentos e outras estruturas de direitos e deveres que está capacitado a criar. Por que razão as regras que são utilizadas desta forma especial, e conferem tão grandiosa e distintiva vantagem, não não-de ser reconhecidas como distintas das que impõem deveres, cuja incidência é, além do mais, determinada em parte pelo exercício de tais poderes?” (Hart, 1961, pp. 49 e 50)

Tal como a noção de ‘poder (normativo)’, a noção de ‘norma potestativa’ só é invocável por quem rejeite a teoria dos comandos mas não esteja disposto a abdicar da relevância dos comandos para a normatividade. A objeção das normas potestativas parte do princípio de que as ordens carecem de algo que as faça valer como normas, um “algo” que o imperativismo dispensa por defender que, por natureza, as normas *são* ordens. A tese implícita na objeção é, precisamente, não-imperativista: para demonstrar a falsidade do imperativismo, já se está a pressupor essa mesma falsidade, o que constitui uma petição de princípio²³³.

²³³ Alguns autores socorrem-se destes mecanismos de “atribuição” de normatividade. De acordo com este entendimento, certos estados de coisas não-normativos, como imperativos, adquirem o estatuto de ‘norma’ por força de uma outra “norma”. Pode dizer-se que, para teorias como o imperativismo, certos factos (sociais, nomeadamente) são necessários e *suficientes* para que existam normas, enquanto, para esses autores, os mesmos são necessários mas *insuficientes*. Tem de acrescer a intervenção de um mecanismo atribuidor de “sentido normativo”. Estes factos, que não são normas por “mérito” próprio, tornam-se “fontes” de normas, se por ‘fonte’ entendermos o substrato da qualidade de ser uma norma. É neste sentido que muitos juristas falam em ‘fonte do Direito’. É o caso de Oliveira Ascensão, para quem “a fonte do direito é pois uma manifestação ou fenómeno social que tem o sentido de conter uma regra jurídica” (Ascensão, 2001, p. 240). A norma é “extraída” do facto, como um seu “sentido”. Daí que o autor considere que, mais do que modos de formação de normas, os factos em questão são modos de revelação de normas.

Numa das interpretações possíveis do exposto em *Teoria Pura do Direito*, é precisamente isto que diz Kelsen: a *Grundnorm* tem por função conferir validade aos atos de vontade com o sentido subjectivo de dever ser. Nas suas palavras:

“O sentido jurídico específico, a sua particular significação específica, recebe a o facto em questão por intermédio de uma norma que a ele se refere com o seu conteúdo, que lhe empresta a significação jurídica, por forma que o acto pode ser interpretado segundo esta norma. A norma funciona como esquema de interpretação” (Kelsen, 1934, p. 20)

Podemos pensar na dita “norma superior” de quatro maneiras diferentes. Da mais fraca para a mais forte: como uma *bridge law*, nos termos vistos na Parte 1; ou como um mecanismo de atribuição de poder ou legitimidade (uma “norma” potestativa); ou como um mecanismo de transferência de normatividade, ou pelo qual a normatividade é “emprestada” a realidades não-normativas; ou como uma norma semântica, que nos autoriza a usar a palavra ‘norma’ para referir certos factos (mas não será uma norma semântica assente numa definição prévia, que capte a “natureza” das normas: será, por assim dizer, uma norma semântica *ad hoc*, aquilo que se designa de ‘norma/regra constitutiva’).

Mas há uma outra maneira de falar em factos normativos’ e em ‘fontes do Direito’. Conforme observa Oliveira Ascensão:

“Esta discrepância alerta-nos para uma ambiguidade que se oculta na definição corrente de fontes do Direito.

1) Quando se fala em revelação tem-se em vista a manifestação exterior, que pode ser o texto da lei, a conduta no costume, e assim por diante. A regra, objecto ideal, revela-se nos factos.

2) Quando pelo contrário se fala em formação tem-se em vista o facto de que derivam regras (o acto legislativo, por exemplo). E, assim, atender-se-á também a aspectos da génese da norma, que estão ausentes no primeiro sentido. Por exemplo, englobar-se-á ainda o parecer da comissão parlamentar, que também pertence ao processo de formação da lei” (Ascensão, 2001, p. 48)

Não obstante os juristas definirem ‘fonte do Direito’ como, conjuntamente, ‘o modo de formação e de revelação de normas jurídicas’, há, em rigor, presente nessa definição, dois entendimentos diferentes de ‘fonte do Direito’. Definir ‘fonte do Direito’ pelo lado da revelação significa pensar nas normas como o tal “sentido” normativo “acoplado” a certos estados de coisas não-normativos. Mas também se pode definir ‘fonte do Direito’ pelo lado da formação: aqui, estar-se-á a pensar nas normas como o efeito de certos estados de coisas (os factos normativos), que estão habilitados ou legitimados para tal por uma norma potestativa. Aqui é que se pode falar propriamente em ‘norma potestativa’, surgindo igualmente, a noção de ‘poder normativo’ (que é a situação normativa em que se encontra o potencial autor de factos normativos). Esta dualidade entre revelação e formação de normas e, consequentemente, a dualidade de significados das expressões ‘facto normativo’ e ‘fonte do Direito’ constitui um reflexo dos dois tipos fundamentais de cepticismo meta-

normativo concebíveis, já abordados na Parte 1: o ceticismo meta-normativo pode ser visto tanto pelo lado da definição de “norma” – as normas não se reduzem a algo que conheçamos ou possamos conhecer – como pelo lado da origem das normas – as normas não derivam de algo que conheçamos ou possamos conhecer. Para que um tal ceticismo não bloqueie a teoria e a prática normativas, recorreu-se a mecanismos (“normas”) que permitem ultrapassar aquelas deficiências, isto é, mecanismos que “convertam” estados de coisas não-normativos em normas, num caso, ou que “convertam” estados de coisas não-suscetíveis de causar normas em estados de coisas aptos para tal.

Se Oliveira Ascensão privilegia a definição de ‘fonte do Direito’ pelo lado da revelação das normas, já Baptista Machado privilegia uma tal definição pelo lado da formação, o que afeta a sua noção de ‘facto normativo’:

“Estes factos normativos que o sistema jurídico imputa o efeito de pôr ou positivizar normas juridicamente vinculantes designam-se por *fontes formais* – por oposição àqueles factores ou poderes sociais de facto que *causalmente* originariam e influíram o processo de produção normativa e que são designados de *fontes materiais*” (Baptista Machado, 1983, p. 154)

Daqui decorrem noções como as de ‘autoridade’ e ‘legitimidade’: “a norma jurídica é um comando geral e abstracto estabelecido pela autoridade competente. Mas qual é a autoridade competente ou *legítima*? E como é ela legitimada?” (*idem*, p. 264). A resposta de Baptista Machado é a seguinte:

“Nesta ordem de ideias, poderíamos afirmar que o princípio que, em último termo, fundamenta a *legitimidade* do poder e a *validade* das normas jurídicas (no Estado moderno) é o *princípio democrático*, que reconhece ao povo (isto é, àqueles que têm de obedecer às leis) o poder soberano” (*idem*, p. 266)

E porque “não é concebível *um poder a decidir do fundamento da própria legitimação* nem um *direito positivo a decidir positivamente sobre o seu próprio fundamento de validade*” (*idem*, p. 276), “somos sempre forçados a pensar um fundamento de legitimidade como transcendente às contingências histórico-sociológicas” (*idem*, p. 268). Kant, na *Metafísica dos Costumes – Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito*, não diz senão isso mesmo:

2.1.3. Não abrange as normas consuetudinárias

Se todas as normas são imperativos, então não existem (não são concebíveis) normas consuetudinárias, isto é, costumes que sejam normas. Alguns dirão que isto é óbvio: o dever prescreve práticas, não é ele próprio uma prática. Mas isto não tem de ser assim: se bem que a conduta obrigatória não constitua a própria obrigação, ainda está por determinar se a obrigação é ou não, ela própria, uma conduta. É de lembrar que, de acordo com o

“Pode, pois, pensar-se uma legislação exterior que contivesse só leis positivas; mas então deveria procedê-la uma lei natural, que fundamentasse a autoridade do legislador (a saber, a faculdade de obrigar outros simplesmente mediante o seu arbítrio)” (Kant, 1797, p. 30)

É de notar que Kant opera a distinção entre autor da lei e autor da obrigatoriedade da lei (p. 32). Autor da obrigatoriedade da lei é a razão; autor da lei pode ser uma vontade (empírica), que torna a lei contingente e arbitrária. A legislação prescreve ações *a priori* mediante a simples razão ou mediante o arbítrio de outrem (p. 23). No segundo caso, a obrigatoriedade da lei tem de ter outra fonte, que, para Kant, é uma lei natural.

Em suma: tal como o imperativismo pode ser “salvo” por recurso a “normas” que conferem carácter normativo aos (a certos) comandos, o construtivismo também pode ser “salvo” por recurso a “normas” que atribuem poder para criar normas pela vontade. Aliás, este recurso a um tal suposto mecanismo permite estender a noção de ‘facto normativo’ e de ‘fonte de normas’ a estados de coisas ditos não-intencionais, ou seja, ao costume. Por fim, gostaria de salientar que também a tese do reconhecimento possui a sua versão “potestativa”, como se evidencia na teoria das normas de Hart. Neste caso, a “norma superior” opera como uma regra de reconhecimento, pela qual os indivíduos estão autorizados a tomar (reconhecer) como normas certos estados de coisas: “onde quer que uma tal regra de reconhecimento seja aceite, tanto os cidadãos particulares como as autoridades dispõem de critérios dotados de autoridade para identificar as regras primárias de obrigação” (Hart, 1961, p. 111).

naturalismo, a obrigação tem de ser alguma coisa do mundo; bem que poderia ser uma prática.

A objeção ao imperativismo parte da constatação inversa: é evidente que há pelo menos alguns costumes que são normas. Todas as sociedades possuem os seus costumes normativos, jurídicos ou puramente morais. Os seus membros vêm neles padrões de conduta, guiando-se por eles tal como se guiam por normas. Ora, a definição de ‘norma’ dada pelo imperativismo não abrange os costumes. Portanto, o imperativismo não nos fornece a definição certa de ‘norma’.

Esta objeção não é boa. A teoria imperativista ou dos comandos e a teoria consuetudinária ou dos costumes, enquanto teses acerca da definição de termos como ‘obrigatório’, ‘devido’ e ‘normativo’, são teses incompatíveis. Se, ao definirmos tais termos, procuramos reduzir essas noções a um tipo de realidade, só haverá redução relativamente a *um* tipo de realidade: as normas, a serem imperativos ou a serem costumes (suponhamos que não há uma terceira hipótese), ou são imperativos, ou são costumes (disjunção exclusiva).

Portanto, é perfeitamente normal e aceitável que os imperativistas não contemplem o costume na sua definição, assim como o é que os teóricos do costume não contemplem as ordens na sua definição. Quem defenda o estatuto normativo tanto de imperativos como de costumes está a pressupor aquela tese (a dos factos normativos) que desiste de dar uma definição de ‘norma’ mas não abdica de recorrer à realidade natural para falar de normas.

2.2. Boas objeções

2.2.1. As noções de ‘soberano’ e ‘poder’ são noções normativas

Austin defendeu que a definição de ‘comando’ e, como tal, de ‘norma’ inclui a referência aos conceitos de superior e inferior. O imperativismo tradicional,

de uma maneira geral, recorre às noções de ‘soberano’ e ‘poder’ para caracterizar a normatividade. Já Hobbes afirmara, no *Diálogo Entre um Filósofo e um Estudioso do Direito Comum da Inglaterra*, que não é a sapiência mas sim a autoridade que cria a lei e que ‘direito’ é ‘o que aquele ou aqueles que detêm o poder soberano ordenam aos seus súbditos, proclamando em público e em claras palavras que coisas eles podem fazer e quais não podem’.

O imperativista só precisará de recorrer às noções de ‘soberano’ e ‘poder’ se pretender restringir as normas a certos tipos de imperativo, usando como critério de delimitação a existência ou não de autoridade para emitir os imperativos (as normas). Isso é especialmente notório nos imperativistas jurídicos, que precisam de deixar de lado da definição de ‘norma jurídica’ os imperativos dos “súbditos”. Nesta perspectiva, embora todas as normas sejam imperativos, nem todos os imperativos são normas.

Dessa associação entre a noção de ‘norma’ e as noções de ‘soberano’ e ‘poder’, surge uma objeção ao imperativismo: as noções de ‘soberano’ e ‘poder’ são noções normativas, pelo que, no *definiens*, já se encontra o *definiendum*. Suponhamos que ‘soberano’ é ‘o indivíduo que possui o poder para emitir normas’: então, adaptando a definição de Hobbes, ‘norma’ é ‘o que aquele ou aqueles que detêm o poder para emitir/fazer normas ordenam àqueles que não o detêm’. A definição de ‘norma’ fica, afinal, por dar.

A objeção efetuada não procede se entendermos que o imperativista, ao falar em ‘soberano’ e em ‘poder’, não está a usar noções normativas. Aliás, o imperativista não deve usar esses termos no seu sentido normativo. Porquê? Porque tais noções, com esse sentido normativo, só se tornam necessárias para quem rejeite a teoria dos comandos mas não esteja disposto a abdicar da relevância dos comandos para a normatividade. É o que acontece com os teóricos do *facto normativo*, que defendem que os comandos não são normas mas “valem” como normas.

E, efetivamente, Austin não define ‘soberano’ em função da noção de ‘normatividade’: ‘soberano’ é ‘o indivíduo que é habitualmente obedecido (e que não tem o hábito de obedecer a alguém)’. Como se pode observar, o imperativismo de Austin é mitigado com a tese da eficácia: p é obrigatório se (e somente se) p for ordenado e for habitual.

Ross, em *Lógica de las Normas*, adotou uma posição similar: também para este autor, as normas são redutíveis à conjunção de dois fatores: i) um imperativo; ii) uma prática geral e regular. A emissão de um comando é necessária mas insuficiente para que aja uma norma. Mas a relação de correspondência entre imperativo e prática é diferente da que existe na tese de Austin.

Esta relação pode ser de dois tipos: 1) uma prática tem de corresponder a um imperativo para que este seja uma norma – primeiro, há um comando e, depois, uma prática de obediência ao mesmo “fá-lo converter-se” numa norma –; 2) um imperativo tem de corresponder a uma prática para que esta seja uma norma – primeiro, há uma prática e, depois, um imperativo que ordena tal prática “converte-a” numa norma. A relação descrita em 1) é a que encontramos em Austin; a descrita em 2) é a que encontramos em Ross²³⁴.

Assim se percebe que o poder de que fala Austin não é, digamos assim, um poder de direito mas um poder de facto e que o soberano não é aquele que possui um título para mandar mas o que detém um ascendente efetivo sobre outrem. As normas são aqueles imperativos que são habitualmente bem-sucedidos, isto é, os imperativos provenientes de alguém com efetivo ascendente sobre o(s) destinatário(s) daqueles.

Claro que se pode atacar a tese de Austin atacando a tese da eficácia. Para além da objeção já efetuada da ausência de necessidade e de violabilidade, há a

²³⁴ Kelsen, na *Teoria Pura do Direito* (1934), critica esta posição (veja-se a extensa nota-de-rodapé que vai da página 293 à página 297), embora considere relevante a eficácia normativa: a referência à eficácia não se encontra na definição de ‘norma’ (até porque, seguindo Moore, considera que este termo não possui definição), sendo a mesma uma mera condição necessária para a manutenção da norma.

de que a razão de ser da prática em conformidade com a norma encontra-se na própria norma: far-se-á p por ser mandado que se faça p . A validade da norma tem de ser anterior à e independente da sua eficácia. Dito de outra maneira: Austin não pode definir ‘soberano’ em função da noção de ‘prática geral e regular de obediência’ porque esta é que pressupõe aquela – esta prática é a de obediência a um soberano (por ser o soberano).

É neste contexto que surge a distinção feita por Hart entre meros hábitos sociais e regras sociais (ou comportamentos sociais devidos a normas). Afirma Hart que ambos têm algo em comum: a generalidade e reiteração de um comportamento social. Relativamente a qualquer uma dessas duas figuras, poder-se-á dizer que se faz p por regra. Mas este ‘fazer por regra’ é diferente em cada uma delas: no caso dos meros hábitos sociais, trata-se de uma mera regularidade, falando-se de “regra” em sentido estatístico; no caso dos comportamentos sociais devidos a normas, trata-se de uma obediência à regra, falando-se de ‘regra’ em sentido normativo.

Por exemplo, na frase ‘Sempre que entram numa igreja, todos os homens destapam a cabeça’, há que distinguir duas interpretações da mesma: a sociológica, que descreve um mero facto geral e reiterado – e de acordo com a qual a leitura daquela frase é ‘É habitual todos os homens destaparem a cabeça quando entram numa igreja’ –, e a normativa, que se refere a uma exigência de um comportamento – e de acordo com a qual a leitura daquela frase é ‘Todos os homens devem destapar a cabeça quando entram numa igreja’.

Hart especifica três diferenças. Primeiro, no hábito social há uma mera convergência de comportamentos, cujo desvio não acarreta qualquer censura. Já nas “regras sociais”, os desvios são vistos como faltas suscetíveis de censura, havendo pressão no sentido de evitar tais desvios. Segundo, nestas, o desvio ao padrão é tido como uma boa razão para a censura, inclusivamente por parte daqueles (pelo menos, da maioria) a quem a mesma é dirigida.

Terceiro, hábito social e “regra social” possuem o mesmo aspeto externo mas esta última possui, adicionalmente, um aspeto interno. Segundo Hart, o aspeto externo “consiste no comportamento regular e uniforme que qualquer observador pode registar” (Hart, 2005, p. 65). Já o aspeto interno consiste em alguns membros, pelo menos, verem “no comportamento em questão um padrão geral a ser observado pelo grupo como um todo” (*idem*). Para Hart, a generalidade e reiteração do comportamento surge como um mero facto no hábito e como uma exigência na “regra social”²³⁵.

Se o hábito de obediência de que fala Austin é um mero comportamento geral convergente, então não é uma prática de obediência às ordens dadas e, assim, já não há o tal poder de facto que caracterizaria o soberano. Se é uma genuína prática de obediência, então ela rege-se pelo padrão de comportamento presente nas ordens, que lhe é anterior. Portanto, *é verdade que se obedece às ordens do soberano porque ele é o soberano e não é verdade que o soberano é o soberano porque se obedece às suas ordens*²³⁶.

Daqui, pode retirar-se o seguinte argumento contra o imperativismo: se o imperativismo não consegue mostrar que nem todos os imperativos são

²³⁵ Afim da distinção entre aspeto externo e interno é a distinção entre ponto de vista externo (ou do observador) e ponto de vista interno (ou do participante). Num nível extremo, no ponto de vista externo, “o observador contenta-se apenas com a anotação das regularidades de comportamentos observáveis (...)” (Hart, 1961, p. 99). Por isso, “a descrição por si feita da vida dele [do grupo] não pode ser referida de forma alguma em termos de regras e, por isso, não pode ser feita em termos das noções, em si dependentes de regras, de obrigação e dever” (*idem*). Daí que, “para tal observador, os desvios da conduta normal por parte de um membro do grupo serão um sinal de que é provável que se seguirá uma reacção hostil, e nada mais” (*idem*). No ponto de vista interno, estar-se-á “preocupado com as regras (...) como membro de um grupo que as aceita e usa como guia de conduta” (*idem*, pp. 98 e 99).

²³⁶ Podemos avançar com um dilema ao estilo do dilema de Eutífron: x tem o poder porque é obedecido ou x é obedecido porque tem o poder? Austin opta pela primeira alternativa e Hart pela segunda.

normas (nomeadamente, por ser infrutífero o recurso às noções “sociológicas” de ‘soberano’ e ‘poder’) mas que uma tal distinção é necessária, então não pode estar certo.

2.2.2. Mandar sem ser mandado

Para além disso, o recurso à noção de ‘soberano’ é diretamente problemático para o imperativismo, pois defende-se que as ordens não se aplicam ao próprio soberano. Isto faz com que haja uma relação vertical entre soberano e súbdito, excluindo o soberano do conjunto dos destinatários da norma (o que ofende o princípio da igualdade) e o súbdito do conjunto dos emissores das normas (o que é incompatível com uma organização democrática da sociedade).

Austin não antecipa uma resposta direta a esta objeção mas pode depreender-se de *The Providence of Jurisprudence* que, para Austin, o soberano não é um indivíduo mas uma instituição. Esta precisa do suporte físico-mental fornecido por um indivíduo para emitir as suas normas (os seus comandos). Porém, uma tal emissão é imputável à instituição e não ao indivíduo. Se estivermos a falar da emissão de normas que regulam a vida em sociedade, é à coletividade que é imputável essa emissão. Assim, já todos os cidadãos participam na emissão das normas, representados pelo indivíduo que ocupa o cargo legislativo, e este já pode ser destinatário das normas, enquanto indivíduo igual aos restantes²³⁷.

Porém, o indivíduo que ocupa a posição de soberano, quando emite ordens, certamente que não terá uma relação consigo mesmo idêntica à que tem com os outros. Dificilmente dará ordens a si mesmo tal e qual dá ordens como as

²³⁷ Este modelo pressupõe a distinção entre os membros da sociedade enquanto indivíduos (os privados) dos mesmos enquanto cidadãos (o público). Enquanto indivíduos, os membros da sociedade são súbditos. Enquanto cidadãos, formam o soberano.

dará a qualquer outro cidadão. Isto, pressupondo que seja concebível isso de dar ordens a si mesmo.

Por outro lado, usualmente, o suporte físico-mental do soberano não é constituído por um único indivíduo mas, sim, por uma assembleia. Neste caso, perguntar-se-á: como é que um conjunto de pessoas emite um imperativo (com identidade numérica, o mesmo imperativo)? É isso possível ou, sequer, concebível? E, mesmo que o seja, é isso que acontece de facto nas assembleias representativas do povo?

2.2.3. Mesmo boas

a) As ordens são efémeras

Hart também critica a tese de Austin por esta não conseguir explicar a persistência das normas no tempo. Afirma Hart que o recurso efetuado por Austin à noção de hábito regular de obediência às ordens do soberano visa fornecer uma tal explicação e que falha pelas razões já expostas. Creio que isso é secundário: ela serve, essencialmente, para caracterizar o soberano, distinguindo as ordens que são normas das que não o são.

Mas temos, aqui, efetivamente, uma objeção ao imperativismo: as ordens são efémeras enquanto as normas persistem. Esta não é uma objeção geral ao positivismo, como se poderia pensar, pois o construtivismo escapa à mesma. Em rigor, o construtivismo só escapa a essa objeção se for adotada uma certa noção de causalidade.

Há (pelo menos) três modos de entender como x causa y : 1) causa-se a existência de y , pelo que, cessando a causa, cessa a existência de y ; 2) causa-se o processo de aparecimento de y , pelo que, cessando a causa, cessa o processo de aparecimento mas não cessa a própria existência de y (inércia da existência); 3) causa-se a mudança de estado (de não-aparecimento para o de

aparecimento ou vice-versa) de y , pelo que, cessando a causa, cessa a mudança de estado mas não cessa o próprio estado (inércia do processo)²³⁸.

Um construtivista não escapa à objeção da efemeridade se adotar o entendimento 1): há um ato fundador f , que ocorre durante t , e o efeito do mesmo é a existência da norma n ; deixando de existir f , como em t_1 , deixa de existir n ; para que n subsista em t_1 , f tem de persistir em t_1 . Defendendo 2), não há qualquer problema: o ato fundador f pode ocorrer somente durante t e subsistir a norma n em t_1 ; o efeito de f é o processo de aparecimento de n , pelo que é este que não subsiste em t_1 ; o ato fundador não carece de continuar a ocorrer.

Ainda assim, ser-lhe-á mais conveniente defender 3), pois, de acordo com 2), qualquer imperfeição na feitura da norma ficará por resolver, o que não acontece em 3). Aqui, será mesmo preciso um novo ato que pare a produção normativa, pois esta subsiste mesmo quando já não há ato fundador (é automática). Porém, face à nossa experiência quotidiana da causalidade e, eventualmente, da causação de normas (admitindo que o construtivismo está certo), o entendimento 2) será o correto, pois 1) peca por escassez (causar-se-ia menos do que aquilo que realmente se causa) e 3) peca por excesso (causar-se-ia mais do que aquilo que realmente se causa).

É neste sentido que vai, por exemplo, Suarez: “for a law does not cease to exist because of the legislator’s death, nor because his successor dies (...); and therefore, it is not abolished by the mere passage of time” (Suarez, 1612, p. 419). Em suma: “it is manifestly incapable of lapsing through the disappearance of its efficient cause” (*idem*). Daí que retire a seguinte conclusão: “therefore, the only way in which a law can cease to exist is as the result of a change in the object to which it relates” (*idem*).

Portanto, admitamos que 2) é a hipótese correta e que, conseqüentemente, o

²³⁸ Adiante, aquando da análise e avaliação do nomologismo, desenvolver-se-ão estas conceções relativas ao objeto da causação.

construtivismo escapa à objeção da efemeridade. O mesmo não se poderá dizer do imperativismo: defende-se, aí, que a norma é a própria ordem, sendo que, cessando a ordem, cessa a norma, mas, para os imperativistas, a norma subsiste para lá do desaparecimento da ordem.

O imperativista poderá invocar, em sua defesa, a distinção entre existência ou vigência espacial e temporal da norma e âmbito espacial e temporal de aplicação da norma: uma norma pode existir numa determinada região durante um determinado período mas aplicar-se para além dessa região e/ou desse período de existência. Neste último caso, pode aplicar-se retroativamente e/ou ultrativamente.

Mas há uma assimetria: de acordo com a *ratio* imperativista, as ordens *podem* ser retroativas mas *têm de* ser ultrativas. Vejamos. Para que a teoria imperativista tenha sentido, as ordens têm de se aplicar a situações posteriores à sua emissão: caso contrário, com o fim da ordem, desapareceria o dever dirigido ao destinatário, que poderia não fazer o que lhe foi ordenado, sem com isso incumprir qualquer dever. Mas uma tal exigência não existe relativamente à retroatividade: aliás, as razões geralmente invocadas contra a aplicação retroativa das normas (não-defraudação de expectativas, previsibilidade e confiança nas relações, etc.) não perdem qualquer peso no contexto imperativista.

Ora, por que razão existe uma tal assimetria? Porquê dar especial relevância à ultratividade? Se a aplicação da norma vai para além do tempo da sua existência, não deveria ser contemplado tanto o passado quanto o futuro? Por que razão se tem necessariamente em consideração o que vem depois do seu desaparecimento e não o que vem antes do seu aparecimento?

Dir-se-á que, por natureza, uma norma só se aplica para o futuro. Invocar-se-á, a título exemplificativo, o artigo 12.º do atual código civil português, que determina que “a lei só dispõe para o futuro”: talvez ele revele uma faceta essencial da aplicabilidade das normas. Mas um tal preceito deve ter a seguinte

interpretação: uma norma só se aplica às situações constituídas a partir do momento em que a mesma passa a existir. Esse preceito existe para afastar a aplicação retroativa das normas. Com isto, não se está a defender a ultratividade: à partida, a norma também não se aplica a situações posteriores ao seu desaparecimento.

Aliás, por isso, um tal preceito consagra mesmo a convergência do âmbito de vigência de uma norma com o seu âmbito de aplicação: a norma aplica-se às situações constituídas durante a sua existência. Se há algo de essencial relativamente à aplicabilidade temporal das normas, será isso.

Portanto, face à “natureza das normas”, a ultratividade não possui especial relevância relativamente à retroatividade. Consequentemente, a justificação para ambas, a existir, será a mesma: salvo razões relacionadas com circunstâncias concretas, a justificação estará no princípio da igualdade, isto é, na exigência de que a mesma norma se aplique a todos os agentes e a todas as situações do mesmo tipo.

E, já agora, o que dizer relativamente ao âmbito espacial das ordens?

Primeiro, dir-se-á que as ordens não são universais mas as normas sim. Pelo menos, a localização das normas não será tão restrita quanto a das ordens. Como tal, as normas não são ordens. O imperativista responderá que as ordens, isto é, as normas, se aplicam para além da sua região de existência: uma coisa é a localização das normas e outra é o seu âmbito espacial de aplicação. Aliás, para que a teoria imperativista tenha sentido, as ordens têm de possuir um alcance que extravase o seu espaço de existência: o destinatário da ordem, nos casos normais, não ocupa o mesmo espaço do emissor da ordem, pelo que, caso a ordem/norma não se aplicasse para além do seu âmbito de existência espacial, ele não estaria vinculado a dever algum.

Aqui, chegamos ao cerne da questão: o que faz com que o âmbito de aplicação das ordens extravase o âmbito da sua existência, quer espacial, quer temporal? Há algum mecanismo ou dispositivo externo à ordem? Se sim, por

que razão haveria de existir tal (que não a de estender o âmbito de aplicação para além do âmbito de vigência)?

Creio que o imperativista pode simplesmente responder o seguinte: se a força “normativa” das ordens se encontra na efetiva influência do comportamento do destinatário, então, onde quer que a ordem tenha um tal efeito, a ordem, ou seja, a norma, estar-se-á a aplicar. Por “natureza”, a ordem visa produzir efeitos para além dela, como quem diz, visa aplicar-se para além do seu âmbito (região e período) de existência.

Ainda assim, “sobra” uma dificuldade para a réplica imperativista: o âmbito de aplicação das ordens está limitado à distância e à duração da força de influência das mesmas, enquanto o alcance das normas não parece ter limite; pelo menos, não parece ter esse limite. A norma que proíbe o homicídio, intuitivamente, parece aplicar-se a todo o espaço e a todo o tempo (ou, pelo menos, a grande parte do espaço em grande parte do tempo), sendo que o imperativo ‘Não mates!’ só pode ter repercussões numa região e num período limitados.

b) Ausência de generalidade a abstração

Mas há objeções mais decisivas. Atrás, afirmei que não é exequível dar ordens a *todos* os membros de uma comunidade e que Austin, para responder a esta acusação, defende que os imperativos emitidos pelo soberano (pelo legislador) têm caráter geral e abstrato. Ora, contra Austin e contra o imperativismo, argumenta-se que, precisamente, os imperativos são, por natureza, particulares e concretos: 1) o imperativismo não acomoda a distinção entre norma geral e norma particular (ou norma do agente) – todas as ordens dirigem-se a um agente específico – e 2) o imperativismo não

acomoda a distinção entre norma abstrata e norma concreta (ou norma do caso) – todas as ordens têm por conteúdo situações concretas²³⁹.

Uma norma geral é uma norma que se aplica a uma categoria ou classe de agentes: todos os indivíduos que partilham uma determinada característica “caem” sob o âmbito de aplicação da norma (a norma dirige-se a x). A frase ‘Todos devem ajudar quem precisa de auxílio’ diz respeito a uma norma geral. Uma norma particular é uma norma que se aplica a um ou mais indivíduos específicos: é a a e/ou a b , etc., que a norma se dirige. A frase ‘A Ana deve ajudar quem precisa de auxílio’ diz respeito a uma norma particular.

Uma tal distinção, dir-se-á, tem de se refletir ao nível dos imperativos: tem de haver imperativos com destinatários indeterminados (mas determináveis) assim como imperativos já dirigidos a agentes específicos. Porém, só há imperativos dirigidos a agentes específicos: não se consegue mandar fazer algo sem se mandar *alguém* fazer esse algo. Consequentemente, o imperativismo está errado.

A diferença determinante entre as normas particulares e os imperativos será, então, esta: enquanto as primeiras derivam de normas gerais, através de um processo de determinação dos destinatários (uma variável individual é substituída por uma constante individual), os segundos não. As normas aplicam-se a certos indivíduos em função das suas características (agentes com a oportunidade, objetiva e subjetiva, de realizar o estado de coisas devido). As ordens dirigem-se a certos indivíduos específicos, ponto.

Este facto evidenciará o que há de essencialmente errado no imperativismo: as normas não se confundem com a sua aplicação, sendo metafisicamente prévias a e independentes desta aplicação. A aplicação é um processo que

²³⁹ Se só existirem normas particulares e concretas, como defendem os particularistas (para usar terminologia corrente), não haverá qualquer problema. É de notar que, em muita da literatura em Ética (por exemplo, Dancy em *Ethics Without Principles*), é utilizado o termo ‘princípio’ para referir as normas gerais e abstratas.

envolve normas pré-existentes. Ora, para o imperativismo, não existe diferença entre norma e respetiva aplicação.

Hart, novamente, avança com esta objeção ao imperativismo:

“Vale a pena observar que embora os juristas, entre eles Austin incluído, falem por vezes das leis como sendo *dirigidas* a categorias de pessoas, isto é enganador ao sugerir um paralelo com uma situação de pessoas frente a frente, a qual efectivamente não existe e nem é o que está na mente dos que usam esta expressão. Ordenar às pessoas que façam coisas é uma forma de comunicação e efectivamente implica que nos ‘dirijamos’ a elas, isto é, que se atraia a atenção delas ou se tomem medidas para a atrair, mas fazer leis para as pessoas não implica tal. (...) Na falta de regras especiais em contrário, as leis são feitas validamente, mesmo se se deixar que os afectados descubram por si próprios quais as leis que foram feitas e quem é por elas afectado. (...) Se utilizarmos aqui a palavra ‘dirigidas’, podemos não só deixar de observar uma importante diferença entre a feitura de uma lei e o dar uma ordem frente a frente, mas também confundir as duas questões distintas: ‘A quem se aplica a lei?’ e ‘Para quem foi ela publicada?’” (Hart, 1961, p. 27)

Hare, em *The Language of Morals*, reconhece essa objeção:

“The reasons why proper universal sentences cannot be framed in the imperative mood are two. In the first place this mood is confined, with a few exceptions which are apparent only, to the future tense, whereas a proper universal sentence has to apply to all times, past, present, and future (e.g. ‘All mules are barren’ has to apply to all mules at all periods of the world's history if it is to be a proper universal; we have to be able to derive from it, in conjunction with ‘Joe was a mule’, the sentence ‘Joe was barren’). Secondly, the imperative mood occurs predominantly in the second person; there are some first person plural imperatives, and some third person imperatives in singular and plural; there is also a form ‘Let me...’ which serves as a first person singular imperative. But these

persons are of different form, in English, from the second person, and may be of a somewhat different logical character. More serious is the difficulty that there is no means of framing an imperative sentence beginning with 'one' or with the impersonal 'you': there is nothing in the imperative mood analogous to the indicative sentence 'One does not see many hansom cabs nowadays' or the value-judgement 'One ought not to tell lies.'" (Hare, 1952, p. 187)

O próprio considera ter encontrado o antídoto para esta deficiência dos imperativos: os imperativos (pelo menos alguns) são *universalizáveis*. Os imperativos podem ser universalizados de acordo com o seguinte método: a) pegamos numa frase universal (com a forma "Todos os *P* são *Q*"); 2) separamos o 'frástico' (o chamado 'conteúdo proposicional') do 'neustico' (o comprometimento do agente linguístico com esse conteúdo na sua relação com a realidade) dessa frase, ficando-se com "Todos os *P* a ser *Q*"; 3) se acrescentarmos o 'neustico' declarativo, ficamos com "Todos os *P* a ser *Q*, sim" (constata-se que todos os *P* são *Q*); 4) substituímos o 'neustico' declarativo pelo 'neustico' imperativo, ficando-se com "Todos os *P* a ser *Q*, por favor" (ordena-se que todos os *P* sejam *Q*); 5) por fim, diz, Hare, podemos substituir esta última frase por "Todos os *P* *devem* ser *Q*":

"If we take a proper universal indicative sentence 'All P's are Q' and split it into phrastic and neustic, 'All P's being Q, yes', and then substitute for the indicative neustic an imperative one 'All P's being Q, please', we may, instead of the latter sentence, write 'All P's *ought* to be Q'" (Hare, 1952, 12.5, pp. 190 e 191)

Penso que a universalização é conseguida à custa da perda da forma imperativa típica, o que me leva a questionar se o modo imperativo ainda se mantém, afinal. Para além disto, e relacionado com isso, as formas frásticas

apresentadas são bastantes estranhas, quiçá inexistentes de acordo com as regras gramaticais em vigor.

É certo que, de uma maneira informal, emitimos frases como ‘Toda a gente a doar rins para salvar vidas, já!’. Mas, apesar da aparência, creio estarem implícitos, naquela frase, destinatários específicos (mesmo que vários) numa situação concreta (mesmo que múltipla), pois o contexto em que é emitida é um contexto de discurso direto (só tem sentido que seja emitida num tal contexto).

Então e se, ao começar-se por chamar a atenção de uma classe de indivíduos, se estiver a seleccionar aqueles a quem, depois, será dirigida a ordem? Por exemplo: num primeiro momento, o locutor dirá ‘Para todos os x ’, chamando a atenção daqueles que preenchem a condição expressa por ‘ x ’, e, num segundo momento, emite a ordem ‘Façam/faz p !’. O resultado será ‘Todos os x , façam/faz p !’. Não há generalidade?

Não há a generalidade típica das normas. Nestas, não há qualquer cisão entre os dois momentos referidos: é num só “golpe” que as normas, aplicando-se a uma classe de indivíduos, se dirigem a indivíduos particulares. Veja-se que a ordem propriamente dita, depois de seleccionados os indivíduos em função de uma determinada característica, se desliga da generalidade: a subsunção deixa de ser relevante e, como tal, deixa de estar presente²⁴⁰.

De qualquer maneira, está a escapar o que é essencial. Em última instância, as normas não possuem destinatários: como afirmei atrás, elas, quando existem, existem antes e independentemente da sua aplicação. É esta anterioridade (metafísica) e independência que separa radicalmente a noção de ‘norma’ da noção de ‘imperativo’.

É por isso que podemos falar em ‘norma abstrata’, algo inconcebível para o imperativista. A norma abstrata é uma exigência sem destinatários pois, desde

²⁴⁰ Pode dizer-se que a generalidade foi usada como um meio, enquanto, na norma particular, é ainda o fim (término) da aplicação.

logo, é a norma cujo conteúdo se encontra desligado do que se passa em concreto na realidade. Quanto mais especificado for o conteúdo de um imperativo, mais inteligível é o mesmo. Se se tentar encontrar a versão abstrata dos imperativos, obter-se-á algo que nem remotamente se assemelhará a um imperativo.

Dito de outra maneira: os imperativos possuem, por inerência, conteúdo proposicional – o ‘*p*’ de ‘Faz *p*!’ –, enquanto as normas abstratas não. Nestas, o tipo de estado de coisas devido surge somente como, precisamente, tipo. Gramaticalmente, as normas abstratas são reveladas pelo uso de verbos no infinitivo. Nas frases referentes a normas particulares e nos imperativos, o que é devido/mandado fazer é, ele próprio, referido por uma frase.

Vamos considerar que o contentor normativo se deixa expressar por ‘O seguinte estado de coisas é obrigatório:...’. No caso das normas abstratas, basta ocupar ‘...’ com um verbo no infinitivo, por exemplo, ‘ajudar’: ‘O seguinte estado de coisas é obrigatório: ajudar’. No caso das normas concretas, ‘...’ tem de ser ocupado com uma frase: ‘O seguinte estado de coisas é obrigatório: o Luís ajuda a Tatiana’. O mesmo se passa com os imperativos, se bem que, nestes, o conteúdo proposicional se adequa à forma imperativa: ‘Luís, ajuda a Tatiana!’. Agora, de modo algum será inteligível um imperativo que contenha um verbo no infinitivo como seu conteúdo, como ‘Ajudar!’. Sem destinatários numa situação concreta, não é um imperativo.

c) Ausência de necessidade e violabilidade

Por fim, há uma objeção que considero ser a mais forte: a força típica das ordens simplesmente não corresponde à força típica da normatividade. Por um lado, a força das ordens fica *aquém* da força das normas, pois a força normativa é uma verdadeira força de necessidade – de *ter de ser* –, o que não

acontece com a força das ordens. Por outro lado, vai *além*, pois, em certas condições, as ordens são intrinsecamente eficazes, enquanto as normas não.

Poder-se-ia pensar que a característica da necessidade existe nas ordens, já que, se houver recetividade à ordem emitida, o estado de coisas ordenado passa a existir com a emissão da ordem. Mas esta não é a necessidade presente nas normas (a chamada ‘necessidade normativa’).

Primeiro, porque, embora o estado de coisas obrigatório seja necessário na qualidade de estado de coisas obrigatório (e não independentemente dessa qualidade), a necessidade do estado de coisas obrigatório não consiste numa relação entre a norma e esse estado de coisas.

As normas “pressionam” de um modo não causal: quando se cumpre o exigido por elas, não se pode dizer que este comportamento foi efeito da exigência normativa. Quando muito, foi efeito de certos estados mentais e estes, quando muito, foram efeito da existência de normas: mas foram-no da *existência* das normas, não da própria *normatividade*. Não há uma relação causal intrínseca entre exigência normativa e existência do estado de coisas devido.

Nisto se distingue a necessidade normativa da pressão psíquica externa que caracteriza as ordens. As ordens são emitidas para influenciar comportamentos, pelo que, mesmo que não exista, aí, uma relação causal forte como existe na coação (nomeadamente, na absoluta), há, ainda, condicionamento: se houver recetividade à ordem emitida, uma tal relação causal dar-se-á efetivamente²⁴¹.

Isto leva-nos a outra diferença face à força normativa, já apontada por Radbruch: a força das normas não depende da recetividade dos seus (eventuais) destinatários (de se deixarem afetar no sentido de cumprirem o

²⁴¹ Hare, claro, opõem-se a este entendimento, afirmando que as ordens oferecem razões, não criam pressões.

exigido), enquanto a força das ordens depende de tal²⁴². Como refere Radbruch, “(...) se o direito obrigasse apenas porque por trás dele se acha uma força capaz de o impor aos cidadãos, teríamos de concluir que ele deixaria de obrigar quando essa força não existisse” (Radbruch, 1932, p. 174).

Esta recetividade não se confunde com a aplicação das normas a agentes: pode defender-se que, por natureza, as normas são dirigidas a sujeitos sem, com isso, se defender que a força de obrigatoriedade consiste no deixar-se afetar pela própria exigência normativa. Aliás, pelo contrário: o sujeito, a deixar-se afetar pela força de obrigatoriedade, deixa-se afetar por algo que pré-existe a essa afetação. Por isso, a força das normas é intrínseca às mesmas, enquanto a força das ordens não o é.

Também se poderia pensar que a outra característica das normas, a violabilidade, existe nas ordens, já que a emissão da ordem não é suficiente para que haja obediência à mesma (para que exista o estado de coisas ordenado). Mas, se o destinatário da ordem for especialmente recetivo à mesma, a emissão da ordem é suficiente para que haja obediência à mesma. Portanto, nuns casos é, noutros não. Mas a existência de uma norma jamais é suficiente para que exista o estado de coisas exigido.

Isto relaciona-se com a independência da força normativa face à recetividade dos (eventuais) destinatários. Tal como a obrigatoriedade das normas não depende de os sujeitos se deixarem afetar ou não por elas, a violabilidade normativa também não depende de estados mentais (nem de capacidades mentais) dos mesmos. Tal como a necessidade, é uma característica intrínseca das normas.

²⁴² Em vez de uma simples relação na qual a ordem é causa e o comportamento daquele a quem se dirige a ordem é efeito, temos uma função: o *input* é ordem emitida, o *output* é o comportamento daquele a quem a mesma se dirige e a constante é a recetividade deste (a ordem é causa do comportamento em função da recetividade).

A violabilidade das normas não consiste em aquilo que é exigido não ser feito da norma nem, sequer, de os (eventuais) destinatários da exigência normativa serem livres. Podemos estar psicologicamente compelidos a cumprir normas e, ainda assim, estas serão violáveis. O livre-arbítrio constitui uma faculdade psicológica: é uma característica de agentes, não uma característica de normas. Aliás: só terão os agentes liberdade para violar normas se estas forem, de antemão, violáveis. Como refere Dilip Ninan em *Two Puzzles About Deontic Necessity*:

“As things stand, obligations frequently go unfulfilled. But even if everyone always did what they were supposed to do, this would be a remarkable contingent fact, not one guaranteed by the semantics of deontic modal operators. Neither *should p* nor *must p* implies *p*.¹ For this reason, the modal logic axiom schema $T [Op \rightarrow p]$ is not an axiom schema of deontic logic” (Ninan, 2005, p. 1)

A violabilidade normativa consiste noutra coisa: trata-se de aquilo que é exigido jamais se concretizar só por força da exigência normativa. Ora, nas ordens, mesmo quando há violabilidade, esta não é a violabilidade das normas: pode haver a capacidade para desobedecer a ordens mas uma tal suscetibilidade não é intrínseca às mesmas, pois depende das características mentais dos destinatários.

A necessidade e a violabilidade normativas são duas manifestações da mesma realidade; podemos mesmo dizer que são duas maneiras de falar da mesma coisa: a necessidade normativa é uma necessidade com violabilidade e a violabilidade normativa é uma violabilidade com necessidade. Já a necessidade e a violabilidade das ordens são aspetos conflitantes das ordens, estando em permanente tensão: nunca podemos ter uma acompanhada da outra. Também por esta razão, as normas não são ordens.

Capítulo 6

A teoria dos comandos divinos

1. Caracterização

Uma variante da teoria dos comandos é a teoria dos comandos divinos (ou imperativismo teológico). De acordo com esta, as normas reduzem-se a mandamentos ou ordens que têm por emissor um (o) deus. Dado que se trata de uma teoria imperativista, distingue-se do construtivismo teológico: a divindade não está a criar as verdades normativas, a constituir o mundo normativo, mas está a intervir no mundo através da emissão de ordens, havendo identidade entre estas e as normas. A teoria dos comandos divinos também se distingue do mentalismo teológico: as normas são imperativos, isto é, atos de linguagem, que, embora se relacionem com entes mentais, não se confundem com os mesmos (nem sequer os expressam).

A teoria dos comandos divinos, tal como todas as teorias reducionistas de cariz teológico, visa “conferir” uma “força” especial a certos comandos, os divinos, “força”, esta, supostamente suficiente para justificar o caráter normativo desses mesmos comandos. No máximo, consegue “salvar” o imperativismo, pois a natureza transcendente da divindade garante que os comandos divinos não são comandos quaisquer. No mínimo, a ser correta, resolve o problema de só as ordens do soberano serem normas: é a divindade um tal soberano.

Mas é precisamente esta transcendência que “mina” a teoria dos comandos divinos e as teorias teológicas afins. Se estamos a falar de um ente transcendente, o que quer que isto signifique, já não estamos a falar de uma vulgar vontade ou de uma vulgar intervenção no mundo. Por isso, muito dificilmente ainda estaremos a falar de teorias positivistas. Aliás, a doutrina da

lei natural historicamente tida por paradigmática até é teológica: a lei positiva é a lei humana e a lei natural é a lei divina²⁴³.

Assim, os defensores de um tal tipo de teoria encontram-se perante o seguinte dilema: se a lei divina for (a) lei natural, isto é, se houver qualquer coisa de muito especial na vontade divina que a diferencia da vontade humana, então a tese defendida não é verdadeiramente imperativista (ou construtivista; ou mentalista); se a lei divina for verdadeiramente lei positiva, isto é, se se anular a dita “transcendência”, então todas as objeções efetuadas à teoria dos comandos são aplicáveis.

Ou, por definição, a lei divina é (a) lei natural, ou, por definição também, a lei divina é lei positiva. Como pode fazer sentido defender que, por definição, a lei divina é (a) lei natural? Defendendo-se o seguinte: se a obrigatoriedade deriva naturalmente da bondade e se a divindade é a bondade, então a obrigatoriedade deriva naturalmente da divindade. Mas, com este entendimento das normas, vem uma consequência: não se pode dizer verdadeiramente que elas são produto de uma pessoa, dotada de vontade tal como a entendemos. Já se estamos perante um ente dotado de uma faculdade volitiva ortodoxa, nada há de natural no que ela produz. Da mesma maneira, os seus comandos, a constituírem lei, constituem lei positiva; se são normas, então são normas artificiais. E, conseqüentemente, uma tal teoria dos comandos divinos encontra-se vulnerável a todas as objeções gerais efetuadas à teoria dos comandos.

²⁴³ A referência é o sistema de Tomás de Aquino, contido na *Súmula Teológica*. Porém, este até é um pouco mais complexo: tanto a lei humana como a lei divina são subdivididas em lei positiva e lei natural – a lei humana positiva é a lei civil (que visa tornar eficaz a lei natural) e a lei humana natural é a lei natural em sentido estrito (a participação da razão humana na lei divina); a lei divina positiva é composta pelos antigo e novo testamentos (que visam tornar eficaz a lei eterna) e a lei divina natural é a lei eterna (a que resulta da razão divina). Tomás de Aquino não identifica, deste modo, a dicotomia lei positiva/lei natural com a dicotomia lei humana/lei divina.

Antes de continuar, gostaria de notar que falei propositadamente em ‘deus’ e não em ‘Deus’. Porquê? Porque o termo começado com a letra maiúscula constitui um nome próprio e, de acordo com a tradição que vem pelo menos desde Stuart Mill, os nomes próprios (genuínos) não possuem significado (só possuem denotação, não conotação): eles referem diretamente um indivíduo (isto é, independentemente de uma qualquer descrição associada ao mesmo): tal como não tem sentido perguntar pelo significado de ‘Sócrates’ ou de ‘Descartes’, também não tem sentido perguntar pelo significado de ‘Deus’²⁴⁴.

Assim, há que distinguir ‘deus’, que constitui um substituto linguístico de uma expressão descritiva (para efeitos de economia de palavras na comunicação e, já agora, no pensamento), do nome dado ao indivíduo (a haver só um) que preenche a descrição, ‘Deus’. O termo ‘deus’ “herda” a referência da expressão que substitui enquanto o termo ‘Deus’ refere por si (autonomamente) o que refere²⁴⁵. O termo ‘deus’ não é, portanto, verdadeiramente um nome próprio, embora possa parecer²⁴⁶.

²⁴⁴ Kripke, em *Naming and Necessity*, apresentou uma série de argumentos a favor deste entendimento. Desde logo, podemos perfeitamente usar com eficácia comunicativa um nome próprio para referir um indivíduo sem lhe associar qualquer descrição. A essência da argumentação kripkeana é, julgo, esta: ao usarmos uma expressão descritiva para designar um indivíduo, não estamos a referir o que é intrínseco à individualidade (ao indivíduo *qua* indivíduo, independente das suas características), pelo que, para que essa referência do que é intrínseco à individualidade se dê, podemos (e devemos) dispensar uma tal descrição.

²⁴⁵ O que disse relativamente a ‘deus’ é aplicável aos termos da mesma família, como ‘divindade’ e ‘divino’ (se o indivíduo *a* é divino, então ele possui divindade e é um deus). Daí que, ao longo do texto, me vá socorrer indiferentemente de qualquer um desses termos, sem preocupação de precisar as diferenças.

²⁴⁶ Quanto a este aspeto, os descritivistas (como Frege e Russell) têm, no meu entender, razão: embora nem todos os nomes próprios o sejam apenas aparentemente (como esses autores, nomeadamente Frege, defenderam; para Russell, há os genuínos nomes próprios, que são indexicais), alguns são-no efetivamente. O problema reside na generalização: Frege, por exemplo, estendeu a todos os nomes próprios o que percebeu passar-se com ‘Véspero’

Aliás, podem ser dados diferentes nomes ao indivíduo em questão, como ‘Alá’ ou ‘Jeová’, sem que varie a expressão descritiva associada a ‘deus’ (supondo que este termo não é ambíguo). Por isso, podemos dizer que o indivíduo a quem os muçulmanos chamam ‘Alá’ não se chama, para eles, ‘Deus’ mas é (o) deus.

Pode alegar-se que há uma relação muito próxima entre esses nomes e ‘deus’: em última instância, em qualquer um dos três casos, ‘Deus’, ‘Alá’ e ‘Jeová’, tais nomes foram dados por intermédio da expressão descritiva significada por ‘deus’. Mas isso não faz com que a relação entre ‘Deus’ e uma tal expressão seja idêntica à relação entre ‘deus’ e essa expressão: no primeiro caso, a expressão fixa a referência de ‘Deus’ (pois permite selecionar o indivíduo em questão), enquanto, no segundo caso, “transmite-a” a ‘deus’ (não se forma uma nova referência). Quando muito, para fixar a referência de nomes como ‘Deus’, ‘Alá’ ou ‘Jeová’, a expressão descritiva foi usada como se se tratasse de um nome próprio (a pragmática linguística permite estes “desvios”)²⁴⁷.

e ‘Fósforo’, que, realmente, estão em vez das expressões descritivas ‘a estrela da tarde’ e ‘a estrela da tarde’, respetivamente (que, por sua vez, já constituem abreviaturas de expressões descritivas mais extensas). Mas, por exemplo, isso não é verdade, desde logo, relativamente ao nome ‘Vénus’.

²⁴⁷ Recuperando algo que já foi dito na Parte 1, podemos dizer que, usando terminologia de Kripke, há que distinguir a referência semântica da referência do falante ou, de acordo com Keith Donnellan em *Reference and Definite Descriptions*, estará a ser dado um uso referencial à expressão descritiva, quando, usualmente, o seu uso é atributivo. Eu diria, seguindo Strawson em *On Referring* (artigo de resposta ao *On Denoting* de Russell) e reafirmado por Ricoeur em *Teoria da Interpretação*, que a linguagem só possui referência em ato quando é usada (só na prática linguística há referência); até lá, só a possui em potência. Como diz Ricoeur, “o facto decisivo, aqui, é que a linguagem só tem uma referência quando se usa” (Ricoeur, *Teoria da Interpretação*, p. 31), pois “nenhuma característica interna, independentemente do uso de uma frase, constitui um critério fidedigno da denotação”

É possível que, no caso de ‘Deus’, se tenha ido mais longe e se tenha “convertido” o substituto da expressão descritiva, ‘deus’, num nome próprio genuíno (sendo que o converso também pode ter acontecido). Mas isso não faz com que ‘Deus’ se refira a uma descrição, tal como, por exemplo, ‘O Melhor Bolo de Chocolate do Mundo’ não se refere ao melhor bolo de chocolate do mundo (aliás, já nem se refere a um bolo mas a uma marca)²⁴⁸.

Portanto, refiro-me a deus, ou seja, àquilo que satisfazer a descrição conectada a esse termo, e não a Deus, indivíduo com um tal nome e que é o único a satisfazer a descrição em questão. Isso também me permite evitar falar num deus único, deixando em aberto a possibilidade de vários indivíduos satisfazerem uma tal descrição.

2. Duas noções de divindade

2.1. Monismo e dualismo teológicos

2.1.1. Paradoxos

a) Lei positiva e lei natural

A teoria dos comandos divinos, tal como as restantes teorias do mesmo tipo, aproveita-se de uma confusão concetual enraizada na tradição,

(Ricoeur, 1976, p. 32). Portanto, os utentes possuem liberdade para usar a linguagem com outra referência em ato que não aquela que possui em potência.

²⁴⁸ Em *Naming and Necessity*, Kripke recupera o exemplo dado por Mill, o da localidade inglesa de Dartmouth, que se situa na foz do rio Dart: provavelmente, a localidade adquiriu o seu nome por via de uma expressão descritiva mas o nome refere a localidade independentemente do recurso a essa expressão descritiva (mesmo que o rio mudasse de curso, ‘Dartmouth’ continuaria a designar essa localidade: qualquer falante pode referi-la sem a necessidade de usar a propriedade de estar situado na foz do rio Dart).

relativamente à noção de ‘divindade’, para “poder passar” por ordens de um tipo especial e, como tal, como os genuínos candidatos a norma as que provêm de um (o) deus.

O que é que, então, se entende por ‘deus’? Que significado tem uma tal palavra na tradição? Creio que a noção ocidental de ‘divindade’ pode ser resumida na seguinte passagem da *Teodiceia* de Leibniz: “(...) and this intelligent cause ought to be infinite in all ways, and absolutely perfect in power, in wisdom and in goodness (...)” (Leibniz, 1710, p. 130). Nomeadamente, há que atender a dois traços característicos da divindade no pensamento ocidental: a divindade é a causa de tudo o que existe e é sumamente boa.

Mas estes dois traços tornam a definição de ‘divindade’ presente na citação de Leibniz paradoxal: aí, juntam-se caracteres que, em grande parte, são inconciliáveis. Não se trata de uma das características usualmente apontadas à divindade ser, ela mesma isoladamente, paradoxal, como se diz ser, por exemplo, a onnipotência. Neste caso, alega-se que, por um lado, ser deus implica poder fazer tudo, sem limites, mas que, por outro lado, é impossível, por exemplo, a divindade fazer-se desaparecer a si mesma, já que existe necessariamente²⁴⁹. Trata-se de a coexistência das diferentes características ser problemática (facto já notado, por exemplo, por Anthony Kenny em *The God of the Philosophers*²⁵⁰). Nomeadamente, há uma tensão entre o facto de a divindade ser uma pessoa, com vontade e capacidade de causar, e o facto de a sua natureza se encontrar intrinsecamente ligada aos valores (à bondade).

Há várias manifestações dessa tensão. A primeira encontra-se, precisamente, associada à teoria dos comandos divinos: as normas são independentes da

²⁴⁹ Uma saída usual consiste em restringir a noção de onnipotência a tudo aquilo que é possível: deus é capaz de fazer tudo o que é possível (a sua capacidade coincide com a possibilidade objetiva), enquanto nem tudo o que é possível nós conseguimos fazer.

²⁵⁰ “(...) the concept of god propounded by scholastic theologians and rationalist philosophers is an incoherent one” (Kenny, 1979, p. 121).

vontade divina mas também não o são. Podemos reformular a tensão noutros termos: tem sentido dizer que a lei divina é lei positiva mas também tem sentido dizer que é lei natural. Isto permite reduzir as normas a ordens mas sem as reduzir a ordens “comuns”, dando-lhes uma “fragância” de transcendência que, supostamente, justifica a redução. Mas o vício não pode ser convertido em virtude.

Se perspetivarmos a natureza divina (dada a noção apresentada de ‘divindade’) pelo lado da sua pessoalidade – a divindade é uma pessoa, com vontade e capacidade de causar –, a teoria dos comandos divinos efetua uma redução das normas a volições e intervenções causais. Porque a divindade, nesta perspetiva, é dotada de uma faculdade volitiva/ativa ortodoxa, a lei divina é lei positiva, tal como a lei humana.

Perspetivemos a natureza divina, agora, pelo lado da sua relação intrínseca com os valores (com a bondade). Pressuponhamos que a tese da vinculação – uma norma só é válida (só existe) se o seu conteúdo constituir um estado de coisas bom – está certa. E pressuponhamos, igualmente, que basta o estado de coisas devido ser bom para a norma ser válida (existir). Como a bondade pertence à natureza divina e como a normatividade se encontra naturalmente ligada à bondade, então a normatividade encontra-se naturalmente ligada à natureza divina. Nesta perspetiva, as normas são autónomas da vontade divina. Esta ligação natural entre normatividade e divindade vai ao encontro da tese de acordo com a qual a lei divina é lei natural.

b) O problema do ‘problema do mal’

Outra manifestação da tensão apontada reside no chamado ‘problema do mal’, usualmente apontado como um argumento contra a existência de divindades. O argumento é este: existe algum mal no mundo; logo, não existe indivíduo divino algum. Imediatamente, poder-se-á questionar a validade deste

argumento: por que razão a conclusão se segue da premissa? Que relação há entre as duas que permita um tal “salto” inferencial? Por que razão será verdade que a existência de algum mal implica a inexistência de algum deus?

Vejam os. Para se inferir validamente que não existe indivíduo divino algum a partir da existência de algum mal, tem de ser verdade que a existência de pelo menos um indivíduo divino é condição causal suficiente da inexistência de algum mal (basta haver deus para não haver mal). Mas por que razão isso será verdade? Dito de outro modo: se o argumento for ‘se existe pelo menos um indivíduo divino, então não há mal algum no mundo; existe algum mal no mundo; logo, não existe indivíduo divino algum’, então ele é válido (*modus tollens*) mas a verdade da primeira premissa é discutível: por que razão existência de algum deus garante a inexistência de algum mal²⁵¹?

Se perspetivarmos a divindade pelo lado da pessoalidade e, como tal, da sua capacidade causal, não temos qualquer informação que nos permita afirmar que a divindade intervém no mundo para assegurar o bem (isto é, a existência de todos os estados de coisas bons): na sua natureza não vem incluída a noção de bem. Mesmo que tenha capacidade causal ilimitada (omnipotência), de tal não se segue analiticamente que o bem está assegurado.

O ponto é este: mesmo que a condicional ‘se existe pelo menos um indivíduo divino, então não existe algum mal’ seja verdadeira, ela não é “analiticamente verdadeira”. Aplica-se, com as devidas alterações, o que disse McTaggart: “pode o universo ter como *resultado* o produzir o bem, no todo ou pela maior parte, sem que haja nele o *desígnio* ou *finalidade* de o fazer” (McTaggart, 1934, p. 54). Porém, assim, toda a força do argumento do mal

²⁵¹ O que se fez foi deslocar a regra de dedução para o conjunto das premissas. Tudo o que se possa dizer acerca da validade ou invalidade do argumento inicial é deslocado para a verdade ou falsidade da proposição ‘se existe algum indivíduo divino, então não existe mal algum no mundo’. Por isso, mesmo que o novo argumento tenha uma forma válida, não se pode demonstrar a verdade da conclusão se aquela proposição for problemática.

desaparece, pois ela funda-se nesse carácter analítico da relação entre existência de divindades e inexistência de mal.

Mas suponhamos que a divindade, mesmo nessa perspectiva, sabe totalmente o que é bom e até faz o que sabe ser bom. Ainda assim, surge a réplica tradicional da existência de livre-arbítrio nas criaturas: a existência de pelo menos um indivíduo divino não é condição causal *suficiente* da inexistência de algum mal porque há outras vontades a ter em conta na realização do bem. Pode a divindade fazer tudo o que está ao seu alcance para que exista o bem e, ainda assim, existir algum mal, feito pelas criaturas.

Aqui, temos duas hipóteses: i) ou se diz que o livre-arbítrio consiste numa capacidade natural cuja supressão constitui uma impossibilidade; ii) ou se diz que se trata de uma atribuição por parte da própria divindade. Em i), a divindade simplesmente nada pode fazer para evitar o mal caso as criaturas decidam realizá-lo. Em ii), a divindade pode evitar indiretamente o mal não atribuindo livre-arbítrio; se o atribui, está a considerar que isso é melhor do que não o atribuir (seguindo Leibniz, podemos afirmar que os mundos com livre-arbítrio são os melhores dos mundos possíveis)²⁵². Mas, a ser assim, embora *prima facie* exista algum mal, todas as coisas consideradas, não há mal algum. Se, em i), a condicional ‘se existe algum deus, então não existe mal algum’ é falsificada, mostrando-se a possibilidade de existir algum deus e existir, também, algum mal, em ii) é a proposição ‘existe algum mal no mundo’ que é falsificada.

De qualquer maneira, mesmo que exista algum mal e este se deva à ausência de divindades, essa existência não decorrerá naturalmente ou automaticamente da inexistência do indivíduo divino, pois este, mesmo que exista, tem de intervir causalmente para que não exista mal algum. Como quem diz: não

²⁵² Esta é a posição adotada por Agostinho de Hipona em *O Livre Arbítrio* (nomeadamente, nos Capítulos I – ‘O livre arbítrio vem de Deus’ – e XVIII – ‘O livre arbítrio é um bem’ – do Livro Segundo).

poderá ser apenas a partir do significado de ‘deus’ que se poderá inferir a inexistência de divindade alguma a partir da existência de algum mal no mundo.

Mas acontece que, se perspetivarmos a divindade pelo lado da sua ligação intrínseca aos valores (à bondade), o argumento inicial é válido – a condicional ‘se existe pelo menos um indivíduo divino, então não existe algum mal’ é analiticamente verdadeira – e temos, mesmo, uma demonstração da inexistência de divindades. Porquê? Porque, ao existir um ente cuja natureza é a bondade, existe, com ele, a própria bondade (tudo o que é bom). Nesta perspetiva, dada a natureza divina, a existência de um indivíduo divino é incompatível com a existência de algum mal. Ora, se, afinal, existe algum mal, então, temos de inferir, não existe um tal indivíduo.

Novamente, aplica-se, com as devidas alterações, o que diz McTaggart: “a concepção de que o desígnio do universo é tão-só produzir o bem aparece contrariada pelo facto de que o mal existe” (*idem*, p. 54)²⁵³. Ou, recorrendo às

²⁵³ Também aqui se pode negar que o mal exista mesmo. O contra-argumento da ausência de autonomia metafísica (o mal é, apenas, a privação do bem, não sendo coisa alguma por si próprio) só serve para o chamado ‘mal metafísico’ (ontológico). E o contra-argumento da regionalidade (o mal só existe a um nível regional, não tomado todo o universo: quanto mais nos aproximamos da perspetiva universal, mais nos apercebemos da inexistência do mal) tende a desvalorizar os acontecimentos particulares: um homicídio não é menos mau só por termos em conta tudo o que acontece no universo, por maior e melhor que seja (com as devidas alterações, o mesmo pode ser dito se, em vez da totalidade do espaço, o contra-argumento se centrar na totalidade do tempo).

Um contra-argumento mais prometededor é o da relatividade do mal: um estado de coisas mau é, necessariamente, também, um estado de coisas bom (já o converso poderá não ser verdade). Mas imagine-se o seguinte caso: uma mulher grávida está a dar à luz e, ou se salva a mãe, ou se salva o filho. Qualquer uma das hipóteses é má, embora também seja boa. Mas uma delas será, à partida, a pior e a outra a melhor. Se a pior for a que se efetiva, existirá um mundo com mais mal do que aquele que existiria se fosse a melhor hipótese a efetivar-

palavras de Maria Fernanda Palma:

“A aceitação de uma ordem natural das coisas tem, aliás, dificuldade em integrar a desordem e a negatividade que é o mal e, por conseguinte, em suportar uma lógica de liberdade e responsabilidade. A própria existência de um Deus infinitamente bom e onipotente é dificilmente compatível com o mal e, por isso, com as ideias de liberdade e responsabilidade” (Palma, 2015, p. 85)

Assim, na perspectiva da pessoalidade e da capacidade causal, o argumento do mal não é analiticamente válido e, como tal, não se consegue demonstrar (analiticamente) que não existem divindades a partir da (eventual) existência de mal no mundo, e, na perspectiva da ligação intrínseca aos valores (à bondade), o argumento do mal é analiticamente válido e consegue-se efetuar uma tal demonstração. Este paradoxo, o paradoxo do problema do mal, revela um paradoxo de fundo, existente na própria noção de divindade: ele surge do facto de se unir, na mesma noção, caracteres inconciliáveis.

Relacionado com o paradoxo do problema do mal encontra-se outro paradoxo. O argumento do mal pressupõe que é verdade que a existência de pelo menos um deus basta para a inexistência de mal algum. Assim, se existir algum deus, então todos os estados de coisas existentes (todos os factos) são bons. Como tal, para que um estado de coisas exista (constitua um facto), ele tem de ser bom. Desta maneira, assumindo a existência de divindades, poder-se-á inferir a bondade a partir de facticidade (se é um facto, então é bom). Perguntar-se-á: isso não constitui um “salto mortal” (nos termos já vistos na

se (mantendo-se tudo o resto igual). Dificilmente se poderá negar que exista mal, neste caso.

Parte 1)? Como é que da existência de um determinado estado de coisas se infere que o mesmo é bom²⁵⁴?

Se perspetivarmos a divindade pelo lado da pessoalidade e, como tal, da sua capacidade causal, trata-se de um “salto mortal”. Logo à partida, não se argui que há uma relação analítica entre a existência de algum deus e a inexistência de algum mal: é conceptualmente possível que exista um deus e que também exista algum estado de coisas mau. Portanto, não se pode inferir bondade de facticidade (assumindo a existência de alguma divindade).

Já se perspetivarmos a divindade pelo lado da sua ligação intrínseca aos valores (à bondade), não há um “salto mortal”. A certeza no “salto” encontra-se na própria ideia de existência do indivíduo divino. Como disse atrás, nesta perspetiva, ao existir um ente cuja natureza é a bondade, existe, com ele, a própria bondade (tudo o que é bom). Ora, com isto já se está a dizer que qualquer estado de coisas existente (qualquer facto) é bom: dizer que existe a divindade é o mesmo que dizer que só existe o que é bom.

c) Razão e fé

²⁵⁴ Lembrando, este “salto mortal” não constitui a violação daquilo que Hare designou, em *Freedom and Reason*, de ‘lei de Hume’, referindo-se à famosa passagem do Livro III (Secção 1 da Parte 1) do *Tratado da Natureza Humana*. De acordo com a lei de Hume, não se pode concluir, de qualquer proposição, que p é devido, simplesmente porque ‘ p é devido’ não constitui uma fórmula proposicional (isto é: ‘respeitar as pessoas é devido’, por exemplo, não constitui uma proposição, suscetível de verdade e falsidade). Hume condenou a derivação de conclusões normativas por considerar que, simplesmente, não pode haver conclusões normativas (pois, para isso, teriam de poder ser verdadeiras e não há verdade nem falsidade no domínio normativo): não há raciocínios normativos. No “salto mortal” de que se fala agora, está a dizer-se que não se pode concluir, a partir de p , que p é devido, por falta de nexos lógicos entre premissa e conclusão. Aceita-se que podem existir conclusões normativas mas que estas não derivam validamente de premissas que contenham o próprio estado de coisas devido: este não constitui um raciocínio normativo válido.

A terceira manifestação da tensão presente no interior da noção ocidental de ‘deus’ relaciona-se com o acesso cognitivo à divindade: consubstancia-se na tensão entre razão e fé.

Evidencialismo e fideísmo constituem duas teses antagónicas em sede de epistemologia da crença em divindades. De acordo com o evidencialismo, uma crença em divindades só é legítima (vou chamar-lhe assim) se estiver justificada por factos ou argumentos. De acordo com o fideísmo, uma crença em divindades é legítima mesmo quando não está justificada por factos ou argumentos. O terceiro paradoxo que quero apresentar é este: ambas as teses estão certas.

No contexto epistémico, ‘justificação’ tem o mesmo significado que a expressão mais tradicional ‘critério de verdade’: trata-se do fator que garante a correspondência do que está na mente com a realidade. Para os evidencialistas, as crenças em divindades estão tão sujeitas a critérios de verdade como, por exemplo, as crenças científicas. Assim, fará todo o sentido apresentar argumentos a favor ou contra a existência de (algum) deus. Para os fideístas, não tem sentido entrar numa discussão fática ou argumentativa relativa à existência de (algum) deus, pois isso é objeto de fé: isto é, não tem sentido sujeitar a fé a critérios de verdade.

Como se observa, por ‘fé’ está a entender-se ‘a crença injustificável’: mais do que não estando justificada em ato, os fideístas defendem que a crença em divindades é insuscetível de justificação. Esta definição tem sido a definição *standart*. Recentemente, encontramos-la a ser dada, por exemplo, por Alex Rosenberg em *Is Faith in God Reasonable? Debate: Alex Rosenberg vs. William Lane Craig* – “by definition, faith is belief in the absence of evidence” – e por Steven Pinker em *Less Faith, More Reason* – “believing something without good reasons to do so”.

Ainda assim, não creio que isso seja suficiente para caracterizar a fé de que falam os fideístas. É que sempre se pode dizer que uma determinada crença não é suscetível de justificação, não por não estar sujeita a critérios de verdade, mas por inexistência do objeto da crença. É, aliás, esta a posição de Rosenberg: crenças como a de que Deus (algum deus) existe não são suportadas por razões porque não há razões possíveis para suportar tais crenças.

Porém, para os fideístas, a insusceptibilidade de justificação da crença em divindades nada tem que ver com a existência ou não de objeto; aliás, falar em existência ou não de objeto como um fator relevante já é “entrar no jogo” do evidencialismo (como alerta D. Z. Phillips, um neo-wittgensteiniano, por exemplo, em *Faith, Skepticism and Religious Understanding*). A perspectiva fideísta é radicalmente diferente: há algo de constitucional na fé que a faz dispensar factos ou argumentos. Por isso, em rigor, não é que não seja *possível* justificar a crença em divindades: não é *necessário* justificar a crença em divindades. O fideísmo traça uma clara (e clássica) distinção entre as verdades da razão e as verdades da fé.

Citando D. Z. Phillips em *Religion Without Explanation*, “to ask whether God exists is not to ask a theoretical question”. E continua: “this is why philosophy cannot answer the question ‘Does God exist?’ with either an affirmative or a negative reply. (...) ‘There is a God’, though it appears to be in the indicative mood, is an expression of faith” (Phillips, 1976, 181).

É de lembrar que a filosofia contemporânea, nomeadamente, a mais próxima da tradição anglo-saxónica, considera que a crença constitui um ente mental de carácter cognitivo: se há algum ente mental avaliável em termos de verdadeiro e falso (correspondência e não-correspondência com a realidade), esse ente é a crença. Porém, a fé não tem sequer qualquer “expectativa” de efectivamente se tornar conhecimento da realidade, pelo que não carece de

confirmação ou suporte probatório nem aceita refutação ou falsificação pelos factos. Não obstante, a fé é um tipo de crença.

Daí que prefira inserir a fé no leque, não das crenças injustificadas/injustificáveis, mas, indo mais longe ainda, das crenças desacompanhadas de um juízo²⁵⁵. A fé, nomeadamente, a fé na existência de divindades, constitui uma crença desacompanhada de juízo e é-o constitucionalmente, isto é, não depende das circunstâncias epistémicas em que se é colocado. Uma coisa é produzir o juízo ‘Deus existe’, sendo este apto a referir uma eventual existência de Deus (mesmo que falhe nessa referência). Outra coisa é ter a atitude psicológica de referir uma tal existência. Neste último caso, temos, somente, uma “intenção” de referir, uma crença²⁵⁶.

A fé, nomeadamente, a fé em Deus (em qualquer deus), constituirá um caso particular de crer sem saber. Ora, para os fideístas, a crença na existência de uma divindade não é acompanhada de um juízo avaliável em termos de verdadeiro ou falso (de um estado mental cognitivo que se refira à realidade).

²⁵⁵ Recordando, a distinção entre juízo (saber) e crença (crer) implica a distinção entre *causa* do conteúdo cognitivo e *razão* para a convicção de verdade. Pode existir um desfasamento: por exemplo, o testemunho providenciado por uma autoridade epistémica pode constituir uma boa razão para acreditarmos que *p* é verdadeira (é racional acreditar numa tal testemunha) sem constituir uma garantia da verdade de *p* (não há umnexo intrínseco entre o testemunho e a verdade de *p*). Como diz Jorge Coutinho em *Filosofia do Conhecimento*, “não é possível alguém comunicar a alguém a verdade como verdade, isto é, fazer-lhe *saber* que essa coisa é verdade”; porém, o comunicador “dispõe da capacidade de o fazer *crer*” (Coutinho, 2003, p. 155 e 156). Particularmente, “um professor, p. ex., ensina coisas aos alunos; mas a verdade daquilo que ele ensina terão de ser eles mesmos a aprendê-la, a partir dela mesma”, pois, caso contrário, apenas “fazem fé no professor-comunicador, fundados na sua autoridade epistémica” (p. 156 e 157).

²⁵⁶ Daniel Howard-Snyder, em *Does Faith Entail Belief?*, nega que a fé seja, sequer, uma crença. Mas fá-lo porque considera que as crenças têm, por natureza, conteúdo cognitivo: no fundo, está a negar que a fé constitua um tipo de juízo. Concebendo crenças sem conteúdo cognitivo, não haverá obstáculo a reduzir a fé a uma crença.

Não constitui um estado cognitivo mas apenas uma atitude de confiança, mais próxima dos estados volitivos (como já notara Tomás de Aquino). Por isso, uma tal crença dispensa comprovação (e rejeita falsificação), pois, para o crente, a fé basta-se a si mesma.

Tendo isto em consideração e perspetivando a divindade pelo lado da sua pessoalidade e capacidade causal, o evidencialismo tem razão. Se estamos a falar de um objeto do mundo e de uma característica que pode ser observada no mundo, então não há razão alguma para se defender que a crença num tal indivíduo não é suscetível de ser acompanhada por um juízo. Nesta perspetiva, a crença na existência de divindades não constitui uma atitude de fé: pode e deve encontrar-se associada a um estado mental avaliável em termos de verdade e falsidade (correspondência ou não com a realidade).

Mas, perspetivando a divindade pelo lado da sua ligação intrínseca aos valores (à bondade), o fideísmo tem razão. Concebe-se um deus pelo sentimento e acredita-se que existe da mesma maneira que se acredita que “as coisas vão correr bem”. Não se trata de um juízo: trata-se de uma atitude que nos faz continuar otimistas perante a vida; e, por isso, tal crença é uma crença insuscetível de ser abalada por factos ou argumentos (é uma crença à prova de tudo). Como tanto enfatizou Kierkegaard ao longo da sua obra e, mais recentemente, D. Z. Phillips, para os crentes em algum deus, a sua existência não é uma questão de facto objetiva mas é, antes, uma questão existencial, relacionada com o modo como encaram a (as dificuldades da) vida.

2.1.2. O deus-valor

a) A bondade como indivíduo

Para solucionar os paradoxos ou as tensões apresentadas e ir ao encontro de ambas as partes em disputa, proponho a seguinte tese: há duas noções

fundamentais de ‘divindade’ a “circular no mercado”, a divindade dos filósofos, o deus-causa, e a divindade dos religiosos, o deus-valor²⁵⁷. Na cultura ocidental contemporânea, as duas noções possuem duas fontes bem determinadas, que são, precisamente, as duas grandes fontes da cultura ocidental contemporânea: a noção filosófica foi herdada da cultura greco-romana; a noção religiosa foi herdada da cultura judaico-cristã. Na cultura ocidental contemporânea, deu-se um cruzamento destas duas noções, confundindo-se caracteres que, em grande parte, são inconciliáveis²⁵⁸.

Porque há duas noções de ‘divindade’, a teoria dos comandos divinos não pode ficar com “o melhor dos dois mundos”, a saber, reduzir as normas a comandos enquanto escapa às objeções feitas à teoria dos comandos. Como tal, o seu defensor tem de optar, deparando-se com um dilema: ou reduz as normas a comandos, ficando vulnerável às objeções à teoria dos comandos; ou escapa a essas objeções com o custo de não reduzir as normas a comandos.

É desta distinção entre a divindade dos filósofos e a divindade dos religiosos que trata a conhecida passagem dos *Pensamentos* de Pascal:

“O Deus dos cristãos não consiste num Deus simplesmente autor das verdades geométricas e da ordem dos elementos; é a parte dos pagãos e dos epicuristas. Não consiste simplesmente num Deus que exerce a sua providência sobre a vida e sobre os bens dos homens, para dar uma feliz sequência de anos aos que o adoram; é a porção dos judeus. Mas, o Deus de Abraão e de Jacó, o Deus dos cristãos, é um Deus de amor e de

²⁵⁷ Os religiosos de que se está a falar são os da chamada ‘religião natural’, não os da chamada ‘religião organizada’.

²⁵⁸ A noção unitária de deus desenvolvida pelos religiosos filósofos (os que têm formação religiosa mas que se encontram comprometidos interiormente com a razão filosófica) e pelos filósofos religiosos (os que têm formação filosófica mas que se encontram comprometidos interiormente com a fé religiosa) é o resultado de um *melting pot* histórico-cultural. Para uma história da noção ocidental de ‘divindade’, ver, por exemplo, Ward, 1995.

consolação: é um Deus que enche a alma e o coração que ele possui; é um Deus que lhes faz sentir interiormente a sua miséria e a sua misericórdia infinita, que se une ao fundo de sua alma; que a enche de humildade, de alegria, de confiança, de amor; que os torna incapazes de outro fim que não seja ele mesmo” (Pascal, 1670, artigo XIV, VII, p. 131)

Mais recentemente, Robin Attfield, em *The God of Religion and The God of Philosophy*, também chamou a atenção para a disparidade existente entre as duas noções e para as dificuldades em compatibilizá-las. Como começa logo por dizer, “ever since the time of Pascal men have feared that the ‘God’ worshipped by believers and the ‘God’ contemplated by philosophers were somehow different” (Attfield, 1973, p. 1). E, como esclarece, “the ‘Gods’ of religion and of philosophy are therefore ideas, though ideas which may themselves have an application”, isto é, “they are different accounts of what it is to be God, accounts which allow us to have some idea what we are asking when we ask if God exists or what we are confessing when we declare belief in God” (*idem*).

É de notar que, usualmente, quando os autores falam (os poucos que falam) na distinção entre o deus da filosofia ou da razão e o deus da religião ou da fé²⁵⁹, não estão verdadeiramente a avançar que existem duas noções que não devem ser misturadas: defendem que o termo ‘deus’ é unívoco e que há uma definição correta, estando a outra errada. As duas noções encontram-se, portanto, em conflito. Na minha opinião, o termo ‘deus’ é equívoco: as duas noções podem coexistir enquanto diferentes significados de ‘deus’.

Que diferença essencial existe entre as duas noções? O que explica os paradoxos ou as tensões apresentadas? Começando pela análise da noção religiosa. Se hipostasiarmos o conceito de bondade, surge a “divindade dos

²⁵⁹ Por exemplo, Anthony Kenny no seu livro *The God of the Philosophers*, cujo último capítulo tem precisamente por título ‘The God of Reason and the God of Faith’.

religiosos”: a divindade não passa da bondade “convertida” num indivíduo. ‘Hipostasiar’ significa, aqui, ‘a conversão mental (o processo ocorre somente no interior dos sujeitos) de um conceito (no sentido de um universal ou de uma propriedade objetiva, não de uma ideia subjetiva) num indivíduo: trata-se de uma personificação, “vendo-se” uma pessoa concreta onde há uma qualidade abstrata. Se tal ocorre relativamente à qualidade da bondade, a pessoa “resultante” é uma divindade.

Não se trata de uma simples instância possuidora de bondade: isso são-no todas as coisas que são boas. A divindade é a própria característica da bondade: os deuses são valores. Como lembra William Rowe em *Divine Power, Goodness, and Knowledge*, “according to the classical theology of the principal religions of the West, God doesn't simply happen to be perfectly good; (...) it is his *nature* to be that way”. E continua: “that in saying that God is essentially good, we are doing more than saying that *necessarily* God is a perfectly good being; (...) we are saying in addition that *the being who is God* cannot cease to be perfectly good” (Rowe, 2007 *Divine Power, Goodness, and Knowledge*, 2007, p. 21).

Phillips, em *The Problem of Evil and the Problem of God*, é ainda mais claro:

“In ‘God is love’ is the ‘is’ one of predication as in ‘Tony Blair is prime minister’? In the latter case, I can refer to Tony Blair without knowing that fact... But when I say ‘God is love’ or ‘God is gracious’ what is the ‘it’ to which the love or grace are attributed? There is none. That is ‘the metaphysical subject’ which, as Feuerbach says, is an illusion” (Phillips 2004, 155)

Indo diretamente às fontes da tradição, é precisamente isso que diz, por exemplo, Tomás de Aquino na sexta questão da primeira parte da sua *Suma Teológica*, dedicada à bondade de Deus. No primeiro artigo, afirma: “I answer that, to be good belongs pre-eminently to God” (Tomás de Aquino, *Sum. Theo.*, 1, Quest. 6, 1). E, no terceiro artigo, afirma: “I answer that, God alone

is good essentially; (...) hence it is manifest that God alone has every kind of perfection by His own essence; therefore He Himself alone is good essentially” (*idem*, 3).

No quarto artigo, Tomás de Aquino reforça esse entendimento: o indivíduo que é divino é a própria bondade, participando dele/a tudo aquilo que se limita a ser bom. Como afirma, “it is absolutely true that there is first something which is essentially being and essentially good, which we call God” (*idem*, 4). Daqui conclui: “from the first being, essentially such, and good, everything can be called good and a being, inasmuch as it participates in it by way of a certain assimilation which is far removed and defective” (*idem*). Como observa Plantinga em *Does God Have a Nature*, comentando a doutrina tomista, “God isn't merely good, on this view; he is goodness, or his goodness, or goodness itself” (Plantinga, 1980, p. 46).

A seguinte inferência é, depois, imediatamente traçada por Plantinga: “if God is identical with each of his properties, then, since each of his properties is a property, he is a property”. Daqui surge um grave problema para quem leve a sério a substancialidade da divindade dos religiosos e/ou para quem procure uma noção unitária de divindade: uma propriedade não é criadora – “no property could have created the world; no property could be omniscient, or, indeed, know anything at all; (...) if God is a property, then he isn't a person but a mere abstract object; he has no knowledge, awareness, power, love or life” (*idem*, p. 47)²⁶⁰.

Este é o paradoxo fundamental: se Deus causa existências, se é uma pessoa concreta, com conhecimento e vontade, então não pode constituir um conceito ou um conjunto de propriedades; e, se é um objeto abstrato, identificando-se com o conceito de bondade, então não pode causar e ser uma

²⁶⁰ É de notar que Plantinga tenta, depois, superar esta dificuldade, dando uma certa interpretação ao texto tomista. Porém, creio que a interpretação literal é a correcta: estamos perante a noção religiosa de divindade.

pessoa. Os defensores de uma noção única ou unitária de divindade têm de enfrentar este paradoxo.

Também podemos interpretar as indagações dos autores da filosofia dos valores acerca dos valores religiosos como uma expressão da noção de divindade dos religiosos: como afirma Hessen em *Filosofia dos Valores*, “o ‘Santo’, ou o ‘divino’ é: a) valor e ser ao mesmo tempo: um valor que é um ente, ou uma realidade valiosa, isto é, uma realidade-valor” (Hessen, 1937, p. 96). No mesmo sentido vai Radbruch na sua *Filosofia do Direito*: “a religião nasce da intolerabilidade do contraste entre valor e realidade” (Radbruch, 1932, p. 43).

Windelband é mais consequente do que Hessen e Radbruch, o que lhe valeu, inclusivamente, uma crítica por parte do primeiro. Por a divindade ser valor, Windelband conclui que não existe a categoria autónoma do valor religioso: este é, apenas, um valor pensado como um ente. O conceito de santo não constitui uma classe particular de valores ao lado do bem, do belo e da verdade, mas simplesmente o conjunto de todos esses valores quando referidos a uma realidade supra-sensível²⁶¹.

Em suma: se a bondade da divindade pertence à sua natureza (cada indivíduo que é deus não se limita a ser bom, ele é a bondade), então, na definição de ‘deus’, está incluída a referência à bondade. Isto é o mesmo que dizer que a divindade se reduz à bondade²⁶², pelo que não constitui um objeto autónomo desta.

b) Corolários

²⁶¹ “By the sacred we do not mean any special class of universally valid values, such as those which constitute the true, the good and the beautiful, but all these values together in so far as they are related to a suprasensuous reality” (Windelband, 1914, pp. 324-325).

²⁶² O que é diferente de ser a bondade a reduzir-se à divindade (naturalismo meta-ético).

Assim se percebe que os atributos da divindade sejam, antes de mais, os atributos de qualquer conceito, como a transcendência (ou suprassensibilidade), a imutabilidade, a a-espacialidade²⁶³ e a-temporalidade²⁶⁴. E a divindade é perfeita ou acabada no mesmo sentido que os conceitos o são: estes encontram-se na sua forma pura, livres de confusão com outros conceitos (por exemplo, a altura é a altura e não é a simpatia), contrariamente ao que acontece com os exemplares desses conceitos, que tanto são uma coisa como outra (por exemplo, uma pessoa pode ser alta e, simultaneamente, simpática) – no caso, a divindade, por natureza, nada tem de maldade (pois o conceito de bondade nada tem do conceito de maldade), contrariamente à nossa natureza, que admite tanto bondade como maldade.

A tensão entre monoteísmo e politeísmo pode ser explicada à luz desta relação com o conceito de bondade. A noção de deus único surge naturalmente dado que a pluralidade só existe ao nível dos exemplares do conceito, não do próprio conceito: o conceito de bondade é um só, embora possam existir várias coisas boas. Lembrando o que diz Tomás de Aquino no final do quarto artigo, “and so of all things there is one goodness, and yet many goodnesses”. Já a pluralidade de deuses é concebível na mesma medida em que são concebíveis diversos tipos de bondade (moral, jurídica, estética, epistémica, etc.). Porém, a unicidade possui uma certa primazia, dado que todos os tipos de bondade pressupõem a noção comum de bondade: a pluralidade de deuses não pode deixar de conviver com a “divindade das divindades”.

²⁶³ Como afirma Swinburne em *Is There a God?*, “but, although he [God] is everywhere present, he is not spatially extended; he does not take up a volume of space – for he has no body” (Swinburne, 2010, p. 11).

²⁶⁴ A propósito dos dois sentidos de ‘eterno’ usados pelos teólogos, Swinburne diz-nos que “we can understand ‘eternal’ as ‘timeless’: God is eternal in the sense that he exists outside time”, como quem diz, “God does not, on this view, strictly speaking, exist today or yesterday or tomorrow – he just exists” (*idem*).

Como se observa, o que há de tão especial na noção religiosa de divindade, que liga a divindade aos valores e a coloca num mundo para além do nosso, acaba por constituir a sua maior fraqueza: uma tal divindade não possui substancialidade nem autonomia metafísica. A divindade liga-se aos valores e está além de nós porque é idêntica aos valores, nomeadamente, aos valores abstractamente considerados (e não às suas instanciações).

Outro corolário desta ligação intrínseca entre a noção de divindade e a noção de validade consiste na concebibilidade de uma “divindade negativa”. É que o conceito de maldade também é hipostasiado: tal como deus é a personificação da bondade, o diabo é a personificação da maldade – a dualidade divino-demoníaco reflete a polaridade bondade-maldade. Com exceção desta carga axiológica negativa, os dois tipos de divindade possuem as mesmas características (por exemplo, do seu modo particular, o diabo é perfeito, já que nele nada há de bondade).

A necessidade psicológica de personificação ou “desabstracção” pode ir mais longe, nisto que é a personificação de segunda ordem (personificação da personificação). Trata-se de “ver” num indivíduo não-divino a “encarnação” da (de uma) divindade (o profano “converte-se” em sagrado). Encontramos nos *avatars* do hinduísmo e, no cristianismo, na figura de Jesus Cristo bons exemplos de personificações religiosas de segunda ordem²⁶⁵.

Em função da noção apresentada de divindade, o que é o sentimento religioso? O sentimento religioso nada mais será que o sentimento ético no contexto da hipostasia do conceito de bondade: sente-se a bondade enquanto se “vê” nesta um indivíduo substancial. Por isso, é um sentimento que vem acompanhado da “conceção” da divindade: conhecimento e sentimento de deus não se distinguem. Creio ser isto que Pascal quer dizer quando afirma

²⁶⁵ Um bom guia para a noção de divindade encarnada no hinduísmo e no cristianismo é o livro de Daniel Bassuk, *Incarnation in Hinduism and Christianity – The Myth of the God-Man* (1987).

que “é o coração que sente Deus, e não a razão” e que a fé é “Deus sensível ao coração, não à razão” (Pascal, 1670, artigo XVI, III, p. 155).

c) A existência da divindade

Fé é precisamente o que se tem relativamente à existência do deus-valor. A crença na existência de uma tal divindade não constitui uma crença ortodoxa, pois não tem por objeto um estado de coisas do mundo, nem sequer um estado de coisas concebível. Não é uma crença de carácter cognitivo: é uma atitude psicológica (perante a vida) sem qualquer verdadeira “expectativa” de representar a realidade.

Mas a fé religiosa é ainda mais particular: é a crença, desacompanhada de juízo, que diz respeito à existência do bem. Uma tal crença consiste na confiança de que o mundo tem todas as condições (intrínsecas) para ser bom: a existência de deus é a expressão do nosso otimismo, de um otimismo global de que “tudo vai correr bem”²⁶⁶. Nas palavras de Nicolai Hartmann (no segundo volume da sua *Ética*, o autor dedica uma parte exclusivamente dedicada a esta questão, justamente intitulada “Optimism and Hope”):

“In an individual the ethos of faith may develop into an all-dominating view of life. It is the view of the morally strong man, the strength of whose faith is not to be overborne by disappointments. (...) It consists of a kind of general faith in the goodness of man” (Hartmann, 1926, p. 296)

A existência de pelo menos uma divindade é a garantia de que não existirá mal algum: é o próprio bem realizado. Nesta perspectiva, se deus existe, não existe qualquer mal. Pode até nem ser a garantia de que não há mal neste

²⁶⁶ Audi e Howard-Snyder falam, precisamente, em fé global quando fala em ser-se uma pessoa de fé.

mundo mas será certamente a garantia de que não há mal noutra mundo, no paraíso situado no Além. Ou a garantia de que deixará de haver mal neste mundo num ponto qualquer no futuro, no qual se fará sentir a intervenção divina. Também aqui estamos perante atitudes de fé. Como nos diz Hartman novamente:

“Beyond this there is still a higher ethos of faith (...). Distant goals and vast enterprises require a different kind of faith, a faith that which temporal unattainability does not stifle. (...) Herein the potent moral element of “not seeing and yet believing” attains its culminating point. (...) To this lofty spirit of faith corresponds Hope” (*idem*, p. 297)

De maneira semelhante, a existência do (de pelo menos um) diabo é a garantia de que nada de bom existirá, pois consiste na própria realização do mal²⁶⁷. E também pode ser uma garantia respeitante, não a este, mas a outro mundo, o inferno, ou a outro tempo. A existência demoníaca é a expressão do nosso pessimismo (de que “tudo vai correr mal”).

Este mecanismo de ver no mundo um sistema de garantia do bem pode ser útil²⁶⁸: a religião pode trazer segurança, conforto e/ou consolo²⁶⁹. É este

²⁶⁷ Assim, também existirá um “problema do bem”: se existe algum bem, então não existe qualquer diabo. E existirá um problema de congruência para quem defenda a existência tanto de deus como do diabo: defender-se-á tanto que existe só o que é bom como que existe só o que é mau.

²⁶⁸ Pode ser aplicado a este contexto o que Joyce (e já antes sugerido por Mackie), em *The Myth of Morality*, disse relativamente aos próprios valores, conforme o avançado na Parte 1: mesmo que não acreditemos na existência de divindades, se isso for útil, devemos falar dos deuses *como se* existissem realmente, acabando por ser irrelevante que existam mesmo ou não. Tal como não acreditamos realmente em histórias de ficção, o mesmo acontecerá com a divindade: ficcionamos uma tal realidade porque isso é proveitoso; esse “faz-de-conta” tem utilidade e é por isso que devemos (instrumentalmente) “jogá-lo”.

otimismo para encarar a vida que bloqueia um estado geral de desmotivação. Audi, em *Rationality and Religious Commitment*, vai neste sentido. Como diz:

“Even outside religious contexts, faith tends to eliminate or diminish fear and other negative emotions concerning the same object, such as anxiety, depression, and anger. This seems to be a manifestation of the sense in which faith that something is so is a kind of trusting that it is” (Audi, 2011, p. 77)

Também Kant afirma, em *A Religião nos Limites da Razão*, que, “de facto, o conceito da divindade promana, em rigor, apenas da consciência destas leis [as morais] e da necessidade racional de aceitar um poder que lhes pode proporcionar todo o efeito possível num mundo, efeito consonante com o fim último moral” (Kant, 1793, p. 121).

Poder-se-á ir mais longe e defender que, inclusivamente, a religião motiva positivamente. Como observa Howard-Snyder, “we might urge that faith and the emotions are related in such a way that faith does *more* than simply tend to decrease certain negative emotions” (Howard-Snyder, “Does Faith Entail Belief?” 2016, p. 10). E, logo de seguida, cita Lindsay Rettler em *Doxastic Agency and Responsibility*²⁷⁰: “having faith helps people feel peaceful, it makes them happier”²⁷¹.

²⁶⁹ Mas há contras: incentiva uma visão irrealista do mundo e o conformismo (não mudar o que está mal no mundo).

²⁷⁰ Rettler (2015).

²⁷¹ A citação da obra de Rettler continua:

“When a person has faith that *p*, she has settled the matter in a way that is reflected in, or indicated by, her feelings and actions. . . . For example, a person who has faith that she will do well on her piano performance tends to be very calm and collected prior to the performance. . . . One who has faith that *p* tends to experience various emotions made fitting by the truth of *p*: having faith that things will work out fosters contentment, having faith that God will take care

Porém, é de rejeitar a tese pedagógica, de acordo com a qual tomamos contacto inicial com os valores através da religião. Por exemplo, para Leibniz, “the purpose of religion should be to imprint these principles [of true piety] upon our souls” (Leibniz, 1710, preface, p. 54). Se a (qualquer) divindade se reduz à bondade, isto é, se a bondade antecede a divindade, então o conhecimento da bondade antecede o “conhecimento” da divindade, não o converso.

2.1.3. O deus-causa

a) O argumento cosmológico

Apresentada a caracterização da divindade dos religiosos, há que passar para a caracterização da divindade dos filósofos. Ela é radicalmente diferente, pois não faz qualquer apelo a valores, quer sejam positivos como negativos: é uma noção axiologicamente neutra. Aqui, pensa-se num indivíduo que existe necessariamente e que, deste modo, assegura a existência daqueles que não existem necessariamente. Por oposição ao deus-valor da noção religiosa, o deus da noção filosófica é o deus-causa: é um ente chamado a explicar a nossa existência.

Como diz Aristóteles na *Metafísica*, “el Principio, la Primera de las cosas que son, no es susceptible de movimiento ni por sí ni accidentalmente, y mueve produciendo el movimiento primero, que es eterno y uno”, já que “es necesario que lo que se mueve sea movido por otro, y que lo primero que mueve sea inmóvil por sí, y que el movimiento, siendo eterno, sea producido

of me fosters peace, having faith that my spouse will surprise me for my birthday fosters excitement, and so forth” (Howard-Snyder, 2016, p. 10, citando Rettler, 2015, pp. 17-18)

por un motor eterno y siendo uno, por uno sólo” (Aristóteles, *Metafísica*, Cap. VIII, 1073a-1073b, trad. Calvo Martínez, p. 490).

Encontramos nesta passagem as bases daquele que viria a ser designado de ‘argumento cosmológico’ e cuja formulação canónica se encontra plasmada nas vias tomistas. O mesmo assenta em dois princípios: i) o princípio de que os existentes contingentes só existem se algo os causar (as condições internas – derivadas da essência – dos existentes contingentes não são suficientes para isso; há que acrescer condições externas); ii) o princípio (muito discutido) da impossibilidade do regresso ao infinito (tem de haver uma causa não causada: um indivíduo cuja existência só dependa das suas condições internas). Dados estes dois princípios, podemos substituir a fórmula frásica ‘*x* existe contingentemente’ pela fórmula frásica ‘*x* foi causado por *y* (que não foi causado ou foi causado por uma causa não-causada)’.

Costa Freitas, em *A Existência de Deus Segundo Duns Escoto*, fornece-nos uma excelente análise do argumento e dos dois princípios que o sustêm. Como começa por dizer, e referindo-se à argumentação de Escoto, “a prova de que existe uma natureza primeira será portanto o facto de que alguma coisa pode ser causada” (Costa Freitas, 2004, p. 13). A única hipótese viável é a de “que esse possível efeito é causado por uma outra causa”. Assim, “se *A* é uma causa eficiente primeira, causa por si mesma e incausável, temos demonstrado o que pretendíamos”. Já “se não é uma primeira causa eficiente, é uma causa segunda (posterior) enquanto causada por outra ou actuando em virtude de outra”. Aqui, “duas possibilidades se nos oferecem: uma série infinita de causas em que cada uma é segunda relativamente a uma anterior, ou chegaremos a uma causa sem qualquer outra anterior a ela, isto é, a uma causa incausada”. Acontece que “uma infinidade na ordem vertical (*in ascendendo*) é impossível”. Conclusão: “é necessário admitir uma primeira causa” (*idem*, p. 14).

Um tal argumento constitui, antes de mais, um argumento a favor da *concebibilidade* de existentes (absolutamente) necessários²⁷², isto é, de indivíduos que existem por força das suas condições internas, não dependendo de condições externas (causas) para existir. Neles, o acto de existir é acompanhado somente da potência de existir, estando excluída a potência de inexistir (por definição, um existente necessário existe e não pode inexistir). Já nos existentes contingentes, o acto de existir é acompanhado tanto da potência de existir como da potência de inexistir (por definição, um existente contingente existe e pode inexistir).

É precisamente isto que nos diz Duns Escoto, como nos esclarece Costa Freitas. Citando novamente este pensador, “Escoto pretende provar a existência de Deus dum modo necessário, metafísico”, pelo “que os argumentos não se apoiam nas causas, nos efeitos, nos fins, formas ou matérias em sentido físico ou existencial, mas na essência da causalidade, da efectividade, da finalidade, da formalidade e da materialidade” (*idem*, p. 13).

E continua: “por conseguinte, quando se fala de causa eficiente não se entende em sentido existencial de conferir a existência, mas simplesmente da efectividade essencial, comum a toda a causa eficiente”, e “também quando se fala de efeitos tão-pouco devemos entender em sentido existencial, mas apenas da efectibilidade essencial, comum a todo o efeito”. E remata Costa

²⁷² Tal como a causa determinada pelo princípio da impossibilidade do regresso ao infinito é uma causa absoluta (causa que não é efeito), a existência necessária associada a essa causa absoluta é uma existência absolutamente necessária, ou seja, a que não é, noutra perspectiva, contingente. Mas qualquer existente que surja como causa de outro é necessário relativamente a este: não depende dele para existir, pré-existindo a ele – na perspectiva do existente causado, o existente que o causa já faz parte da “móvelia” do mundo. É claro que, se o próprio existente causador for causado, então ele também é um existente contingente, desta feita relativamente ao seu causador. Se não é com esta causa relativa que o princípio da impossibilidade do regresso ao infinito é satisfeito, também não o é com a necessidade relativa àquela associada.

Freitas: “por outras palavras, Escoto situa-se imediatamente na ordem da possibilidade real” (*idem*).

Um tal argumento só se consubstanciará num argumento a favor da *existência* de indivíduos cuja existência é necessária se existirem efetivamente indivíduos cuja existência é contingente. Se o princípio de causalidade for válido (e isto é algo que se discute), então, da sua aplicação concreta, podemos saber, a partir do que existe contingentemente, que existe algo que é a sua causa²⁷³. Note-se que saber que existe uma causa não é o mesmo que saber

²⁷³ Já o chamado ‘argumento ontológico’ parece-me claramente inválido. Suponhamos que o termo ‘deus’ é um substituto para a expressão descritiva ‘o existente necessário’ e que, portanto, ‘deus =_{def} o existente necessário’. Dir-se-á que, por definição, deus (qualquer indivíduo divino) existe, e existe necessariamente. Porém, há, aqui, uma confusão entre o significado e o referente de ‘deus’: esta palavra pode ter por significado ‘o existente necessário’ sem ter um referente, isto é, sem que, no mundo, haja um existente necessário. O facto de ‘deus’ ter significado (linguístico) nem sequer implica que seja concebível a existência necessária. Imagine-se que se estipula um substituto linguístico para a expressão ‘triângulo quadrado’, por exemplo, ‘triqua’. O termo ‘triqua’ tem significado (‘o triângulo quadrado’) mas não é concebível o triângulo quadrado: o mesmo poderá acontecer com o termo ‘deus’. *Mutatis mutandis*, o mesmo se diga se a definição de ‘deus’ for, simplesmente, ‘o existente’: ‘deus’ pode ter por significado ‘o existente’ sem ter um referente, isto é, sem que, no mundo, exista algo, sendo que até se poderia vir a descobrir que, afinal, a existência é inconcebível.

Por outro lado, quando queremos saber se x , a que temos acesso descritivamente, não ostensivamente, existe, pressupomos que, na descrição de x de que partimos, não se encontra incluída a sua existência, sob pena de tornar absurda a pergunta ‘ x existe?’. Esta tem sido, desde Kant, a principal objecção feita ao argumento.

O que se disse aplica-se ao argumento ontológico tradicional (pensando em Anselmo de Cantuária e no seu *Proslogion*), que não parte de uma definição de ‘deus’ que inclui directamente a existência. O argumento, simplificando, é este: a referência à existência integra a definição de ‘perfeição’; por definição, deus é perfeito (‘deus =_{def} o ente perfeito’); assim, a referência à existência integra a definição de ‘deus’; logo, por, definição, deus existe.

que causa é essa: conhecer e aplicar o princípio de causalidade – ‘toda a existência contingente possui uma causa’ – não é o mesmo que conhecer uma relação causal específica – ‘ x é causado por y ’. Esta questão será abordada na alínea seguinte.

O teórico dos comandos divinos pode argumentar, desde logo, que se este deus-causa tem força para criar o mundo, então tem a força das normas. Mas isto não é verdade: ele pode ter força para criar o mundo e, até, para criar as normas sem que essa criação tenha, ela mesma, força normativa. A força de norma é diferente da força causal.

b) Causalidade sem bondade (intrínseca)

A diferença entre as duas noções de divindade revela-se no facto de a natureza do deus-causa dos filósofos ser eticamente neutra (a noção de ‘bondade’ não surge na definição de ‘existente necessário’), para além de a natureza do deus-valor dos religiosos ser “causalmente neutra” (a noção de ‘causa’ não surge na definição de ‘bondade’): não há relação conceptual-semântica entre causalidade e bondade.

Como foi dito, saber que existe uma causa não é o mesmo que saber que causa é essa: podemos saber que pelo menos um indivíduo existe necessariamente sem saber o que é ou quem é esse indivíduo (que outras características, para além das de existente necessário e causador não-causado, possui). Nomeadamente, não sabemos se é bom ou não.

Isto significa dizer que o conhecimento filosófico da causalidade é distinto do conhecimento científico da causalidade: o primeiro diz respeito à natureza da causalidade, em associação com o estatuto modal dos existentes, enquanto o segundo diz respeito aos nexos causais específicos que se dão entre os existentes.

Suponhamos que x é um existente contingente. A abordagem filosófica consiste no seguinte: como x é um existente contingente, então carece de condições externas para existir e, como tal, tem de haver uma causa para x , já que ‘ser contingente’ significa ou implica ‘ser causado’. A abordagem científica consiste no seguinte: há um existente específico, y , que é a causa de x , e conheceu-se uma tal relação por via experimental. Dito de outra maneira: saber que *deus* existe é diferente de saber que *Deus* (*Maomé, Jeová*) existe.

Porém, o argumento cosmológico, tal como é usado pelos defensores da noção unificada de ‘divindade’, é falacioso, pois toma a abordagem filosófica pela abordagem científica: conseqüentemente, atribui-se qualidades, nomeadamente, qualidades éticas, ao deus-causa. Aqui, há dois caminhos viciosos, pois tanto a abordagem filosófica como a abordagem científica podem dar-se num plano de formulação do princípio/lei e num plano de aplicação desse princípio/lei: i) ao conceber-se a noção de causa (o princípio de causalidade), considera-se que se está a conhecer a lei causal existente entre x e y (a causa em potência de x); ii) ao saber-se que existe, de facto, uma causa para x (aplicação do princípio de causalidade), considera-se que se está a saber o que concretamente causou x (a sua causa em ato)²⁷⁴.

Assim, devido a i), afirma-se que a causa *qua* causa (isto é, a título ou com o estatuto de causa) tem uma determinada essência (a bondade, nomeadamente), dado que é essa essência que participa na lei causal, e, devido a ii), afirma-se a

²⁷⁴ A seguinte tabela pode clarificar as distinções apontadas:

CONHECIMENTO CAUSAL	Abordagem filosófica	Abordagem científica
Relação causa-efeito	Conceber causas (princípio de causalidade)	Conhecer leis causais (investigação científica)
Inferir a causa do efeito	Saber que existe uma causa (aplicação do princípio de causalidade)	Conhecer o que causou (raciocínio causal, aplicação da lei causal)

existência do ente com uma tal essência ao afirmar-se a existência da causa *qua* causa. No primeiro caso, é afirmada, injustificadamente, uma lei causal ('o ente sumamente bom causa as criaturas'); no segundo caso, avança-se, também injustificadamente, com uma causa ('o ente sumamente bom existe').

Attfield vai neste mesmo sentido. Como diz:

“Anyone can stipulate that to be God an agent must not only be able to create but also, for example, love righteousness: but mere stipulation is idle; (...) for whether a love of righteousness is built into the definition of ‘God’ or not, the question remains whether or not the world’s creator is in fact of this quality” (Attfield, 1973, p. 6)

Mas foi Kant, desde logo, quem denunciou a ausência da relação conceptual-semântica entre causalidade e bondade. Aliás, a sua objeção ao argumento cosmológico assenta nessa mesma ausência:

“(...) O fundamento empírico da prova nada nos pode ensinar acerca dos atributos deste ser; então a razão afasta-se dele inteiramente e, por detrás de simples conceitos, investiga os atributos que um ser absolutamente necessário em geral deve possuir; ou seja, um ser que, entre todas as coisas possíveis, encerra as condições requeridas (*requisita*) para uma necessidade absoluta. Julga então encontrar esses requisitos unicamente no conceito de um ser absolutamente real e logo conclui: é este o ser absolutamente necessário. Mas, é claro, pressupõe-se aqui que o conceito de um ser dotado da realidade suprema satisfaz plenamente o conceito da necessidade absoluta na existência, ou seja, que este se conclui daquele (...)” (Kant, 1781, p. 509)

É de notar que o causador absoluto até pode ser bom e, mais, necessariamente bom. E, por isso, até pode ser providente, intervindo no mundo de maneira a fomentar o bem, na medida das suas capacidades. O ponto é este: não podemos saber que um determinado indivíduo é bom ou

necessariamente bom apenas sabendo que ele é causador ou que existe necessariamente. Porém, como se fez questão de frisar, o deus-valor não se limita a ser bom, pois ele próprio é a bondade. E isto nenhum indivíduo causador pode ser.

c) Causalidade sem unicidade (intrínseca)

Falei em ‘causa’ no singular mas nada no significado deste termo impede que haja várias causas. A “tendência” para os adeptos de uma noção unificada de ‘divindade’ verem unicidade nas causas e explicações resulta do facto de, precisamente, associarem a unicidade da noção de ‘bondade’ à noção de ‘causa’. Dirão eles, assim, que o princípio de causalidade implica que tudo o que existe contingentemente possui uma *única* causa. Até é avançado um argumento: dizer que tudo o que existe contingentemente possui uma causa é o mesmo que dizer que tudo o que existe contingentemente possui uma *única* causa, comum.

Desde logo, a evidência empírica refuta a reivindicação de que existe uma única causa: existe uma pluralidade de causas, mesmo que secundárias, para aquilo que existe. Por exemplo: existem milhares ou milhões de cadeiras mas nem todas foram feitas pela mesma pessoa. De qualquer maneira, mesmo que se argua que a reivindicação apenas se aplica às causas primeiras, a mesma padece de problemas.

Primeiro, não é óbvio que dizer que tudo o que existe contingentemente possui uma causa é o mesmo que dizer que tudo o que existe contingentemente possui uma causa no máximo: pode estar a dizer-se que tudo o que existe contingentemente possui *pelo menos* uma causa. Assim, pode dar-se o caso de existirem várias causas comuns: todos os existentes contingentes comungarão das mesmas causas (no plural).

Para além disso, aquela reivindicação padece de outro problema: o de confundir dois significados de termos como ‘tudo’ e ‘todos’. Quando se diz ‘tudo o que existe contingentemente possui uma causa’, pode estar a dizer-se que i) o *conjunto* dos existentes contingentes possui uma causa ou que ii) *cada um* dos existentes contingentes possui uma causa. Em i), como há um só conjunto dos existentes contingentes, há uma causa comum; em ii), como há vários existentes contingentes, há várias causas.

Atendendo à possibilidade de ‘possuir uma causa’ poder significar ‘possuir pelo menos uma causa’, os dois significados são: i) ‘o conjunto dos existentes contingentes possui pelo menos uma causa’; ii) ‘cada um dos existentes contingentes possui pelo menos uma causa’. Ou, recorrendo a proposições quantificacionais, tal como o faz Priest (Priest, 2000): ‘ $(\exists y)(\forall x)[C(x,y)]$ ’, que significa ‘existe (pelo menos) um y tal que, para todo o x , x é causado por y ’; ‘ $(\forall x)(\exists y)[C(x,y)]$ ’, que significa ‘para todo o x , existe (pelo menos) um y tal que x é causado por y ’.

O princípio de causalidade está plasmado em ii), não em i). Incorre-se numa falácia (a da ambiguidade) quando, dada a ambiguidade da expressão ‘tudo o que existe contingentemente possui uma causa’, se considera que é i) que contém o princípio de causalidade. Há falácias semelhantes que também são usadas.

Suponhamos que queremos encontrar a explicação para o facto f_1 . E que também queremos encontrar a explicação para o facto f_2 . E que queremos encontrar a explicação para todos os factos (que careçam de explicação). Pode simplesmente dizer-se: relativamente a todos esses factos, procuramos a explicação; logo, a explicação é a resposta – trata-se de A Explicação. De repente, tudo tem a mesma explicação, A Explicação, e já temos explicação para tudo, A Explicação.

É claro que há algo de errado aqui, e o facto de se “saltar” de uma expressão descritiva para um nome próprio indicia isso: possuir o mesmo estatuto de ‘a

explicação' não significa nem implica ser numericamente a mesma coisa – a explicação para o facto f_1 e a explicação para o facto f_2 possuem ambas o estatuto de 'a explicação' mas a explicação para o facto f_1 pode ser diferente da explicação para o facto f_2 . Como tal, também não conhecemos a explicação para tudo só por sabermos que tudo tem a sua explicação.

2.2. Resolução dos paradoxos

2.2.1. A redução dos comandos divinos a normas

Separar os dois grupos de características divinas conflitantes e, com isso, conceber duas noções de 'deus' saneia os vários paradoxos apresentados no início. Mas, como já referi, também deixa o defensor da teoria dos comandos divinos perante uma opção indesejável. Recuperemos o primeiro paradoxo associado à noção unitária de 'divindade': a lei divina é lei positiva e, simultaneamente, lei natural.

Tem sentido defender que, por definição, a lei divina é (a) lei natural na perspetiva da noção de 'deus-valor' (isto é, na perspetiva dos religiosos): as normas não constituem manifestações de uma vontade, resultando naturalmente dos valores. Como a divindade é a própria bondade, diz-se que as normas brotam da divindade, no sentido de que brotam da bondade. Aqui, escapa-se às objeções efetuadas à teoria dos comandos porque, nesta perspetiva, não há teoria dos comandos a ser defendida.

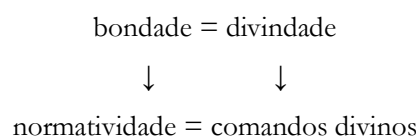
Já na perspetiva da noção de 'deus-causa' (isto é, na perspetiva dos filósofos), a lei divina é lei positiva: estamos perante um indivíduo do mundo, verdadeiramente dotado de capacidade causal, e associar a normatividade a um tal indivíduo significa reduzir as normas aos seus comandos. Porém, uma tal tese fica totalmente vulnerável às objeções feitas à teoria dos comandos.

É de notar que uma eventual redução dos comandos divinos a normas não constitui a tese dos comandos divinos (redução das normas a comandos divinos). O religioso, tal como “converte” os valores em deuses, “converte” as normas, que brotam dos valores, em comandos divinos, que brotam da divindade. A redução dos comandos divinos à obrigatoriedade acompanha a redução da divindade à bondade: as próprias normas são hipostasiadas, “vendo-se” mandamentos da divindade quando se “olha” para as normas²⁷⁵.

Como diz Roque Cabral, citando Thévenot em *Éthique Chrétienne*²⁷⁶, “sem dúvidas, as morais religiosas referem-se explicitamente a mandamentos divinos”, mas “o estudo destes últimos mostra que o que é assim referido a uma origem divina, para manifestar o seu carácter absoluto, é muitas vezes o costume imanente à realidade humana”, pelo que “a moral de determinada religião apresenta-se como uma ordem vinda de alhures, i. é., da divindade; mas, na realidade, é a voz da razão interpretada como voz divina” (Roque Cabral, 2003, p. 253, n.r. 7). Assim como a voz da divindade em nós nada mais é do que a nossa consciência ética, sentir o chamado para servir deus não passa do sentimento do dever.

E, assim como a crença na (ou a ficção da) existência de divindades tem um efeito motivador (e/ou não-desmotivador), a crença na (ou a ficção da) existência de comandos divinos também possui a sua utilidade psicológica: ela tem, para o crente, a função de “conferir” autoridade. Aqui, não é a norma a conferir autoridade ao mandamento, como exigem aqueles que não reduzem

²⁷⁵ Assim:



²⁷⁶ Thévenot, X.. “Éthique Chrétienne”. In: Paul Poupard, *Dictionnaire des Religions*, pp. 536-538.

as normas a ordens mas não deixam de ver nestas força normativa (como Kant e Kelsen). Os mandamentos divinos é que conferem força às normas: a noção de um soberano todo-poderoso que ordena autoriza o crente a fazer o que acha que deve fazer²⁷⁷.

2.2.2. O não-problema do mal

Como foi visto, o paradoxo do problema do mal consiste no seguinte: o argumento do mal não é analiticamente válido e, como tal, não se consegue demonstrar (analiticamente) que não existem divindades a partir da (eventual) existência de mal no mundo; o argumento do mal é analiticamente válido e consegue-se efectuar uma tal demonstração.

Aqui, claramente, a separação dos dois grupos de características inconciliáveis em duas noções diferentes de divindade resolve o problema: o argumento do mal não é válido relativamente ao deus-causa dos filósofos e é válido relativamente ao deus-valor dos religiosos. Dada a ausência de ligação conceptual-analítica entre a divindade dos filósofos e os valores (a bondade), não se segue da existência de alguma divindade a existência do bem, pelo que da existência de algum mal não se segue a inexistência de divindade alguma. E, dada a ligação intrínseca entre a divindade dos religiosos e os valores (a bondade), da existência de alguma divindade segue-se a existência do bem e, como tal, da existência de algum mal segue-se a inexistência de divindade alguma. O argumento do mal não é válido e inválido relativamente à mesma noção de divindade; só para os religiosos há um problema do mal.

²⁷⁷ Também se pode hipostasiar os próprios comandos divinos: comandos não-divinos passam a ser “vistos” como comandos divinos e, portanto, dotados de “autoridade” para o crente. Aqui, corre-se um risco: caso o crente se desligue das suas valorações, pode ser vítima de manipulação por parte de quem veja dotado da tal autoridade normativa. O sentido tem de ser, sempre, do que considera ser devido para o que lhe é comandado e não do que lhe é comandado para o que considera ser devido.

Mas, visto que o deus-valor não tem verdadeiramente realidade, o problema do mal não é verdadeiramente um problema: como não passa do resultado de um processo mental pelo qual se hipostasia o conceito de bondade, não se está a demonstrar facto algum da realidade. Inferir que não existe algum deus por existir algum mal não passa de uma tautologia: sabemos que não existe o bem (a totalidade do que é bom) porque sabemos que existe algum mal. Ou seja, diz-se o mesmo por outras palavras: diz-se ‘ $\neg(b_1 \wedge b_2 \wedge b_n)$ ’ em vez de ‘ $\neg b_1 \vee \neg b_2 \vee \neg b_n$ ’.

Um tal facto pode ter, somente, repercussões psicológicas: desmotivar ou não-motivar o crente. É aqui que o chamado ‘problema do mal’ é realmente um problema: constitui um problema anímico, não metafísico. Verificar que existe maldade abala a confiança, o optimismo, aquilo que fazia enfrentar a vida. Tal como na religião em geral, não está em questão a representação cognitiva da realidade mas processos psicológicos de motivação.

Ainda na perspectiva religiosa, o mesmo “salto tautológico” dá-se de ‘ p ’ para ‘ p é bom’: se divindade = bondade e se existe alguma divindade, então existe toda a bondade e, portanto, inferir-se-á, se o estado de coisas p existe, então p é bom. Isto é: acreditar que existe algum deus-valor permite “inferir” a bondade de p a partir da verdade de p .

Isto já não acontece relativamente ao deus-causa dos filósofos. Aqui, ‘divindade’ não significa ‘bondade’ nem, sequer, a implica. Assim, a existência de alguma divindade não se encontra comprometida com a existência do bem, como quem diz, não se encontra comprometida com a existência exclusiva de estados de coisas bons. Como tal, não se permite “inferir” a bondade de p a partir da verdade de p .

2.2.3. A divindade da razão e a divindade da fé

O terceiro paradoxo que foi apresentado consiste no seguinte: tanto o evidencialismo (uma crença em divindades só é legítima se for acompanhada por um juízo) como o fideísmo (uma crença em divindades é legítima mesmo quando não é acompanhada por um juízo) estão correctos. O paradoxo é aparente porque estamos a falar de divindades diferentes.

Como o deus-causa dos filósofos é um indivíduo do mundo, então a sua existência pode ser conhecida, pelos sentidos ou por inferência. Mesmo que não exista, a afirmação da sua existência é avaliável em termos de verdade e falsidade (correspondência ou não com a realidade). Já a existência do deus-valor dos religiosos só pode ser objecto de fé: acredita-se que existe da mesma maneira que se acredita que “as coisas vão correr bem” (sem evidência possível ou, melhor, aceitável).

A divindade dos filósofos é cognitivamente sindicável; a sua existência pertence ao domínio da razão. Descobrir exactamente que indivíduo(s) é (são) esse(s) – que características intrínsecas (e não só) possui – que existe(m) necessariamente e causa(m) existentes contingentes, isso cabe à investigação empírica. Esta afirmação não é problemática porque não se está a confundir Ciência e Religião, dado, precisamente, estar a lidar-se com a noção não-religiosa de divindade. O deus-causa, não o deus-valor, é acessível à Ciência.

Este último escapa por completo à Ciência e a qualquer investigação. A divindade dos religiosos é suportada por uma atitude de otimismo perante a vida: para o religioso, a existência de deus constitui uma questão existencial, de como encarar a vida. Trata-se de uma divindade que se “descobre” na interioridade da consciência, não de algo que se conhece pela investigação empírica.

Secção 2

Nomologismo

Capítulo 7

Teoria das leis da natureza

1. Noção de ‘lei da natureza’

1.1. Lei da natureza, causalidade e necessidade

1.1.1. Questões prévias

a) Lei da natureza e lei natural

Recordando, todas as teses naturalistas tradicionais caracterizam-se por defender a identidade entre a normatividade e um qualquer tipo de coisa pertencente ao mundo natural, entendido este como o mundo “normal” no qual existem pessoas e árvores e se dão acontecimentos como guerras e furacões. São, por isso, teses reducionistas. Divergem entre si quanto a quais sejam essas coisas do mundo natural. Segundo a tese que designarei de ‘nomologismo’, há identidade entre normatividade e (algum aspecto da) natureza²⁷⁸.

O nomologismo tem de dar solução ao paradoxo posto pela Filosofia Normativa, o de conciliar duas características aparentemente inconciliáveis: 1) as normas “forçam” (têm necessidade); 2) as normas são violáveis (as normas têm violabilidade). De acordo com 1), o estado de coisas devido *tem de* existir: à normatividade não é “indiferente” a facticidade. De acordo com 2), o estado de coisas devido *pode não* existir: a normatividade não garante a facticidade.

Como ter 2) sem perder 1)? Como distinguir o dever do estado de coisas devido mantendo a ligação entre ambos? O nomologismo dá a seguinte

²⁷⁸ Termo que, obviamente, não está a ser usado com o mesmo sentido de ‘mundo natural’: trata-se, basicamente, do conjunto de tudo o que é físico.

resposta: '*p* é obrigatório' significa '*p* é efeito de uma lei da natureza' – as normas são leis da natureza. Mas o que é uma lei da natureza? Há alguma relação intrínseca entre leis da natureza e causalidade? E entre leis da natureza e necessidade? E entre causalidade e necessidade?

Antes de avançar na resposta a estas perguntas, é preciso ter em atenção duas questões prévias: a de saber se ser uma lei da natureza é o mesmo que ser uma lei natural; e que a expressão 'lei da natureza' é usada com significados diferentes, o de 'lei da natureza' propriamente dito e o de 'lei científica'. Gostaria de começar pela primeira.

O termo 'natural' é ambíguo. Há que distinguir, pelo menos, três significados: o que se relaciona com essa tese meta-normativa que é o naturalismo, sendo o mundo natural aquele no qual existem pessoas e árvores; o que se refere à noção de 'natureza', que, por sua vez, tanto pode referir o conjunto das coisas físicas como a natureza das coisas; o que se opõe à noção de 'artificial'.

Dada esta desambiguação, tem sentido perguntar se as leis da natureza são leis naturais ou se são leis artificiais ou positivas. Tradicionalmente, o nomologismo surge como a doutrina não-positivista (naturalista) tradicional: se o imperativismo identifica as normas com as leis (artificiais) dos homens, o nomologismo identifica as normas com as leis (naturais) da natureza.

Tradicionalmente, portanto, as leis da natureza são tidas por naturais precisamente porque são da natureza. Foram pensadas para subtrair a legalidade a qualquer arbítrio: é suposto as leis da natureza serem leis naturais. Isto fez com que o significado de 'lei' tivesse sofrido uma alteração, de maneira a ser mais abrangente, acomodando as leis não-postas por uma vontade. Isto, porque a noção de 'lei da natureza' surge por analogia com a 'noção de lei dos homens': tal como os homens determinam o que fazer em sociedade, também a natureza determina o que acontece no mundo. O

“autor” destas leis é a própria natureza, não a vontade que institui as leis dos homens²⁷⁹.

Por esta razão, não concordo com Ascombe quando defende que toda a lei pressupõe um legislador (conforme já foi analisado no primeiro ponto do Capítulo 5). Pode ser que Ascombe não se esteja a referir às leis da natureza, somente às leis positivas. Porém, tem havido quem defenda que mesmo as leis da natureza possuem um legislador: é o caso, por exemplo, de Cumberland em *A Treatise of the Laws of Nature*, para quem Deus é o autor das leis da natureza. Também se pode considerar que os estóicos foram defensores de uma tal concepção²⁸⁰.

b) Humeísmo e não-humeísmo

Também é preciso ter em atenção que a expressão ‘lei da natureza’ é usada com significados diferentes: por vezes, é usada para referir as propostas sobre as leis da natureza, isto é, as teorias científicas (ou as leis científicas, como também se diz) – este é o seu significado epistémico –; outras vezes, é usada para referir as próprias leis da natureza – este é o seu significado metafísico ou próprio. É este último que está aqui em questão.

Não obstante esta distinção entre a epistemologia e a metafísica das leis da natureza, considerações relativamente à primeira podem afetar as considerações relativamente à segunda. Recuperemos o ceticismo de Hume acerca da possibilidade de conhecer nexos de causa e efeito: não temos como assegurar que há sucessões de acontecimentos ligadas causalmente, pois as proposições causais são proposições sintéticas (usando terminologia kantiana)

²⁷⁹ Esta analogia revela-se constantemente no uso de expressões como ‘validade das leis da natureza’, ‘violação das leis da natureza’ e ‘aplicação geral das leis da natureza’.

²⁸⁰ Mesmo ignorando a origem da noção de ‘lei da natureza’, podem ser apresentadas objeções à tese positivista: por exemplo, que a criação das leis da natureza também só pode operar em conformidade com uma lei da natureza.

e, dada a cognoscibilidade *a posteriori* destas, não temos como saber se estamos perante relações de necessidade ou não.

Hume está a aceitar o pressuposto tradicional de acordo com o qual a necessidade é cognoscível *a priori*, constituindo uma necessidade analítica. Se os nexos causais não são cognoscíveis *a priori*, então não são nexos de necessidade: *a posteriori* só temos acesso à contingência. Esta tríade de conceitos – necessidade, analiticidade e *a priori* – permaneceu intocada até Kant e, principalmente, mais recentemente, até Kripke (veja-se, nomeadamente, *Naming and Necessity*). Mesmo que haja co-extensão entre os três conceitos – e não há, pois há pelo menos necessidade que não é analítica, sendo que, mais do que isso, não há necessidade analítica, pelo simples facto de não haver verdades analíticas –, não há co-intensão.

Outro pressuposto é o de que o nexo de causa e efeito é um nexo de necessidade. No *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*, Hume nomeia tal tipo de necessidade de ‘necessidade física’:

“The same prisoner, when conducted to the scaffold, foresees his death as certainly from the constancy and fidelity of his guards, as from the operation of the ax or wheel. His mind runs along a certain train of ideas: The refusal of the soldiers to consent to his escape; the action of the executioner; the separation of the head and body; bleeding, convulsive motions, and death. Here is a connected chain of natural causes and voluntary actions; but the mind feels no difference between them, in passing from one link to another: Nor is less certain of the future event than if it were connected with the objects present to the memory or senses, by a train of causes, cemented together by what we are pleased to call a *physical* necessity” (Hume, 1748, p. 66)

Este pressuposto também é bastante discutível. Como havia observado na ‘Introdução’ desta dissertação (em ‘Algumas Considerações Metodológicas’) podemos designar a própria causalidade de ‘necessidade física’ sem que isso

implique que haja necessidade na causalidade, isto é, que todos os nexos do tipo ‘ x causa y ’ sejam nexos do tipo ‘ x causa necessariamente y ’. Retomarei este ponto adiante.

Ora, podemos converter o ceticismo epistémico de Hume num ceticismo metafísico: não há relações causais mas meras conjunções (diacrónicas) constantes. Não se trata de o cientista só poder aspirar a formular generalizações de meras sucessões de fenómenos; só existem meras sucessões de fenómenos para formular generalizações. Como tal, não há leis da natureza que governem os acontecimentos que se dão no mundo. Estas são as teorias humanas das leis da natureza.

O “salto” para o ceticismo metafísico é possibilitado pelo pressuposto de que tudo aquilo que não é empiricamente acessível é metafísica especulativo, devendo ser rejeitado. Ora, a suposição de que existem tais nexos de causalidade é uma suposição metafísica e não empírica; como tal, deve ser rejeitada. Diria que se trata de um pressuposto subjetivista, mais especificamente, construtivista ou mesmo idealista (se não podemos conhecer x , então x não pode existir).

Mais longe vão aquelas teorias que negam que sequer existam objetivamente leis da natureza, mesmo neste sentido humeano. São teses eliminativistas. As teorias humanas tendem a ser teses eliminativistas de um tipo particular: as leis da natureza, no sentido não-humano, não existem; ainda assim, a tarefa dos cientistas pode continuar a ser a de procurar formulá-las (tais teorias científicas têm referência mas não têm referente: estão sempre erradas²⁸¹).

Os não-humanos mantêm a separação entre o plano epistémico e o plano metafísico. Mantêm, então, a crença de que, para além de meras sucessões casuais de acontecimentos, há aquelas regidas pelo princípio de causalidade (por leis da natureza). A tarefa do cientista consiste, precisamente, em

²⁸¹ Não se trata, apenas, de serem falsas, se perceber que o são e alterá-las para que se ajustem à realidade. São sempre falsas, pois não há realidade para ajustar.

distinguir umas de outras (as causais das casuais). Um não-humano pode mesmo concordar com Hume relativamente ao seu ceticismo epistémico: há leis para serem descobertas mas não temos como descobri-las (melhor, como assegurar que as descobrimos).

O modelo humeano paradigmático é dado pela teoria da regularidade. Supostamente, as teorias humaneas também distinguem leis aparentes de verdadeiras leis: há as meras sucessões e há aquelas que são regulares (constantes). Portanto, não basta que a um acontecimento do tipo P se siga um acontecimento do tipo Q uma única vez: tem de se seguir todas as vezes. O problema que surge imediatamente com este entendimento é o de que é impossível conhecer uma tal universalidade (e, consequentemente, de identificar as sucessões que são leis). Dir-se-á que essa é, precisamente, a tarefa da Ciência, a de fazer generalizações. Porém, as generalizações de sucessões parecem ser mais fracas de que as generalizações de nexos causais.

A teoria da regularidade é falsificada se i) existirem regularidades que não são leis e ii) existirem leis que não são regularidades. Como podemos saber se há regularidade que não são leis sem cair numa petição de princípio? Podemos, por exemplo, dizer que, na condicional ‘se puser a mão no fogo, queimo-me’, parece haver umnexo causal entre antecedente e conseqüente – não é casualmente verdadeira –, enquanto, na condicional ‘se apenas pensar em queimar a mão, queimo-me’, não parece haver – é casualmente verdadeira. Mas já estaremos a pressupor que há sucessões não-casuais e um humano responderá que não há diferença entre as duas condicionais (por acaso, sempre que pomos a mão no fogo, queimamo-nos).

O mesmo se diga se pensarmos em previsões. Podemos dizer que é previsível que me queimarei se puser a mão no fogo e que não é previsível que me queimarei se apenas pensar em queimar a mão. Por que razão diremos isso? Porque há uma lei (ou um conjunto de leis) no primeiro caso e não a há

no segundo. Mas estamos a falar de 'lei' em que sentido, humeano ou não-humeano?

Poder-se-á arguir que é a própria prática científica que chega a tais distinções. Porém, também se pode defender que a prática científica é a atividade que visa formular leis causais gerais que não existem realmente. Na realidade, só existem meras regularidades. Como disse, os humeanos tendem a pensar assim (de modo a salvaguardar, precisamente, a prática científica). Mas, então, perguntar-se-á como conseguem os cientistas encontrar tais distinções, se as mesmas não existem realmente.

Já quanto a ii), invoca-se a existência de leis estatísticas e probabilísticas, comuns em áreas como a termodinâmica (nomeadamente, de Boltzmann) e a mecânica quântica. Quanto às leis probabilísticas, há que dizer que a noção de 'lei probabilística' é derivada da noção de 'lei causal' e, portanto, é uma noção 'não-humeana'. Os humeanos dirão que falar na probabilidade de y se seguir de x é ainda falar numa conexão interna entre dois acontecimentos que, afinal, apenas se sucedem.

Aproveitando a ideia de que a probabilidade é uma "forma fraca" de causalidade e que, portanto, é uma noção não-humeana, os defensores da teoria da regularidade dirão que as leis estatísticas são "formas fracas" de regularidades, subsumindo-se, ainda, na noção humeana de 'lei'. A aceitação ou não de leis estatísticas revela uma cisão no interior dos próprios humeanos, tal como a aceitação ou não de leis probabilísticas revela uma cisão no interior dos não-humeanos.

1.1.2. Leis da natureza e causalidade

Suponhamos que os não-humeanos têm razão e que existe um nexos, nas leis da natureza, que vai para além da mera regularidade. Será a causalidade esse nexos? Serão as leis da natureza nexos causais? Parece que existem contra-

exemplos: a lei da propagação da luz no vácuo não é causal, assim como a impossibilidade de um corpo se mover a uma velocidade superior à da luz.

Se aceitarmos estes dois casos como exemplos de leis da natureza, ter-se-á de defender uma teoria mais ampla: as leis da natureza são nexos de necessidade. Esta abrangerá tanto a causalidade como a necessidade física propriamente dita, de que são exemplo a necessidade de a luz se propagar no vácuo a uma velocidade de cerca de 300.000 km/s e a necessidade de os corpos se moverem a uma velocidade igual ou inferior à da luz.

Em rigor, este último caso pode reduzir-se mesmo a uma nexos causal: se um corpo se mover a uma velocidade superior à da luz, desintegrar-se-á. Não há uma verdadeira impossibilidade de um corpo se mover à velocidade da luz (exceto se se considerar que, desintegrado, já não é o mesmo corpo). Mas podemos pensar noutros limites de velocidade: eu simplesmente não consigo, pelos meus próprios meios, mover-me sequer a uma velocidade próxima da da luz.

Ainda assim, creio que podemos reduzir esse limite de velocidade a um nexos causal. O que, basicamente, se está a dizer é que, caso não se encontrem preenchidas as condições a , b e c , então um corpo não se move a uma velocidade v : se eu não possuo um motor suficiente poderoso, então não me moverei a uma velocidade superior a um dado limite. Neste caso, é a ausência de condições causais a fonte da “impossibilidade”.

Centremo-nos, então, na lei da propagação da luz. Basicamente, estamos perante uma constante da natureza, útil para formular leis científicas em termos de leis funcionais ($x = c.y$). Porém, já há algum tempo que a noção de ‘constante física’ vem sendo colocada em questão. Veja-se o que diz, por exemplo, João Magueijo em artigos como *Cosmology Without Constants*, depois de se ter focado especialmente, em conjunto com Andreas Albrecht, precisamente, na defesa da teoria da velocidade da luz variável (“VSL”). Portanto, o estatuto de lei da propagação da luz no vácuo está a ser

questionado. De qualquer modo, mesmo que se trate de um caso de necessidade, constitui uma necessidade metafísica (no sentido de ‘necessidade ontológica’). Se é fisicamente necessário o que for físico e necessário, então toda a necessidade é física.

Mas podemos pensar noutro exemplo: a lei da queda dos graves de Galileu. Trata-se de uma lei puramente descritiva que enuncia que qualquer corpo, em queda livre e independentemente da sua massa, se aproxima (do centro) da Terra a uma velocidade uniformemente acelerada. Mas, precisamente porque é meramente descritiva e lhe falta uma explicação (como Einstein bem notou), não pode ter verdadeiramente o estatuto de lei: é um mero facto que terá de ser coberto por uma lei. Diria que se trata, efetivamente, de uma mera regularidade.

Creio que qualquer putativo contra-exemplo à tese da causalidade pode ser desmontado em moldes semelhantes. As verdadeiras leis da natureza (da Física, da Química, da Biologia, da Psicologia, etc.) são nexos de causalidade. Agora, serem nexos de causalidade pode não ser suficiente para serem leis: Kant exigiu que, para além de “necessidade”, as leis da natureza tenham universalidade. Mais recentemente, Kit Fine, em *Varieties of Necessity*, impôs a mesma exigência, como se depreende do trecho seguinte:

“Natural necessity is the form of necessity that pertains to natural phenomena. Suppose that one billiard ball hits another. We are then inclined to think that it is no mere accident that the second billiard ball moves. Given certain antecedent conditions and given the movement of the first ball, the second ball *must* move. And the 'must' here is the *must* of natural necessity.

The above elucidation of natural necessity does not presuppose that the notion has primary application, or even *any* application, to natural law. However, it is very plausible to suppose that if there are particular necessary connections of the above sort, then there are also general necessary connections of this sort. Thus not only will it be necessary that

this billiard ball will move in these particular circumstances, it is also necessary that any billiard ball will move in relevantly similar circumstances” (Fine, 2005, p. 4)

Assim como os humeanos distinguem a mera sucessão da sucessão regular, os não-humeanos causalistas distinguem a mera causalidade da causalidade geral. Concordo que a universalidade constitui um traço essencial das leis da natureza. Porém, duvido que seja independente da causalidade. Se um acontecimento do tipo *P* causar um acontecimento do tipo *Q* só num caso e não nos restantes casos nos quais um acontecimento do tipo *P* ocorre, não será porque, afinal, os acontecimentos do tipo *P* não causam acontecimentos do tipo *Q*, havendo, apenas uma correlação entre ambos? Creio ter todo o sentido defender que, se o nexos é causal, então é universal e, se não é universal, então não é causal.

Isto é corroborado pelo facto de bastar vermos uma determinada sucessão particular de acontecimentos como constituindo um nexos causal para ser criada em nós uma expectativa de que algo semelhante se passará para todo o espaço e a todo o tempo. Por exemplo, se me queimo da única vez que coloquei a mão no fogo e se considero que tal não foi casual, isso é suficiente para ser criada em mim a expectativa de que, noutra parte do planeta, quem quer que tenha colocado a mão no fogo também se queimou e que quem vier, no futuro, a colocar a mão no fogo também se queimará.

Por outro lado, se virmos uma determinada sucessão particular de acontecimentos como meramente casual, não é criada em nós uma expectativa de que algo semelhante se passará para todo o espaço e a todo o tempo. Por exemplo, se me queimo da única vez que apenas pensei em queimar a mão e se considero que tal foi casual, não espero que, noutra parte do planeta, quem quer que apenas tenha pensado em queimar a mão também se tenha queimado e que quem vier, no futuro, a apenas pensar em queimar a mão também se venha a queimar.

1.1.3. Leis da natureza e necessidade

a) Causalidade contingente

Uma questão importante, já levantada algumas vezes no decorrer desta dissertação, é a de saber se os nexos causais são (por natureza) nexos de necessidade. Isto é o mesmo que perguntar se o conceito de causalidade se reduz ao conceito de necessidade (se esta palavra se encontra no significado daquela primeira). O entendimento tradicional vai no sentido afirmativo. Desde logo, veja-se o que é dito no único fragmento subsistente de Anaximandro, citado por Simplicio:

“... uma outra natureza *apeiron*, de que provêm todos os céus e mundos neles contidos. E a fonte da geração das coisas que existem é aquela em que a destruição também se verifica “segundo a necessidade; pois pagam castigo e retribuição umas às outras, pela sua injustiça, de acordo com o decreto do Tempo”, sendo assim que ele se exprime, em termos assaz poéticos” (Kirk, Raven and Schofield, 1983, p. 117)

Hume e Kant, entre outros, mantiveram esse entendimento, o que, como se viu na ‘Introdução’ desta dissertação, em ‘Algumas Considerações Metodológicas’, trouxe o problema de a necessidade causal não “encaixar” na necessidade analítica, tida como modelo-padrão da necessidade (dadas as ligações íntimas julgadas existir entre necessidade, analiticidade e cognoscibilidade *a priori*). Mas subscrevo na íntegra o que, a este propósito, diz Maria Fernanda Palma em *O Princípio da Desculpa em Direito Penal*:

“Se pudéssemos concluir que *A*, num certo contexto, foi condição suficiente e até necessária de *B*, não teria verdadeira relevância a verificação de que noutros contextos, ou actuando noutras

circunstâncias, esse desenlace não teria de ocorrer. A inevitabilidade de *B*, por força do agir contrafactual ou de circunstâncias de outro contexto, não permitiria concluir que naquelas exactas circunstâncias *A* não implica *B*.

A lógica do determinismo não impede, com efeito, que se conclua por alternativas ou possibilidades diversas de sucessão de acontecimentos, na base da alteração, ainda que diminuta, do conjunto de circunstâncias que envolvem esse mesmo acontecimento noutros mundos possíveis. Com efeito, haverá um espaço em que são divisíveis alternativas de acção, mas tal espaço depende da variação, acidental ou induzida, das circunstâncias e portanto também é ainda, de certo modo, um espaço determinístico. Em suma, o determinismo persiste intocável” (Palma, 2015, p. 47)

Como já referi anteriormente, podemos definir ‘causalidade’ sem recorrer à noção modal de ‘necessidade’: o esquema ‘*x* causa *y*’ não é idêntico ao esquema ‘*x* causa necessariamente *y*’. Há duas maneiras de haver causalidade sem necessidade: se existir suficiência sem necessidade e se existir indispensabilidade sem necessidade (em sentido modal).

Efetivamente, é pelo menos concebível a (e existem mesmo casos de) suficiência contingente: basta ocorrer *x* para ocorrer *y* mas podia não ser assim. Isto é: dadas as circunstâncias do mundo atual, basta ocorrer *x* para ocorrer *y* mas, em alguns mundos possíveis, se ocorre *x*, não ocorre *y*. Atrás, dei o exemplo da bola de bilhar que bate noutra: bastaria que o processo causal tivesse sido interrompido ou que se tivesse “intrometido” outro processo causal para o efeito esperado já não se produzir.

Este é, precisamente, o exemplo dado por Kit Fine em *The Varieties of Necessity*²⁸²:

²⁸² Fine não afirma que a causalidade não se reduz à necessidade: diz, antes, que a necessidade natural não se reduz à necessidade metafísica. Mas trata-se exactamente da mesma questão.

“For surely it is conceivable, and hence metaphysically possible, that the one ball should strike the other in the given circumstances without the other moving. And surely it is conceivable, and hence metaphysically possible, that many of the natural laws that govern our universe should fail to hold, that bodies should attract one another according to an inverse cube law, for example, rather than the inverse square law” (Fine, 2005, pp. 4-5)

E também é pelo menos concebível a (e existem mesmo casos de) indispensabilidade contingente: é preciso ocorrer x para que ocorra y mas podia não ser assim. Isto é: dadas as circunstâncias do mundo atual, é preciso ocorrer x para que ocorra y mas, em alguns mundos possíveis, se não ocorre x , ainda assim ocorre y . Por exemplo: dadas as circunstâncias do mundo atual, os humanos precisam de comer para viver mas, porventura, se as condições ambientais, biológicas ou outras fossem diferentes, tal não seria preciso²⁸³.

Portanto, a necessidade será algo mais que acrescerá à causalidade, caso haja um nexos necessário; mas o próprio nexos causal não é um nexos de necessidade. Mas os autores, habitualmente, estão a pensar mais no lado da suficiência. E, aqui, creio que a confusão entre os dois conceitos surge do facto de ambos possuírem um “ascendente conceptual” comum: trata-se do conceito de garantia. Assim, tanto na causalidade como na necessidade, há

²⁸³ Falei em ‘indispensabilidade’ e não em ‘necessidade’ para, precisamente, não confundir esse conceito com o conceito modal de ‘necessidade’. De facto, fala-se em ‘necessidade’ também no sentido de indispensabilidade, o que não significa nem implica que se esteja a falar de um conceito modal. A distinção entre os dois conceitos torna-se mais clara identificando casos nos quais há indispensabilidade mas não há necessidade, como no exemplo de comer ser contingentemente indispensável (necessário) para viver, e casos nos quais há necessidade mas não há indispensabilidade (como a existência necessária de um determinado indivíduo). Esta distinção de significados será retomada na Parte 3, pois constitui um ponto fundamental nesta dissertação.

garantia de uma coisa (ou um estado de coisas) existir. Agora, essa garantia é diferente conforme cada um dos casos.

Na causalidade, o que se passa é que a existência de uma coisa (ou de um estado de coisas) se encontra garantida pela existência de outra coisa (ou outro estado de coisas). Aqui, 'garantia' é o mesmo que 'suficiência' ou 'o que basta': como se disse, basta que exista x para que exista y . O que há, como se observa, é condicionalidade: poder-se-á dizer que a garantia em questão é, portanto, condicional.

Na necessidade, a existência de uma coisa (ou de um estado de coisas) encontra-se garantida incondicionalmente. Recorrendo à semântica dos mundos possíveis, dir-se-á que, enquanto, na causalidade, a existência de uma coisa (ou de um estado de coisas) se encontra garantida no mundo actual, já na necessidade a existência de uma coisa (ou de um estado de coisas) encontra-se garantida em todos os mundos possíveis.

Podemos dizer o mesmo com recurso ao termo 'certo' (ou 'certeza'), também ele ambíguo. 'Causalidade' significa 'a certeza de uma coisa (ou um estado de coisas) existir sob condição de existir outra coisa (ou outro estado de coisas)': se x existe, é certo que y existe. 'Necessidade' significa 'a certeza de uma coisa (ou um estado de coisas existir)', sem mais: é certo que y existe. A própria existência de um nexos causal pode ser certa ou não neste último sentido²⁸⁴.

b) Necessitarismo vs não-necessitarismo

²⁸⁴ A proposição ' x causa y ' será verdadeira em todos os mundos possíveis. É de notar que isto não é o mesmo que x causar y em todos os mundos possíveis: apenas significa que x causa y em todos os mundos possíveis nos quais x ocorre. Para x causar y em todos os mundos possíveis, para além de ' x causa y ' ter de ser verdadeira em todos os mundos possíveis, x também teria de ocorrer em todos os mundos possíveis. O que importa reter é que há duas hipóteses: a de x causar y em todos os mundos possíveis nos quais x ocorre (nexos causal necessário) e a de x causar y apenas no mundo actual (nexos causal contingente).

A concepção necessitarista da causalidade foi fundamentalmente defendida pelos essencialistas. Shoemaker, em *Causal and Metaphysical Necessity*, defende que a necessidade causal ou natural não constitui uma modalidade primitiva, sendo antes um caso especial de necessidade metafísica (que se caracteriza, entre outras coisas, pela sua cognoscibilidade *a posteriori*): para este autor, a necessidade causal resulta da activação de poderes causais e os poderes causais são vistos como propriedades essenciais.

Estamos perante uma teoria essencialista da causalidade ou uma teoria causal das propriedades (se bem que Shoemaker defenda uma versão modificada desta). De acordo com esta teoria, há (pelo menos algumas) propriedades que possuem traços causais (tanto activos como passivos). São estas propriedades de primeira ordem que determinam o poder causal das coisas, constituindo as propriedades causais propriedades de segunda ordem (propriedades de propriedades). Ora, se aquilo que se é essencialmente é aquilo que se é em todos os mundos metafisicamente possíveis, então as propriedades causais são as mesmas em todos os mundos metafisicamente possíveis.

Shoemaker recusa que o recurso à imaginação de contra-exemplos, como o faz Fine, seja fiável. Recordando, para Kit Fine, basta imaginar um mundo metafisicamente possível no qual, por exemplo, uma bola de bilhar que acerta noutra não a faz mover para que uma tal situação seja (metafisicamente) possível. Shoemaker apela a teses avançadas por Kripke, nomeadamente, a do necessário *a posteriori*: ser imaginável não é o mesmo que nem implica ser possível; se podemos imaginar vários cenários, isso somente significa que o cenário real não é cognoscível *a priori*, não que não é necessário – como defende Kripke em *Naming and Necessity*, há casos de necessidade *a posteriori*. Por exemplo, podemos imaginar que a água não é H₂O mas isso não significa

que a água não seja necessariamente H₂O: uma vez sabendo (*a posteriori*) que a água é H₂O, sabemos que o é necessariamente²⁸⁵.

Portanto, até podemos imaginar uma situação na qual uma bola de bilhar que acerte noutra não a faz mover, que isso não implica que tal situação seja (metafisicamente) possível. Somente significa que não conhecemos *a priori* a necessidade (metafísica) dos nexos causais, pois parece-nos legítimo tanto que esse seja o caso como que não o seja.

Por outro lado, se há mesmo um mundo metafisicamente possível no qual, aparentemente, a propriedade da massa não comporta o poder causal de fazer mover outros corpos, então a propriedade em questão já não pode ser massa mas algo que se parece com massa (tal como algo pode parecer água e não ser H₂O). Sempre que se tem uma determinada lei da natureza, tem-se sempre as mesmas propriedades.

Kit Fine avança com algumas réplicas a esta objeção. Em síntese, consistem no seguinte. Como se viu, Fine defende que é imaginável e, portanto, possível

²⁸⁵ Kripke também afirma que podemos imaginar que Véspero não é Fósforo mas que, ainda assim, são necessariamente o mesmo astro (se há identidade, há necessariamente identidade). Eu diria que, se podemos imaginar que Véspero não é Fósforo, então Véspero não é Fósforo, mesmo no mundo atual. Isto é: o astro que tem a propriedade de surgir no céu ao fim da tarde podia não ter a propriedade de surgir no céu no início da manhã. É claro que Vénus é Vénus, e sê-lo-á necessariamente. Mas o ‘é’ de ‘Véspero é Fósforo’ é o da mera co-extensão, não o da identidade. E se podemos imaginar um cenário no qual uma tal co-extensão não existe, então a mesma é contingente. Isto é: se usamos as expressões descritivas em questão (‘a estrela da tarde’ e ‘a estrela da manhã’) para referir (extrinsecamente) o planeta Vénus, então é verdade que não podemos negar que haja necessidade. Mas, neste caso, ninguém vai imaginar um cenário no qual Vénus não é Vénus. Já se imaginamos um cenário possível diferente, então usamos essas expressões descritivas para referir (intrinsecamente) estatutos extrínsecos (Vénus *qua* estrela da tarde e Vénus *qua* estrela da manhã), não o planeta Vénus (no seu estatuto intrínseco, *qua* planeta Vénus). Mas, aqui, já não estamos “presos” à identidade (necessária) atrás apontada. Portanto, não se refuta a tese de que imaginar é ver mundos possíveis.

um mundo no qual, por exemplo, a lei da gravidade obedece, não à lei do quadrado da distância, mas à do inverso do quadrado da distância. Autores como Shoemaker dirão que, em tais mundos, a propriedade essencial dos corpos será algo como “schmassa” e não massa (aliás, teremos “schcorpos” e não corpos), pelo que o seu comportamento causal acompanha a respectiva propriedade possuída.

Fine replica que, como não existem “schcorpos” (com “schmassa”), tal terá de constituir uma necessidade natural; mas a existência de tais constitui uma possibilidade metafísica, conforme avançaram os necessitaristas para defenderem a sua posição. Se a tese dos seus oponentes estivesse correta, à impossibilidade natural de existirem objectos com “schmassa” corresponderia uma impossibilidade metafísica.

Está réplica tem, para mim, o problema de incluir na necessidade física (natural) nexos que não são causais. Aliás, Shoemaker dificilmente aceitará que o exemplo fornecido por Fine seja o de uma necessidade natural, já que reduz toda a necessidade natural a nexos causais. Não vejo como possa mesmo a inexistência de “schmassa” ser uma necessidade natural sem ser uma necessidade metafísica.

Parece que há uma réplica mais adequada. O necessitarista aceita que o cenário de que Fine fala, o da lei do inverso do quadrado da distância, é um cenário imaginado. Mas, afinal, não se está a imaginar um contra-exemplo à lei do quadrado da distância, pois, nesse cenário, não há massa mas “schmassa”. E, afirma o necessitarista, chegou-se um mundo possível, aquele no qual há “schmassa” em vez de massa. Portanto, ao imaginar-se um cenário com “schmassa”, chegou-se a um mundo metafisicamente possível. Conclui-se que imaginar é ver mundos alternativos, contrariamente à pretensão inicial.

Mas Fine adianta uma linha de argumentação que me parece mais promissora, se bem que não a desenvolva suficientemente. A ideia base é a de que não há necessidade causal *de re*: todos os supostos casos de tal são

meramente aparentes e podem ser reconduzidos a um caso simultâneo de necessidade metafísica *de re* e necessidade natural *de dicto*.

Pense-se (diz Fine), por exemplo, na aparente necessidade causal *de re* de duas partículas se atraírem mutuamente (seria uma propriedade sua causarem um tal estado de coisas): trata-se de um caso no qual há necessidade metafísica *de re* de tais partículas serem o que são e há necessidade causal *de dicto* de se atraírem mutuamente:

“Let us suppose that x and y are two particles and that it is a natural necessity that they attract one another (assuming, of course, that they exist!). Then it is plausible to suppose that this should follow from (a) its being a metaphysical necessity that each of the particles is of the kind that it is and (b) its being a natural necessity that particles of this kind attract one another. Thus the *de re* natural necessity will reduce to a *de re* metaphysical necessity and a *de dicto* natural necessity; and it might be thought that something similar should be true of any *de re* natural necessity or, indeed, of any form of *de re* necessity whatever” (Fine, 2005, p. 9)

Mesmo que a necessidade natural de duas partículas se atraírem mutuamente resulte da necessidade metafísica de serem o que são (o que ainda está por demonstrar), um tipo não é o outro: estamos perante dois domínios absolutamente irreduzíveis um face ao outro. Aceitar a inteligibilidade da distinção entre modalidades *de re* e modalidades *de dicto* implica rejeitar qualquer hipótese de reduzir a necessidade causal à necessidade metafísica e vice-versa.

Mas, pode perguntar-se, não falamos nós, comumente, na propriedade de ser causa de algo? Não nos referimos a causadores e a criadores ou produtores da mesma maneira que nos referimos a suportes de propriedades? Pelo menos aparentemente, sim. Como conciliar esta evidência com o argumento de Fine?

Na minha opinião, desta maneira. As propriedades causais resultam de relações com o exterior, pelo que são aquilo que se designa de propriedades relacionais – por outras palavras, propriedades acidentais ou extrínsecas. A sua posse até pode ser necessária; isso é irrelevante²⁸⁶. É-se causa de algo em função de uma relação causal pré-existente; não é a relação causal que deriva das propriedades causais pré-existentes. Por isso, as propriedades causais não podem ser essenciais, contrariamente ao defendido por Shoemaker. Ora, a necessidade metafísica prende-se com a posse de propriedades essenciais ou intrínsecas, pelo que o argumento de Fine se mantém intacto.

Por outro lado, o recurso à noção de propriedade causal para explicar a causalidade deixa tudo por explicar: somente se afirma que as coisas causam porque possuem o poder de causar, o que é manifestamente insuficiente. A massa dos corpos gera movimento porque terá o poder de gerar movimento; o fogo queima porque terá o poder de queimar; etc.²⁸⁷.

c) Lei e conteúdo

Dois dos exemplos fornecidos por Fine são, julgo, respeitantes a contingências diferentes. Uma coisa é uma bola de bilhar não se mover quando outra acerta nela; outra é a lei da gravidade ser a lei do inverso do

²⁸⁶ Intrínseco não é o mesmo que necessário nem extrínseco é o mesmo que contingente. Uma propriedade intrínseca (ou essencial) é a que é possuída independentemente de relações estabelecidas com outros objetos: a sua ausência implica que o objeto deixe de ser o que é (e, como tal, de poder existir). Ora, pode dar-se o caso de a mesma se encontrar ausente noutro mundo possível que não o atual, passando o objeto a ser outra coisa.

²⁸⁷ Trata-se do problema de apresentar o fundamento da necessidade. O caso da necessidade da causalidade é evidente: por que razão um determinado efeito se seguirá necessariamente (caso se siga) de uma determinada causa? O que faz com que se dê esse nexos?

quadrado da distância. No primeiro caso, é possível não se dar o nexo causal; no segundo caso, a lei é diferente.

Portanto, há uma distinção a fazer: i) há a questão da necessidade ou contingência da *existência* dos nexos causais; ii) há a questão da necessidade ou contingência do *conteúdo* desses nexos causais. A questão i) tem que ver com a "rigidez" ou "flexibilidade" da relação: trata-se de saber se o efeito se segue da causa em todas as condições (possíveis). A questão ii) tem que ver com o conteúdo da causa e do efeito: trata-se de saber que tipo de acontecimento se segue de que tipo de acontecimento consoante as circunstâncias.

Quanto a i), o entendimento necessitarista é o de que uma causa gera necessariamente (inevitavelmente) o seu efeito. É relativamente a i) que tem sentido distinguir os casos de y existir garantidamente se x existir (há garantia de y existir sob determinadas condições) dos casos de y existir garantidamente, ponto (há garantia de y existir).

Quanto a ii), o entendimento necessitarista é o de que o mesmo tipo de acontecimento gera necessariamente (inevitavelmente) o mesmo tipo de acontecimento. Porém, tem todo o sentido afirmar que as leis da natureza poderiam ser outras (ter outro conteúdo).

Por exemplo. Uma bola de bilhar bate noutra com uma certa força e esta, como consequência, move-se com uma certa velocidade. Questão i): poderia esta segunda bola não se ter movido de todo (não se ter produzido efeito algum)? Questão ii): poderia esta segunda bola ter-se movido com velocidade diferente (ter-se produzido outro efeito)? Podemos responder negativamente à primeira e afirmativamente à segunda.

2. Causa do quê?

2.1. Três "causalidades"

Como referi no ponto 1.1.3 do Capítulo 5, na Secção anterior, quando se diz que x causa y , estar-se-á a dizer que se causa 1) a existência de y , 2) o processo de aparecimento de y ou 3) a mudança de estado (de não-aparecimento para o de aparecimento ou vice-versa) de y . Considerando que, ao dizer-se que x causa y , se está a dizer que x é tanto condição suficiente como condição necessária de y , a opção por uma das três hipóteses é relevante.

Optando por 1), se cessa a causa, cessa o efeito, no caso, a existência de y . Portanto, para que y continue a existir, é preciso que se mantenha x . Por exemplo: se cessar a causa para a existência de uma mesa, esta mesa também deixa de existir; a mesa só existe enquanto se mantiver a causa para essa existência. Não é preciso uma nova causa para que a mesa deixe de existir.

Optando por 2), se cessa a causa, cessa o efeito, no caso, o aparecimento de y , isto é, a passagem da sua inexistência à sua existência. Portanto, para que y continue a aparecer (até que exista por completo), é preciso que se mantenha x . Por exemplo: se cessar a causa para o aparecimento de uma mesa, esta mesa, se ainda não estiver acabada, assim ficará, inacabada, embora continue a existir; o processo que leva à existência completa da mesa só será retomado se for retomado aquilo que o causa. Por outro lado, para que a mesa deixe de existir, é preciso uma nova causa: o desaparecimento de y também é causado.

Optando por 3), se cessa a causa, cessa o efeito, no caso, a mudança de estado de y . Se y se encontra no estado de não-aparecimento, a mudança para o estado de aparecimento não se dá enquanto não se der a sua causa. Se y já se encontra num estado dinâmico, como o estado de aparecimento, então a mudança para o estado de não-aparecimento não se dá enquanto não se der a sua causa. Isto significa que a mesa continuará a aparecer (até ficar acabada): nada mais é preciso fazer para a acabar. Se y se encontra num estado de desaparecimento, a mudança para o estado de não-desaparecimento também não se dá enquanto não se der a sua causa: a mesa continuará a desaparecer.

Recorrendo a uma noção da Mecânica, podemos falar num princípio da inércia, que adquire, conseqüentemente, três formulações diferentes.

Em 1), temos o que podemos chamar de ‘inércia da inexistência’: se nada causar a existência de um objeto, ele não existe. A inexistência é natural e a ela se volta quando cessada a causa da existência.

Em 2), temos o que podemos chamar de ‘inércia do estado existencial’: se nada causar o aparecimento/desaparecimento de um objeto, ele mantém o seu estado de inexistência/existência. Aqui, existência e inexistência são vistas como estados, sem que uma seja privilegiada relativamente à outra. Porque o que é natural é a ausência de mudança de estado, a ela se volta quando cessa a causa de tal mudança.

Em 3), temos o que podemos chamar de ‘inércia do aparecimento/desaparecimento’: se nada causar a mudança do estado de aparecimento/desaparecimento para o estado de não-aparecimento/não-desaparecimento, mantém-se o estado em questão. Aqui, aparecimento/desaparecimento, tal como não-aparecimento/não-desaparecimento, são vistos como estados, estados acerca da mudança de estado existencial. Natural, agora, é a ausência de mudança destes estados mais complexos, pelo que a ela se volta quando cessa a causa da mudança.

Em qualquer uma das três “causalidades”, há uma situação que é tida como a natural, há qual se regressa, e uma situação forçada, resultante da atuação de uma causa. A causa faz, precisamente, isso: retira o objeto da situação natural e coloca-o na situação forçada. Parece ser este o núcleo essencial da causalidade.

A tensão entre criação e conservação, de que é reflexo o debate tradicional entre criacionistas e conservacionistas, insere-se neste contexto, se bem que historicamente os seus contornos sejam teológicos. De acordo com alguns pensadores, Deus (uma divindade), ao criar, faz com que um objeto (a criatura) exista e, ao conservar, faz com que esse objeto continue a existir.

Portanto, nesta perspectiva, há um ato criador c , que ocorre durante t , sendo o efeito do mesmo a existência do objeto o , pelo que, deixando de existir c , como em t_1 , deixa de existir o , sendo que, para que o subsista em t_1 , c tem de persistir em t_1 . Deus (uma divindade) tem o duplo trabalho de criar e conservar.

É esta a opinião, por exemplo, de Henrique de Gand. A propósito do problema de saber se a criatura pode existir desde sempre, diz o seguinte:

“Também a acção pela qual uma coisa adquire a existência, necessariamente precede a acção pela qual acontece a conservação, que prolonga a existência no futuro. Porque embora uma coisa possa ser conservada em existência no futuro, a fim de que não deixe de existir graças à continuação do acto da conservação, ela não podia contudo, em termos de passado, não existir antes (...)” (Gand, 1276p. 112)

Gand considera que esta é, igualmente, a tese contida no *Génesis*: quando aí se diz que Deus, no sétimo dia, descansou de toda a sua obra, deve entender-se que “descansou da obra da primeira criação, mas não da obra de condução e conservação” (*idem*, p. 114)²⁸⁸.

²⁸⁸ Jonathan Edwards, em *Original Sin* (1758), opta por um caminho mais intrincado. De acordo com o autor, não há persistência no tempo, pois que só se existe a cada instante (a nossa existência no tempo é, em rigor, uma sucessão de existências). Por isso, para que o exista em t_1 , será sempre preciso que essa existência seja causada e, portanto, que c também exista em t_1 . Porém, como observa David Vander Laan na entrada da Stanford Encyclopedia of Philosophy *Creation and Conservation*, ao não haver persistência no tempo, não há verdadeiramente conservação, pois o que temos é uma contínua recriação:

“The other [disadvantage with respect to the case for continuous creation theory] is that, because creatures arguably do not persist on this view, it is inaccurate to say that they are conserved. God does indeed continuously create, but the objects so created are new objects. So understood, the view implies that nothing is conserved, properly speaking” (Vander Laan, 2017)

É de notar que não há uma diferença substancial entre criar e conservar: em ambas, faz-se com um objeto exista; chama-se ‘criação’ se esse fazer com que exista se dá pela primeira vez e chama-se ‘conservação’ se esse fazer com que exista se dá posteriormente. Como refere Hugh McCann em *Creation and Conservation*, “God’s creating and conserving the world are, from the point of view of the act itself, indistinguishable (...)” (McCann, 2010, p. 317).

O problema consiste em saber se é preciso fazer com que o objeto exista posteriormente a fazer com que ele exista pela primeira vez. Quanto a esta questão, McCann coloca a seguinte hipótese (com a qual, aliás, não concorda):

“Perhaps, however, there is some capacity of things to sustain themselves in existence, or an inertia-like tendency to remain in being once they appear. The endurance of the world is, after all, a common enough fact of experience, whereas we detect no independent activity of God to keep it there. Furthermore, there are scientific laws that call for the conservation of mass and energy, and surely in this regard science does not take itself to be dealing with supernatural phenomena. So we seem to have good reason for expecting the persistence of the world to have a natural explanation, not a divine one” (*idem*)

Nesta perspetiva, há um ato criador c , que ocorre durante t , sendo o efeito do mesmo, não a existência do objeto o , mas o seu aparecimento. Como tal,

Como tal, a posição de Edwards pode ainda subsumir-se a 2), não a 1): pode dar-se o caso de Deus criar o aparecimento, não a existência, da criatura, precisando de voltar a atuar, não porque, ao cessar a sua ação, cessa a existência da criatura, mas, sim, porque a existência é intrinsecamente limitada a um instante; será preciso fazer re-aparecer continuamente.

Também se pode perguntar se o objeto é, verdadeiramente, o mesmo. Dado este corte na existência da criatura, pode ser que nem sequer a criatura seja mesma: a identidade no tempo fica em risco. Mas esta é outra questão.

deixando de existir *c*, como em t_1 , não deixa de existir *o*, pelo que, para que *o* subsista em t_1 , *c* não tem de persistir em t_1 . Esta é a via que defende que Deus (uma divindade), ao criar, faz com que um objeto (a criatura) apareça, não precisando de acrescentar nada a esse ato para que esse objeto, ao existir, continue a existir.

É de lembrar que a criação de que falam os teólogos é uma criação a partir do nada. Nas palavras de McCann (no contexto das objeções à tese da recriação de Edwards):

“One can begin to address these concerns by considering what the result of God’s creative activity must be. It is natural to think of coming to be as a process, in which the material of which a thing is made undergoes transformation until it becomes the thing produced. That is the way it is when things are produced in nature, and when we do things like build houses or sculpt statues. But creation cannot be understood in this way. It occurs *ex nihilo* (from nothing): it involves no pre-existing “matter,” no transformation of any underlying stuff of which the universe is made. Therefore, even if the world had a temporal beginning, what is brought about in creation is not any process wherein it came to be, and its appearance was not a change in which anything changed. Quite the opposite: there is nothing short of the *being* of things that can constitute the product of creation. Even in the beginning, if there was one, there was nothing else for God to bring about” (*idem*, p. 316)

Em rigor, não estamos perante uma causação, no sentido de intervenção no mundo. Não há mundo para intervir, pois ele é criado. Trata-se da constituição do mundo, e ‘constituição’ no sentido de que falam os construtivistas. Efetivamente, quando se fala em criação por parte de Deus (de uma divindade), está a assumir-se uma posição construtivista (há uma forma ainda mais radical, a que defende que as próprias leis da natureza também são criadas).

2.2. O caso das leis do movimento

2.2.1. Aristóteles

O debate acerca do que é causado também se deu na Mecânica, relativamente às leis do movimento. Em vez da existência e do aparecimento, a discussão girou em torno da localização e do movimento, entendida aquela como a ocupação de um lugar e entendido este último como a passagem de um lugar para outro. Talvez ainda se esteja a falar de existência e aparecimento: talvez a localização seja a existência num lugar acompanhada da inexistência noutra e o movimento seja o aparecimento que, noutra perspectiva, é desaparecimento.

A discussão, agora, é esta: as leis do movimento são leis relativas à causação 1) da localização, 2) do movimento ou 3) da aceleração (mudança do repouso para o movimento)?

Optando por 1), se cessa a causa, cessa o efeito, no caso, uma certa localização de um corpo. Aqui, há que distinguir o local natural de um corpo do local para o qual foi forçado a estar. Forçado a estar noutra localidade, o corpo afastar-se-á do seu lugar natural; cessada a causa da localização forçada, ele volta ao seu lugar natural. Não é preciso uma nova causa para que o corpo regresse ao seu lugar de origem.

Optando por 2), se cessa a causa, cessa o efeito, no caso, o movimento do corpo. Portanto, para que o corpo continue a mover-se (até que alcance um determinado local), é preciso que se mantenha a causa. Se esta cessar, o corpo para, mantendo-se no local “adquirido”, sem regressar ao local de origem. Para que regresse ao local de origem, é preciso a intervenção de uma nova causa. Aqui, o repouso é natural e o movimento é forçado.

Optando por 3), se cessa a causa, cessa o efeito, no caso, a aceleração. Se um determinado corpo se encontra em repouso, a mudança para o estado de movimento não se dá enquanto não se der a sua causa. Algo semelhante se dirá relativamente à desaceleração: se o corpo já se encontra em movimento, então a mudança para o estado de repouso não se dá enquanto não se der a sua causa. Isto significa que o corpo continuará a mover-se: nada mais é preciso fazer para que mude de local.

O princípio da inércia adquire, conseqüentemente, três formulações diferentes.

Em 1), temos o que podemos chamar de ‘inércia da localização natural’: se nada causar uma nova localização do objeto, ele manter-se-á no seu (suposto) local natural. Em 2), temos o que podemos chamar de ‘inércia da localização adquirida’: se nada causar o movimento de um corpo, ele mantém-se no local “adquirido”. Aqui, nenhum local é privilegiado relativamente a outro. Em 3), temos o que é conhecido por ‘inércia do repouso/movimento’: se nada causar a aceleração ou desaceleração do corpo, este mantém-se em repouso ou em movimento, conforme o caso. Natural, agora, é a ausência de aceleração/desaceleração.

A visão do mundo cinético trazida por 1) é bastante redutora. Só há movimento do local natural para a localização forçada ou vice-versa: não tem sentido falar em causar uma determinada localização quando o já corpo se desloca de uma localização forçada. Portanto, o movimento ou é forçado, ou é natural, e estes opostos andam sempre em par: se um movimento é forçado, o movimento contrário é natural e vice-versa. Note-se que repouso também pode ser forçado: enquanto se mantiver a causa da localização forçada num lugar, o corpo estará em repouso, mas não naturalmente.

É exatamente esta a posição de Aristóteles. Como diz no Livro 5 da *Física*:

“En general, los movimientos y reposos son contrarios de la manera que hemos indicado; por ejemplo, el movimiento o el reposo arriba son

contrários al movimiento o al reposo abajo, pues el arriba y el abajo son contrariedades del lugar. En los desplazamientos por naturaleza, el fuego se deslaza hacia arriba y la tierra hacia abajo, siendo sus desplazamientos contrarios. En el caso del fuego, su desplazamiento hacia arriba es por naturaleza y hacia abajo contra su naturaleza, siendo su desplazamiento conforme a su naturaleza contrario al que es en contra de su naturaleza. Y de la misma manera con el reposo, pues un reposo arriba es contrario a un movimiento desde arriba hacia abajo; en el caso de la tierra, su reposo arriba es contra su naturaleza y su movimiento hacia abajo es conforme a su naturaleza. Por consiguiente, el reposo antinatural de una cosa es contrario a su movimiento natural, como también el movimiento de la misma cosa es contrario de la misma manera, pues uno de ellos será natural (sea hacia arriba o hacia abajo) y el outro contra su naturaleza” (Aristoteles, *Fís.*, Livro 5, Capítulo 6, 230b, trad. Echandía, 10-20)

Como observa Françoise Balibar em *Einstein: Uma Leitura de Galileu a Newton*:

“A física aristotélica estabelece uma diferença intrínseca de natureza entre repouso e movimento, ligada à existência de uma ordem cósmica em virtude da qual cada objecto possui um lugar no Universo, um ‘lugar’ que lhe é próprio – porque conforme à sua natureza –, para o qual tende a voltar se dele não for afastado, e onde permanece imóvel se nada o vem desalojar” (Balibar, 1984, p. 17)

Veja-se que, dada a distinção entre localização natural e localização forçada, para Aristóteles, não tem sentido falar em composição de movimentos, como, por exemplo, a composição do movimento da esquerda para a direita e do movimento de baixo para cima. Qualquer movimento é reduzido a um só movimento, forçado (deslocação do lugar natural para uma localização forçada; se a causa desta localização se mantiver, haverá um repouso forçado)

ou natural (deslocação da localização forçada para o lugar natural; se se mantiver a ausência de causa para uma localização forçada, o corpo ficará num repouso natural)²⁸⁹.

É assim que Aristóteles explica muitos dos movimentos “naturais” que observamos, sendo o caso mais notável, porventura, o da “queda dos graves”: os corpos feitos de terra pertencem naturalmente à terra, pelo que qualquer outra localização que não a terra será uma localização forçada; uma vez cessada a causa dessa localização forçada, regressam (naturalmente) à terra, seu lugar de origem; como quem diz, caem.

Que implicações tem este entendimento? Imaginemos uma pessoa montada num cavalo a galope. Imaginemos, igualmente, que esse cavaleiro segura verticalmente um tubo (rígido: de madeira, por exemplo) pelo qual deixa cair uma bola. De acordo com a mecânica aristotélica, enquanto o cavaleiro segurou a bola, o movimento desta foi forçado, pois fora deslocada do seu local natural, o solo. Depois de a largar, esta passa a mover-se naturalmente ao encontro do solo. Como há um só movimento, o natural, há uma só velocidade, a velocidade da queda. Assim, a bola demora mais tempo a alcançar o solo do que se tivesse sido largada com o cavaleiro em repouso (em relação ao solo), pois a distância a percorrer é maior.

²⁸⁹ Para Aristóteles, o movimento (translação, locomoção) é só um dos quatro tipos de mudança:

“Assim sendo, quando a mudança entre contrários ocorre segundo a quantidade, é aumento e diminuição; quando ocorre segundo o lugar, é translação; quando ocorre segundo as afecções, ou seja, segundo a qualidade, é alteração; quando não permanece nada de que o termo resultante da mudança seja uma afecção ou, em geral, um acidente, é geração e, por outro lado, corrupção” (Aristóteles, *Ger.*, Livro 1, Capítulo 4, 319b, 30-320a, trad. Chorão, p. 77)

2.2.2. A mecânica moderna

a) Galileu

A física moderna nega que tal se passe dessa maneira. Após Galileu, concebeu-se um princípio da adição de velocidades, de acordo com o qual, à velocidade da queda, se junta a velocidade a que se desloca o cavaleiro (em relação ao solo). Uma tal conjunção de velocidades compensa a maior distância percorrida pela bola, pelo que esta demora o mesmo tempo a alcançar o solo como se tivesse sido largada com o cavaleiro em repouso. Para conceber um tal princípio, há que distinguir dois movimentos efetuados pela bola – a queda vertical e o movimento horizontal que partilha com o sistema cavaleiro-cavalo – e, como tal, abdicar da visão do mundo aristotélica²⁹⁰.

Mas Galileu vai mais longe. Imagine-se, agora, que não há tubo algum: o cavaleiro simplesmente deixa cair uma bola que segurava com a mão. Pergunta Galileu: a bola fica para trás ou acompanha o cavaleiro (enquanto cai)? Para Galileu, a bola acompanha o sistema cavaleiro-cavalo, mantendo o movimento horizontal em conjunção com o movimento vertical da queda. Portanto, para Galileu, não se causam movimentos (deslocações) mas, sim, acelerações (passagem do estado de repouso para o estado de movimento) e desacelerações (passagem do estado de movimento para o estado de repouso).

²⁹⁰ Nas palavras do próprio Galileu:

“Mas, se o plano for limitado e elevado, a partícula em movimento, que supomos ser dotada de peso, será, ao passar da beira do plano, acrescido ao seu movimento uniforme e perpétuo anterior à extremidade do plano, uma propensão para baixo devida ao seu próprio peso, de modo que o movimento resultante, ao qual chamo de projecção [*projectio*], é composto por um movimento que é uniforme e horizontal e por outro que é descendente e naturalmente acelerado” (Galileu, 1638, p. 603)

O cavaleiro, ao segurar a bola, não estava a fazê-la mover-se consigo: estava a colocá-la num determinado estado cinético, do qual só sai se uma nova intervenção se der.

Galileu traz consigo uma argumentação e uma motivação. A argumentação, presente no *Diálogo Sobre os Dois Maiores Sistemas do Mundo*, pode ser apresentada de duas maneiras diferentes. A primeira é, em traços muito gerais, a seguinte: o repouso é como que um movimento nulo – dois corpos c e c' , que estejam em movimento (uniforme e retilíneo²⁹¹) em relação a um terceiro corpo c'' , seguindo a mesma direção e sentido, estão em repouso um em relação ao outro –; logo, aquilo que é aplicável ao repouso, é aplicável ao movimento (uniforme e retilíneo):

“(…) Contudo notai: o movimento no entanto é movimento e como movimento opera, enquanto tem relação com coisas que carecem dele; mas entre as coisas que participam todas igualmente dele, nada opera e é como se ele não fosse: e assim as mercadorias das quais está carregado um navio, enquanto se movem, deixando Veneza, passam por Corfu, por Cândia, por Chipre, indo até Alepo, sendo que Veneza, Corfu, Cândia etc. ficam, nem se movem com o navio; mas para os fardos, caixas e outros volumes, dos quais está carregado e repleto o navio e, com respeito ao próprio navio, o movimento de Veneza até Soria é como que nulo, e nada altera a relação existente entre eles, e isto porque é comum a todos e por todos igualmente participado” (Galileu, 1632, p. 198)

Quando o nosso cavaleiro segura a bola, esta encontra-se em repouso em relação a ele. Para Galileu, isto é o mesmo que dizer que ambos, cavaleiro e bola, partilham o movimento horizontal que têm em relação ao solo, que, desta forma, é como que um movimento nulo (anulado). O repouso deixa de ser visto como a privação de movimento para ser visto como a partilha de

²⁹¹ Para já, está a deixar-se de lado os chamados ‘movimento uniformemente acelerado’ e ‘movimento curvilíneo’.

movimento. Daqui, Galileu “salta” para a equivalência entre repouso e movimento (uniforme e retilíneo). Nas palavras de Balibar:

“É uma concepção inteiramente diferente, a defendida por Salviati no texto supracitado. (...) [O movimento] É uma modificação das relações entre as coisas; é apenas isso. Com efeito, essa modificação deixa as próprias coisas completamente indiferentes. Quer estejam em movimento ou em repouso, isso em nada as afecta no seu ser; o movimento é um estado, no mesmo plano que o repouso; o movimento não é uma mudança de estado, tal como o repouso não o é. As coisas são exteriores ao seu movimento. Eis, pois, afirmada a *equivalência* entre repouso e movimento” (*idem*, p. 19)

O que é que acontece quando o cavaleiro larga a bola? Segundo Galileu, temos de perguntar o que é que aconteceria se o sistema cavaleiro-cavalo estivesse em repouso em relação ao solo: o cavaleiro veria a bola cair, verticalmente, em linha reta, ao longo do seu corpo. É que, se foi afirmada a equivalência entre repouso e movimento, o mesmo acontecerá se o sistema cavaleiro-cavalo estiver em movimento: o cavaleiro vê a bola cair, verticalmente, em linha reta, ao longo do seu corpo.

Mas o que significa isso quando o cavaleiro está em movimento? Que a bola, mesmo depois de largada, acompanha o cavaleiro, pelo que, embora esteja em repouso em relação ao cavaleiro, em relação ao solo, está em movimento. Daí que um espetador em repouso no solo verá a bola descrever uma trajetória parabólica²⁹². Ora, este movimento que a bola continua a partilhar com o sistema cavaleiro-cavalo não é causado, pois ela já foi largada.

²⁹² De acordo com Galileu, “*um projectil cujo movimento é composto por um movimento horizontal uniforme e por um movimento vertical descendente naturalmente acelerado descreve, no seu percurso, uma linha semiparabólica*” (Galileu, 1638, p. 604). Einstein corrobora:

A segunda maneira de apresentar a argumentação de Galileu é esta: é impossível discernir se é um corpo c que se encontra em movimento em relação a um corpo c' ou se é este que se encontra em movimento em relação àquele; logo, tanto o corpo c como o corpo c' estão simultaneamente em repouso e em movimento. Mais uma vez, o resultado é o da equivalência entre repouso e movimento (uniforme e retilíneo).

No nosso exemplo, é impossível, dirá Galileu, saber se é o sistema cavaleiro-cavalo que se encontra em movimento em relação ao solo ou se é o solo que, afinal, se encontra em movimento em relação ao sistema cavaleiro-cavalo. Ora, sendo as duas hipóteses indiscerníveis, não podem produzir efeitos diferentes (isso revelaria a existência de uma diferença): a trajetória descrita pela bola será idêntica nos dois casos.

Assim, das duas, uma: i) em ambos os casos, a bola, quando largada, acompanha o cavaleiro (e não o solo); ii) em ambos os casos, a bola, quando largada, acompanha o solo (e não o cavaleiro). Em ii), há um problema: é evidentemente falso, dir-se-á, que, estando o cavaleiro em repouso, a bola largada cai descrevendo uma parábola – isso seria uma violação da lei da queda dos “graves” (descoberta pelo próprio Galileu)²⁹³. Portanto, resta i): se é

“I stand at the window of a railway carriage which is travelling uniformly, and drop a stone on the embankment, without throwing it. Then, disregarding the influence of the air resistance, I see the stone descend in a straight line. A pedestrian who observes the misdeed from the footpath notices that the stone falls to earth in a parabolic curve” (Einstein, 1916a, p. 13)

²⁹³ De acordo com o próprio:

“Algumas observações superficiais têm sido realizadas, como, por exemplo, que o movimento livre [*naturalem motum*] de um corpo pesado em queda é continuamente acelerado; mas ainda não se demonstrou o modo como ocorre esta aceleração; pois, tanto quanto sei, até hoje não se salientou que as distâncias percorridas durante períodos de tempo iguais por um corpo em

o cavaleiro que está em repouso, a bola cai verticalmente ao longo do seu corpo, como se espera que caíam os “graves”; se é o solo que se encontra em repouso e o cavaleiro em movimento, a bola, quando largada, acompanha o movimento do cavaleiro.

Portanto, para Galileu, o movimento, tal como o repouso, não tem causa. O repouso não tem qualquer tipo de privilégio metafísico relativamente ao movimento. Como diz Balibar:

“O movimento uniforme (...), o tal que é ‘como que nulo’, não necessita de motor, como dissemos. Esta é uma consequência imediata da equivalência entre repouso e movimento uniforme (...). Com efeito, produzindo as mesmas causas os mesmos efeitos, as mesmas causas devem ser atribuídas ao movimento uniforme e ao repouso – a saber, a ausência de motor (de força, diríamos nós hoje), precisamente” (*idem*, p. 35)

A lei fundamental da Mecânica será completamente diferente da que resulta da noção de causação do movimento:

queda, a partir do estado de repouso, estão na mesma razão que os números ímpares, a começar pela unidade” (Galileu, 1638, p. 531)

A omissão de referência à massa dos corpos em queda é propositada:

“Os factos que expus até agora e particularmente o que demonstra que a diferença de peso, mesmo muito grande, não afecta a velocidade dos corpos em queda, caído todos eles, no que diz respeito ao peso, com a mesma velocidade, são tão novos e, à primeira vista, tão inacreditáveis que, se não tivéssemos como os tornar tão claros como a luz do Sol, seria melhor não os mencionar” (*idem*, pp. 477 e 478)

“Quanto maior é a acção do motor, maior é o movimento; e a velocidade adquirida pelo móvel, espécie de índice global da importância do movimento, é directamente proporcional à acção do motor – o que Duhem denomina de ‘lei fundamental da dinâmica peripatética’ (...) e que enuncia da seguinte maneira:

‘Se uma certa força ou poder move um certo corpo com uma certa velocidade, será preciso uma força ou um poder duplo para mover o mesmo corpo com uma velocidade dupla.’

Ora, é precisamente esta ‘lei fundamental’ que Galileu nega: afirmando que existem casos em que a velocidade de um móvel (logo, a sua deslocação) não é o resultado de causa alguma (...), Galileu afirma que a velocidade de um móvel não é o indício da causa que o move. Newton, cinquenta anos mais tarde, identificará este indício da causa do movimento: o motor (ou a força) reconhece-se nas *variações* de velocidade que imprime ao móvel” (*idem*, pp. 36 e 37)

Para Galileu, a causação dá-se relativamente à mudança do repouso para o movimento ou do movimento para o repouso. Ainda se aceita a validade do princípio de causalidade; ele é, porém, aplicado de um modo diferente:

“Mas, continua Galileu, que na ocorrência não rejeita a doutrina aristotélica, efeitos e causas estão ligados; *cessante causa, cessar effectus* (se a causa desaparece, desaparece o efeito), diz a física aristotélica; donde se segue que um movimento sem efeito não precisa de causa. (...) Donde se deduz que o movimento partilhado, movimento sem efeito, não precisa de causa” (*idem*, p. 26)

Mas Galileu tinha um propósito. Galileu tinha como motivação direta demonstrar que a Terra se pode mover sem que os corpos “fiquem para trás”, comportando-se estes tal como efetivamente se comportam (caindo em linha

reta). E tinha como motivação indireta defender Copérnico: é a Terra que se move e não o Sol.

Galileu começa por reconstruir o argumento heliocêntrico:

“Vós dizeis: porque, quando o navio está parado, a pedra cai ao pé do mastro e, quando ele está em movimento, a pedra cai afastada do pé, portanto, pela conversa, da queda da pedra ao pé infere-se que o navio está parado, e da queda afastada deduz-se que o navio se move; e porque o que acontece com o navio deve igualmente acontecer com a Terra, por isso da queda da pedra ao pé da torre infere-se necessariamente a imobilidade do globo terrestre.” (Galileu, 1632, p. 225)

para, depois, o destruir:

“(…) tanto faz que se mova somente a Terra como todo o restante do mundo, pois que a operação de tal movimento não está em outra coisa que na relação existente entre os corpos celestes e a Terra, relação esta que é a única a mudar. Ora, se, para alcançar o mesmo efeito *ad unguem*, tanto faz se somente a Terra se mova, ficando parado todo o restante do universo, que se, ficando parada somente a Terra, todo o universo se mova com um mesmo movimento, quem quererá acreditar que a natureza (que, entretanto, por consenso comum, não faz com a intervenção de muitas coisas aquilo que pode fazer por meio de poucas), tenha escolhido fazer mover um número imenso de corpos enormes, e com uma velocidade inestimável, para obter aquilo que com o movimento insignificante de um só em torno do seu próprio centro poderia obter?” (*idem*, p. 199)

Segundo Galileu, tanto faz que seja o Sol (todo o Universo) a mover-se, estando a Terra em repouso, ou seja esta a mover-se, estando aquele em repouso: tudo se passará da mesma forma²⁹⁴. Depois, é invocado um

²⁹⁴ Einstein, mais tarde, concordará com esta afirmação:

argumento da simplicidade: será mais simples “fazer mover” apenas a Terra do que todo o Universo. Portanto, a Terra está em movimento.

b) Descartes e Newton

Não haveria uma verdadeira revolução científica se não tivesse existido uma (crescente) adesão generalizada entre os especialistas a esta nova maneira de entender o princípio de causalidade. Descartes, por exemplo, aceita a equivalência entre repouso e movimento com base na observação de que um mesmo corpo pode estar em repouso em relação a um segundo corpo e em movimento em relação a um terceiro corpo:

“E por conseguinte, uma vez que – como já observámos anteriormente – se pode afirmar que uma coisa muda e não muda de lugar ao mesmo tempo, também podemos dizer que se move e não se move ao mesmo tempo. Por exemplo, quem está sentado na popa de um barco impelido pelo vento crê que se move quando se fixa apenas na margem donde partiu e a considera imóvel; e não crê mover-se quando se fixa somente no barco em que se encontra, porque não muda de localização relativamente às suas partes” (Descartes, 1644, p. 69)

Também para Descartes o repouso não é privilegiado relativamente ao movimento, não passando os dois de estados cinéticos diferentes: “*o movimento e o repouso são apenas duas maneiras diferentes do corpo em que se encontram*” (*idem*). A

“Do ponto de vista da mecânica clássica, tais espaços devem existir. Na verdade, embora a Terra se desloque, no seu movimento de translação à volta do Sol, com uma velocidade que é aproximadamente de 30 km por segundo, nenhuma experiência mecânica efectuada à sua superfície permite revelar esse movimento” (Einstein, 1922, p. 33)

esta equivalência entre repouso e movimento corresponde um princípio da inércia do movimento: “de modo que, se um corpo começou a mover-se, devemos concluir que continuará sempre em movimento [e que nunca parará por si próprio]” (*idem*, p. 76).

A equivalência entre repouso e movimento é tão significativa para Descartes que este elevou ao estatuto de primeira lei da Natureza o princípio da inércia correspondente: “*a primeira lei da Natureza: cada coisa permanece no seu estado se nada o alterar; assim, aquilo que uma vez foi posto em movimento continuará sempre a mover-se*” (*idem*). Lei, esta, logo complementada por uma segunda lei: “*a segunda lei da Natureza: todo o corpo que se move tende a continuar o seu movimento em linha recta*” (*idem*, p. 77). A mudança de direção (do vetor velocidade) também necessita de uma causa.

As duas leis da Natureza de Descartes viriam a ser condensadas, por Newton, numa só lei do movimento:

“LEI I

TODO O CORPO MANTÉM O SEU ESTADO DE REPOUSO, OU DE MOVIMENTO UNIFORME EM LINHA RECTA, A MENOS QUE SEJA OBRIGADO A MUDAR ESSE ESTADO POR FORÇAS NELE APLICADAS” (Newton, 1687, p. 757)

A definição de ‘força’, esta, já havia sido dada:

“DEFINIÇÃO IV

UMA FORÇA EXERCIDA É UMA ACÇÃO EXERCIDA NUM CORPO PARA MUDAR O SEU ESTADO DE REPOUSO OU DE MOVIMENTO UNIFORME AO LONGO DE UMA LINHA RECTA” (*idem*, p. 748)

Como se vê, Newton também faz questão de frisar que repouso e movimento não passam de dois estados cinéticos diferentes, não havendo primazia do primeiro sobre último enquanto suposta situação natural dos corpos.

E pertence a Newton a primeira formulação daquilo que viria a ser designado de ‘princípio da relatividade (no caso, especial)’ ou ‘princípio da invariância de Galileu’:

“COROLÁRIO V

OS MOVIMENTOS DOS CORPOS INCLUÍDOS NUM DADO ESPAÇO SÃO OS MESMOS ENTRE SI, ESTEJA O ESPAÇO EM REPOUSO OU MOVENDO-SE UNIFORMEMENTE NUMA LINHA RECTA SEM NENHUM MOVIMENTO CIRCULAR” (*idem*, p. 764)

Como havia defendido Galileu, tanto faz que seja todo o Universo a mover-se, estando a Terra em repouso, ou seja esta a mover-se, estando aquele em repouso, que tudo se passará da mesma forma: nomeadamente, os “graves” caem exatamente da mesma maneira, respeitando a lei da sua queda. Generalizando, dir-se-á que as leis da natureza num dado espaço são as mesmas, esteja o espaço em repouso ou com movimento uniforme e retilíneo. É esta generalização que encontramos na formulação de Einstein:

“(…) As leis que descrevem a evolução de sistemas são as mesmas para qualquer um de vários sistemas de coordenadas que se encontrem em movimento retilíneo e uniforme uns em relação aos outros (…)”
(Einstein, 1905, p. 1188)

Ou, ainda:

“(…) se K é um sistema de inércia, qualquer outro sistema K' em translação uniforme relativamente a K , é também um sistema de inércia. As leis da natureza são válidas em todos os sistemas de inércia. Chamamos a isto *princípio da relatividade restrita*” (Einstein, 1922, p. 34)

De acordo com o princípio da relatividade especial, as leis da natureza, incluindo as leis do movimento, são as mesmas para sistemas em repouso e para sistemas em movimento uniforme e retilíneo: para a formulação das mesmas, o corpo c e o corpo c' , que, relativamente àquele, se encontra em movimento (uniforme e retilíneo), são equivalentes.

Se o que é causado é a aceleração e a desaceleração dos corpos, qualquer nexos causal dar-se-á de igual maneira quer o corpo de referência (o chamado ‘referencial inercial’) esteja em repouso, quer esteja em movimento (uniforme e retilíneo). Porém, se o corpo de referência estiver em aceleração ou desaceleração, então os nexos causais serão outros.

O sistema formado pelo cavaleiro e pelo cavalo, quando está a mover-se uniformemente e em linha reta (em relação ao solo), é um referencial inercial. Aplicando o princípio da relatividade, a lei que rege a queda da bola a partir de um tal sistema é mesma que rege a queda da bola a partir de corpos de referência em repouso, a lei da “queda dos graves”.

c) Distinção entre princípio da independência de movimentos e princípio da relatividade

Referi atrás que, dada a distinção entre localização natural e localização forçada, para Aristóteles, não tem sentido falar em composição de movimentos: há um só movimento, forçado ou natural. Também referi que, de acordo com este entendimento, quando o cavaleiro larga a bola pelo tubo, esta passa a mover-se ao encontro do solo com um só movimento, natural, e uma só velocidade, a velocidade da queda, demorando mais tempo a alcançar

o solo do que se tivesse sido largada com o cavaleiro em repouso (em relação ao solo).

A principal motivação para uma oposição à mecânica aristotélica deve residir na defesa do princípio da adição de velocidades ou, mais propriamente, do princípio da independência de movimentos. Se o espaço é o espaço tridimensional euclidiano, representável por um sistema de coordenadas cartesiano, então devemos decompor cada movimento dos corpos num movimento ao longo dos três eixos de coordenadas. Isto permite-nos perceber que cada um desses três movimentos é independente dos outros: o que acontece em cada um dos eixos não afeta o que acontece nos restantes.

Imaginemos que *a* conduz um barco, a uma velocidade constante de 10 km/hora, de uma das margens de um rio para a outra margem, em linha reta, cuja distância é de 10 km: demora 1 hora a efetuar este percurso (abstraindo do atrito sofrido pelo barco, tanto da água como do ar, e supondo que não há corrente). Imaginemos, agora que, sem deixar de dirigir o barco para a outra margem à velocidade constante de 10 km/hora, em linha reta, a corrente empurra-o lateralmente. Acontece que o barco demorará, novamente, 1 hora a chegar à outra margem.

Porquê? Porque o espaço entre as margens não se altera por existir, também, espaço entre a fonte a foz do rio: o barco vai percorrer a mesma distância entre margens. A diagonal que o barco irá realmente descrever é, já, uma distância composta da distância entre margens e de um segmento da distância entre a fonte a foz do rio.

Consequentemente, quando se dirige de uma margem para a outra, porque há uma só distância “atómica”, há um só movimento com uma só velocidade, ao jeito aristotélico. Portanto, se pensarmos só na distância a percorrer de

uma margem à outra, o barco move-se à velocidade de 10 km/hora e, a esta velocidade, demora 1 hora a percorrer a dita distância²⁹⁵.

Podemos dizer que, continuando nesta perspectiva exclusiva da distância entre margens, tanto faz que, na perspectiva da distância a percorrer entre a fonte a foz do rio, o barco esteja em repouso ou em movimento: ele vai ter de percorrer aquela distância de 10 km e fá-lo-á à velocidade de 10 km/hora. Aliás, mesmo no caso de ausência de corrente, a distância e o movimento reais são, também, compostos: porém, o seu valor é zero.

Newton consagrou o princípio da independência de movimentos num dos corolários das três leis do movimento por si formuladas:

“Corolário I

UM CORPO SOBRE O QUAL ACTUAM DUAS FORÇAS CONJUNTAS DESCREVERÁ A DIAGONAL DE UM PARALELOGRAMO NO MESMO TEMPO QUE DESCREVERIA OS LADOS DESCRITOS POR ESSAS FORÇAS SEPARADAS” (Newton, 1687, p. 759)

Ora, considero que, para além de necessária, a defesa do princípio da independência de movimentos é suficiente para “derrotar” a mecânica aristotélica. Com isto, quero dizer que não é preciso ir mais longe e invocar o princípio da relatividade. E, com esta nova afirmação, estou a querer dizer que não há identidade (numérica) entre o princípio da independência de movimentos e o princípio da relatividade, contrariamente ao que Galileu e os que se lhe seguiram consideraram.

²⁹⁵ Se a distância é composta, então o movimento é composto e a velocidade também é composta. Se a velocidade não é composta, então o movimento não é composto e a distância também não é composta: o princípio mecânico da independência de movimentos reduz-se a um princípio geométrico da independência de distâncias.

Por exemplo, Einstein considerou ser preciso conceber a relatividade da distância e da simultaneidade para resolver a aparente incompatibilidade entre a lei da propagação da luz (no vácuo) e o *princípio da relatividade*. Tomada à letra, tal afirmação equivaleria a dizer que o princípio da relatividade está em tensão consigo mesmo, pois a lei da propagação da luz constitui um afloramento do princípio da relatividade (qualquer que seja o referencial adotado, estando ele em repouso ou em movimento e, neste último caso, qualquer que seja a velocidade a que se desloque, a velocidade da luz é, sempre, cerca de 300.000 km/segundo). Porém, ao explicar (concretizar) essa aparente incompatibilidade, Einstein refere, sim, o princípio da independência de movimentos (da adição de velocidades):

“We shall imagine the air above it to have been removed. If a ray of light be sent along the embankment, we see from the above that the tip of the ray will be transmitted with the velocity c relative to the embankment. Now let us suppose that our railway carriage is again travelling along the railway lines with the velocity v , and that its direction is the same as that of the ray of light, but its velocity of course much less. Let us inquire about the velocity of propagation of the ray of light relative to the carriage. It is obvious that we can here apply the consideration of the previous section, since the ray of light plays the part of the man walking along relatively to the carriage. The velocity W of the man relative to the embankment is here replaced by the velocity of light relative to the embankment. w is the required velocity of light with respect to the carriage, and we have

$$w = c - v.$$

The velocity of propagation of a ray of light relative to the carriage thus comes out smaller than c . But this result comes into conflict with the principle of relativity set forth in Section 5. For, like every other general law of nature, the law of the transmission of light *in vacuo* must, according to the principle of relativity, be the same for the railway

carriage as reference-body as when the rails are the body of reference”
(Einstein, 1916a, pp. 26 e 27)

Como se vê, a aparente incompatibilidade dá-se, em verdade, entre o princípio da relatividade (lei da propagação da luz) e o princípio da adição de velocidades. E, com isto, já se tem de pressupor que estamos perante princípios diferentes. É certo que o princípio da relatividade implica o princípio da independência de movimentos (a definição de ‘princípio da relatividade’ inclui a referência ao princípio da independência de movimentos). Mas podemos defender a validade do princípio da independência de movimentos sem defender a validade do princípio da relatividade.

Veja-se como as definições são diferentes. De acordo com o princípio da relatividade, as leis da natureza são as mesmas para sistemas em repouso e para sistemas em movimento uniforme e retilíneo. Já de acordo com o princípio da independência de movimentos, as leis da natureza são, num eixo de coordenadas cartesianas, as mesmas para sistemas que estejam em repouso e para sistemas que estejam em movimento uniforme e retilíneo noutra eixo de coordenadas.

Recuperemos o exemplo do cavaleiro que deixa cair a bola. Se o princípio da relatividade for válido, a lei da queda dos graves mantém-se quer o sistema cavaleiro-cavalo esteja em repouso, quer esteja em movimento em relação ao solo: a bola cai em linha reta relativamente a esse sistema. Se o princípio da independência de movimentos for válido, a bola demora o mesmo tempo a alcançar o solo quer tenha sido largada com o sistema cavaleiro-cavalo em repouso, quer o acompanhe no seu movimento em relação ao solo.

Note-se que, neste último caso, nada se diz se a bola acompanha naturalmente o sistema cavaleiro-cavalo ou se este continua a aplicar-lhe uma força que a faz mover, como, por exemplo, através de um tubo. O princípio da independência de movimentos não implica o princípio da relatividade: pode dar-se o caso de a bola demorar o mesmo tempo a alcançar o solo

enquanto acompanha o sistema cavaleiro-cavalo mas precisar de uma causa para essa partilha de movimento.

d) Distinção entre princípio da equivalência e princípio da relatividade

O princípio da relatividade também se distingue de outro princípio introduzido por Galileu, o princípio da equivalência entre repouso e movimento *partilhado*. Ou seja: uma coisa é defender a relatividade dos referenciais – não há um referencial absoluto, o referencial – e outra é defender a relatividade do movimento – um corpo não está absolutamente em repouso ou em movimento.

Na mecânica aristotélica, um corpo está em repouso ou está em movimento: há um referencial absoluto que serve de bitola para todos os corpos. Aristóteles aceita que também se possa falar em repouso e movimento relativos: mas estes não serão o genuíno repouso e o genuíno movimento. Qualquer um de nós, dirá, poderá chegar à noção de ‘referencial absoluto de repouso/movimento’ pela necessidade de conceber um referencial que não precise, ele próprio, de um referencial, tal como, na procura pela causa, se tem de conceber, na cadeia de causas, aquela que não é, por sua vez, causada. Esta é, afinal, a função do espaço, entendido como entidade distinta dos corpos que o ocupam.

Para Galileu, não existe um tal referencial absoluto: o espaço não se distingue dos corpos. O mesmo dirão, depois, Descartes²⁹⁶ e Einstein. Portanto, qualquer corpo serve como referencial de repouso/movimento. E, por isso, pode estar-se em repouso em relação a um corpo e em movimento em relação a outro corpo. Mais: o repouso não pode ser visto como sendo

²⁹⁶ “O espaço ou o lugar interior e o corpo, compreendido neste espaço, só são diferentes para o nosso pensamento. Com efeito, a mesma extensão em comprimento, largura e altura que constitui o espaço também constitui o corpo” (Descartes, 1644, p. 63).

mais do que movimento partilhado e o movimento não pode ser visto como sendo mais do que movimento não-partilhado. Por exemplo: o facto de o cavaleiro estar em repouso em relação ao cavalo nada mais é que o facto de ambos estarem em movimento em relação ao solo; o facto de ambos estarem em movimento em relação ao solo nada mais é que o facto de o solo não partilhar com eles movimento.

Daqui segue-se um princípio da equivalência entre repouso e movimento partilhado: as leis da natureza são as mesmas para sistemas em repouso e para sistemas com movimento uniforme e retilíneo *partilhado*. Como quem diz: a descrição das leis da natureza é a mesma quer um corpo esteja em repouso num sentido absoluto, quer o esteja no sentido de movimento partilhado (o tal que é como que nulo) – para a formulação das mesmas, o corpo c , em “repouso aristotélico”, e o corpo c' , em “repouso galileano”, são equivalentes.

Mas esta não é a formulação do princípio da relatividade: neste, determina-se a equivalência entre repouso e movimento, sem mais. Diz-se que as leis da natureza são as mesmas para sistemas em repouso e para sistemas em movimento (uniforme e retilíneo), não para sistemas com movimento partilhado.

Esta diferença de formulações é relevante porque Galileu infere, invalidamente, o princípio da relatividade a partir do princípio da equivalência entre repouso e movimento partilhado ou, se se preferir, tomou um pelo outro. É perfeitamente possível defender a validade do princípio da equivalência entre repouso e movimento partilhado sem defender a validade do princípio da relatividade.

Podemos começar por dizer que a bola largada pelo cavaleiro em movimento, quando está em repouso em relação àquele, está em movimento em relação ao solo e que aquele ‘estar em repouso’ não significa mais do que ‘partilhar o movimento’, passando-se tudo na relação entre o cavaleiro e a bola

como se esperaria que se passasse entre corpos em repouso: nomeadamente, o cavaleiro vê a bola cair verticalmente.

Depois, podemos acrescentar que a bola só se mantém em movimento devido à intervenção de um tubo segurado pelo cavaleiro. A bola está em repouso em relação ao cavaleiro, cai ao longo deste mas o seu movimento em relação ao solo é causado (pelo tubo e, conseqüentemente, pelo cavaleiro). Num sistema com movimento partilhado, tudo se passa como num sistema em repouso; mas esse movimento (partilhado) é causado²⁹⁷.

Este é o problema da argumentação de Galileu no seu aspeto metafísico. Para além do aspeto metafísico, o argumento de Galileu tem um aspeto epistémico: é impossível discernir se é o sistema cavaleiro-cavalo que se encontra em movimento em relação ao solo ou se é o solo que, afinal, se encontra em movimento em relação ao sistema cavaleiro-cavalo; sendo as duas hipóteses indiscerníveis, não podem produzir efeitos diferentes (isso revelaria a existência de uma diferença), pelo que a trajetória descrita pela bola será idêntica nos dois casos.

Mas indiscernibilidade subjetiva não é o mesmo que indiscernibilidade objetiva: podemos não ter como saber ou garantir que um determinado corpo está em repouso ou em movimento sem que isso signifique que não há diferença entre estar em repouso e estar em movimento²⁹⁸. Mesmo que não

²⁹⁷ Já o repouso não é causado: ao causar-se o movimento do cavaleiro e ao causar-se o movimento (horizontal) da bola, estes corpos ficam naturalmente em repouso um em relação ao outro.

²⁹⁸ Salvo se se aceitar um subjetivismo do tipo construtivista ou, mesmo, idealista, que, diga-se de passagem, não é rejeitado pela ciência a partir de Galileu. Aliás, esta é uma questão central. Bastante influentes (inclusivamente na obra de Einstein) foram as observações feitas por Mach em *Science of Mechanics*, como esta:

“A body is a relatively constant sum of touch and sight sensations associated with the same space and time sensations. Mechanical principles, like that, for instance, of the mutually induced accelerations of two masses, give, either

consigamos discernir se um determinado corpo está em repouso ou em movimento (relativamente a outro), sabemos que um corpo está em repouso *ou* está em movimento (sendo este ‘ou’ exclusivo): em relação ao corpo c' , o corpo c não pode estar, simultaneamente, em repouso *e* em movimento (são estados incompatíveis).

A equivalência entre repouso e movimento consubstancia-se, consoante a versão da argumentação ser a metafísica ou a epistémica, numa situação de relatividade²⁹⁹ ou de incompatibilidade³⁰⁰, ambas problemáticas: c pode estar simultaneamente em repouso relativamente ao corpo c' e em movimento em relação ao corpo c'' mas, relativamente a cada um deles isoladamente, está em repouso ou em movimento; podemos não saber se c está em repouso ou em

directly or indirectly, only some combination of touch, sight, light, and time sensations. They possess intelligible meaning only by virtue of the sensations they involve, the contents of which may of course be very complicated” (Mach, 1893, pp. 506 e 507)

As motivações epistémicas subjacentes à teoria da relatividade de Einstein não foram indiferentes a este tipo de observação:

“We encounter the same difficulty with all physical statements in which the conception “simultaneous” plays a part. The concept does not exist for the physicist until he has the possibility of discovering whether or not it is fulfilled in an actual case. We thus require a definition of simultaneity such that this definition supplies us with the method by means of which, in the present case, he can decide by experiment whether or not both the lightning strokes occurred simultaneously. As long as this requirement is not satisfied, I allow myself to be deceived as a physicist (and of course the same applies if I am not a physicist), when I imagine that I am able to attach a meaning to the statement of simultaneity” (Einstein, 1916a, p. 30)

²⁹⁹ É simultaneamente verdadeiro que c está em repouso em relação a R e falso que está em repouso em relação a R' , não sendo R nem R' privilegiado face ao outro referencial.

³⁰⁰ É simultaneamente verdadeiro e falso que c está em repouso em relação a R .

movimento relativamente ao corpo c' mas sabemos que está em repouso ou em movimento.

Poder-se-á tornar mais claro o que há de problemático com a relatividade do movimento se considerarmos que a relatividade do referencial é, ela própria, relativa. Deve dizer-se que existem vários referenciais, sim, mas em potência: todos os corpos são *suscetíveis* de servir como referência a partir da qual se afere se um corpo está em repouso ou em movimento. Porém, uma vez *fixado* um referencial, esse passa a valer como referencial absoluto: não existem vários referenciais em ato³⁰¹. O problema da incompatibilidade é mais óbvio, pois, aqui, já se fixou um referencial: relativamente à mesma coisa, não pode ser simultaneamente verdadeiro e falso que um corpo está em repouso/movimento.

Mas este “salto” da indiscernibilidade para a identidade não teria mais problemas para além do da incompatibilidade caso não fosse a expressão de uma deturpação.

Alega-se, como ponto de partida, que, estando c em movimento em relação a c' , não se sabe se afinal não é c' que se encontra em movimento em relação a c , pelo que podemos adotar qualquer uma das interpretações sem que mude o que aí acontece: tanto faz ser o sistema cavaleiro-cavalo a estar em movimento em relação ao solo como ser este a estar em movimento em relação àquele sistema.

Se o sistema cavaleiro-cavalo estiver em repouso, o que acontece se o cavaleiro largar a bola? Esta cai verticalmente, ao longo daquele sistema. A trajetória é retilínea. Note-se que se está a considerar que tanto aquele sistema como o solo estão em repouso um em relação ao outro. Dada a

³⁰¹ Tal como acontece com palavras ou expressões que possuem várias referências ou significados: só potencialmente, isto é, quando não estão a ser usadas, é que tais palavras ou expressões possuem uma pluralidade de referências/significados; ao serem usadas, fixa-se uma determinada referência ou um determinado significado, e é com essa referência/esse significado que a palavra deve ser usada enquanto o contexto se mantiver.

indiscernibilidade apontada, o mesmo acontecerá, diz-se, se o sistema cavaleiro-cavalo estiver em movimento em relação ao solo: o cavaleiro vê a bola a cair ao longo do seu corpo, em linha reta. Resultado: a bola move-se sem causa.

Porém, não é esta a situação de repouso do sistema cavaleiro-cavalo indiscernível da situação de movimento deste em relação ao solo³⁰². A situação que é indiscernível é aquela na qual o solo está em movimento, não em repouso. E, aqui, se o cavaleiro largar a bola, simplesmente não sabemos se, naturalmente, esta cai verticalmente ou se acompanha o movimento do solo; é precisamente isso que se pretende saber. Portanto, ficamos sem saber aquilo que se quer demonstrar, que o movimento é natural.

O relativista, ao invocar essa situação irrelevante de repouso recíproco entre o sistema cavaleiro-cavalo e o solo, está a aproveitar-se do facto de, aí, não haver qualquer movimento e da intuição associada de que, numa tal situação, não é preciso chamar à colação causas. Ora, se fizer equivaler, falaciosamente, essa situação à do movimento do sistema cavaleiro-cavalo, concluirá que esta também é uma situação na qual não é preciso chamar à colação causas. Conclui, invalidamente, que o movimento da bola deixada cair *é tão natural* como o repouso do solo.

Um não-relativista sempre pode afirmar que as duas situações verdadeiramente indiscerníveis são situações nas quais há sempre uma força a atuar e que, por isso, não se consegue eliminar a intervenção de forças (causas). O que muda é o objeto da força: se c está em movimento em relação a c' , a força causa esse movimento (e o repouso é natural); se c está em repouso em relação a c' , a força causa esse repouso (e o movimento é natural).

³⁰² A expressão 'estar em repouso em relação a' é ambígua: tanto designa o estar em repouso em relação a um corpo que está em movimento como designa o repouso recíproco (o tal movimento partilhado, que é como que nulo). Julgo que os relativistas se aproveitam desta ambiguidade na sua argumentação.

Portanto, não se sabe se é o movimento ou o repouso que é causado: mas um deles é-o.

E não estará a dizer que ambos o são, pois não é isso que se pode inferir da indiscernibilidade (epistémica). Mas se a “indiscernibilidade” fosse a avançada na argumentação de Galileu – entre c estar em repouso (aristotélico ou galileano) ou estar em movimento em relação a c' –, sempre se poderia perguntar por que razão não é o repouso a ter as mesmas propriedades do movimento, caso em que seria preciso uma causa para o repouso, tal como para o movimento.

Em suma: i) a equivalência (identidade) entre repouso e movimento partilhado não é a equivalência entre repouso e movimento – tudo o que se aplica a um sistema em repouso aplica-se a um sistema com movimento partilhado, não a um sistema em movimento sem mais; ii) c estar em movimento e c' estar em repouso é indiscernível de c estar em repouso e c' estar em movimento, não de c e c' estarem em repouso um em relação ao outro.

Pode ser verdade que o movimento, tal como o repouso, não é causado. Mas a demonstração de tal não pode ser a apresentada por Galileu, porquanto é falaciosa³⁰³. De um modo geral, Galileu “salta” da verdade da condicional ‘se c e c' partilham o movimento, então os efeitos verificados nesse sistema são os

³⁰³ Os dados empíricos até parecem confirmar que o movimento não é causado: depois de lançado um projétil, ele parece manter o movimento (abstraindo de forças de atrito). Mas este facto pode, porventura, ser explicado de outra maneira. Filópono, por exemplo, defendeu que o lançador do projétil transmite uma força que se mantém neste, força, esta, que viria a ser batizada de ‘ímpeto’. Como afirma Kenny na *Nova História da Filosofia Ocidental*, “a teoria do ímpeto manter-se-ia influente até que Galileu e Newton propuseram o surpreendente princípio de que *nenhuma* causa movente, externa ou interna, era necessária para o movimento continuado de um corpo em movimento” (Kenny, 2005, p. 199). Outra hipótese será, simplesmente, de a desaceleração ser de tal maneira gradual que, nos primeiros instantes após a cessação da causa, seja mesmo impercetível.

mesmos que se verificam num sistema em repouso' (princípio da equivalência entre repouso e movimento partilhado) para a verdade da condicional 'se os efeitos verificados num sistema formado por ι e ι' são os mesmos que se verificam num sistema em repouso, então esses corpos partilham o movimento' (princípio da relatividade). Há, aqui, circularidade (viciosa)³⁰⁴.

Temos, então, três princípios diferentes que, em Galileu, aparecem como um só. Mas há alguma razão para uma tal confusão, pois têm algo em comum. Diria que constituem diferentes manifestações do princípio da irrelevância do estado cinético: para a descrição das leis da natureza aplicáveis a um determinado sistema físico, é irrelevante se este está em repouso ou em movimento (uniforme e retilíneo).

De acordo com o princípio da independência de movimentos, para a descrição das leis da natureza aplicáveis a um determinado sistema físico num certo eixo de coordenadas cartesianas, é irrelevante se este está em repouso ou em movimento (uniforme e retilíneo) noutra eixo de coordenadas.

De acordo com o princípio da equivalência, para a descrição das leis da natureza aplicáveis a um determinado sistema físico, é irrelevante se este está em repouso ou com movimento (uniforme e retilíneo) partilhado.

De acordo com o princípio da relatividade, para a descrição das leis da natureza aplicáveis a um determinado sistema físico, é irrelevante se este está em repouso ou em movimento (uniforme e retilíneo) relativamente a um segundo sistema físico.

e) Alguns exemplos ficcionados do mesmo tipo de falácia

³⁰⁴ Noutra interpretação, dir-se-á que incorre na falácia da afirmação do consequente: assumindo a verdade da condicional 'se ι e ι' partilham o movimento, então os efeitos verificados nesse sistema são os mesmos que se verificam num sistema em repouso', pressupõe a verdade do consequente ('os efeitos verificados num sistema formado por ι e ι' são os mesmos que se verificam num sistema em repouso') para inferir a verdade do antecedente ('esses corpos partilham o movimento').

O mesmo tipo de argumentação e o mesmo tipo de vício de raciocínio pode ser facilmente reproduzido. Imaginemos que duas pessoas da mesma altura são colocadas a distâncias diferentes de um observador. Este último não terá como discernir se são mesmo pessoas com a mesma altura a distâncias diferentes ou se são pessoas com alturas diferentes à mesma distância. De acordo com os princípios pugnados por Galileu, isso é suficiente para não haver razões para considerar que um desses estados é o verdadeiro: nenhum deles é privilegiado.

Agora imaginemos que a pessoa que está mais afastada do observador anda na direção da que está mais próximo, aproximando-se desta. O nosso observador não tem como discernir se é isso que acontece ou se essa mesma pessoa está a ficar mais alta. Mais uma vez, seguindo o tipo de abordagem efetuada por Galileu, o observador não tem de escolher.

Agora é que as coisas ficam mesmo bizarras. Não há lei alguma que determine que mexer as pernas faça ficar mais alto. Um princípio da relatividade para estes casos estenderá a ausência de uma tal lei à outra situação: não há uma lei que determine que mexer as pernas faça andar. Assim, conclui-se que as pessoas não precisam de mexer as pernas para andar.

Também se poderia seguir outra via. Imaginemos, ao invés, que uma das duas pessoas está mesmo a ficar mais alta (encontrando-se ambas à mesma distância do observador). Este não tem como discernir se é isso que acontece ou se essa mesma pessoa está a aproximar-se da outra. Como é preciso mexer as pernas para andar, o mesmo princípio da relatividade para estes casos estenderá tal indispensabilidade à outra situação: é preciso mexer as pernas para ficar mais alto.

O que é correto o observador considerar é o seguinte: não se sabe qual das duas situações é a que ocorre mas uma delas, e só uma, ocorre. Ou as duas pessoas têm a mesma altura e estão situadas a distâncias diferentes,

aproximando-se uma delas da outra, por, ao mover as suas pernas, passar a andar, ou ambas têm alturas diferentes e encontram-se à mesma distância do observador, passando a mais baixa a ficar mais alta, sem ser preciso mexer as suas pernas. Mesmo que o observador não tenha como discernir qual das duas é a que ocorre (e até tem, pois é improvável que uma pessoa fique visivelmente mais alta de um momento para o outro), sabe que as duas não podem ocorrer simultaneamente.

Um exemplo semelhante tem por objeto a própria velocidade da luz (no vácuo). Um observador não sabe se uma determinada estrela tem o tamanho t e está à distância d de si ou se tem o tamanho $t + 1$ e está à distância $d + 1$: isto é, não sabe se é uma estrela pequena a uma pequena distância ou uma estrela grande a uma grande distância.

De acordo com o princípio da relatividade para um tal tipo de caso, o tempo que a luz demora a percorrer a distância entre a estrela e a retina do nosso observador tem de ser o mesmo para as duas situações. Se não o fosse, já haveria como discernir qual das duas é a que verdadeiramente ocorre.

Agora, das duas, uma: ou se afirma que, caso a estrela seja pequena a uma pequena distância, a luz tem a velocidade “canónica” (cerca de 300.000 km/s) e, por aplicação do princípio da relatividade, caso seja grande a uma grande distância, a sua velocidade é superior; ou se afirma que, caso a estrela seja grande a uma grande distância, a luz tem a velocidade “canónica” (cerca de 300.000 km/s) e, por aplicação do princípio da relatividade, caso seja pequena a uma pequena distância, a sua velocidade é inferior.

Em qualquer uma das hipóteses, o seguinte é válido: a velocidade da luz é variável e depende do tamanho da fonte (quanto maior for a estrela da qual provém um raio de luz, mais rápido será este; quanto menor for a estrela da qual provém um raio de luz, menos rápido será este). Ora, isto entra logo em contradição com a lei da propagação da luz no vácuo.

2.3. Nihilismo nomológico: Einstein

a) Aceleração uniforme

Vimos que, para Aristóteles, causam-se localizações que não a localização natural dos corpos. Por isso, tanto o repouso como o movimento podem ser quer naturais (o repouso no local natural e o movimento de regresso a esse local), quer forçados (o repouso na localização forçada e o movimento até lá). Este entendimento tem o inconveniente de não conceber a composição de movimentos.

Galileu, na sua crítica a Aristóteles, terá ido longe demais. Para introduzir um princípio de composição de movimentos na Mecânica, acabou defendendo o princípio da relatividade e, com este, uma determinada noção de ‘causalidade’: para Galileu, causam-se acelerações e desacelerações. O problema reside, essencialmente, na argumentação: deriva o princípio da relatividade de um princípio distinto, o princípio da equivalência entre repouso e movimento partilhado.

Faltou a via do meio, que não chegou a ser defendida: causam-se movimentos, sendo o repouso o estado natural dos corpos. Poder-se-ia pensar que Aristóteles, efetivamente, defendeu uma tal noção de ‘causalidade’, pois, inclusivamente, chega a especular sobre a causa do movimento dos corpos até ao seu local natural. Mas não nos podemos esquecer que a palavra ‘causa’, para Aristóteles, é ambígua: a ‘causa’ a que nos referimos quando falamos em ‘causalidade’ é aquilo que Aristóteles designa de ‘causa eficiente’, sendo que, quando Aristóteles especula acerca da causa do movimento natural, está a pensar na causa final, isto é, na razão de ser ou na inteligibilidade do movimento natural.

Mas há quem tenha considerado que Galileu não foi longe o suficiente. É o caso de Einstein. As considerações de Galileu e as leis de Descartes-Newton

aplicam-se, somente, ao movimento uniforme³⁰⁵ e retilíneo³⁰⁶. Deixam de fora, por isso, o movimento (uniformemente) acelerado e o movimento curvilíneo. Einstein estendeu um tal tipo de considerações ao movimento (uniformemente) acelerado, gerando um novo princípio: o princípio da relatividade geral.

De acordo com Galileu, é impossível discernir se é o sistema cavaleiro-cavalo que se encontra em movimento em relação ao solo ou se é o solo que, afinal, se encontra em movimento em relação ao sistema cavaleiro-cavalo: não há uma descrição privilegiada, pelo não se pode dizer que o sistema cavaleiro-cavalo está *verdadeiramente* em movimento, por exemplo.

Mas, isto, só para o movimento uniforme. Einstein dirá, depois, que já se está a conferir algum privilégio: os referenciais inerciais são privilegiados face aos referenciais em aceleração (constante):

“As reflexões precedentes baseiam-se sobre a hipótese de que todos os sistemas de inércia são, não só equivalentes para a descrição dos fenómenos físicos, mas também privilegiados, para formular as leis da natureza, sobre os espaços de referência ligados a outros estados de movimento” (Einstein, 1922, p. 63)

Assim, seguindo as leis do movimento de Descartes-Newton, se o sistema cavaleiro-cavalo estiver numa aceleração constante, a bola deixada cair efetivamente “ficará para trás”, o que não é expectável que aconteça de acordo com a lei da queda dos graves. Portanto, temos como discernir se o sistema cavaleiro-cavalo está em repouso ou em movimento (uniformemente acelerado): no caso, está em movimento. Como observa Einstein:

³⁰⁵ Movimento a velocidade constante. De acordo com a definição de Galileu, “aquele no qual são iguais as distâncias percorridas em intervalos de tempo iguais” (Galileu, 1638, p. 531).

³⁰⁶ Movimento em linha reta, isto é, sem alteração do vetor velocidade.

“The mechanical behaviour is different from that of the case previously considered, and for this reason it would appear to be impossible that the same mechanical laws hold relatively to the non-uniformly moving carriage, as hold with reference to the carriage when at rest or in uniform motion. At all events it is clear that the Galileian law does not hold with respect to the non-uniformly moving carriage. Because of this, we feel compelled at the present juncture to grant a kind of absolute physical reality to non-uniform motion, in opposition to the general principle of relativity” (*idem*, 1916, p. 81)

Porém, não há qualquer razão para um tal privilégio, pelo que a equivalência entre repouso e movimento deve ser generalizada ao movimento uniformemente acelerado. Assim surge o princípio da relatividade geral:

“But in addition to K , all bodies of reference K' should be given preference in this sense, and they should be exactly equivalent to K for the formulation of natural laws, provided that they are in a state of *uniform rectilinear and non-rotary motion* with respect to K ; all these bodies of reference are to be regarded as Galileian reference-bodies. The validity of the principle of relativity was assumed only for these reference-bodies, but not for others (*e.g.* those possessing motion of a different kind). In this sense we speak of the *special* principle of relativity, or special theory of relativity.

In contrast to this we wish to understand by the ‘general principle of relativity’ the following statement: All bodies of reference K , K' , etc., are equivalent for the description of natural phenomena (formulation of the general laws of nature), whatever may be their state of motion” (*idem*, pp. 79 e 80)

Como quem diz: todos os corpos de referência \mathcal{C} , \mathcal{C}' , etc., são equivalentes para a formulação das leis da natureza, qualquer que seja o seu estado de movimento. Einstein também o designou de ‘princípio da equivalência’:

“O princípio de equivalência exige que, quando se examinam domínios galilianos, devemos considerar em pé de igualdade sistemas de inércia e sistemas que não são sistemas de inércia, isto é, sistemas de coordenadas, que relativamente aos sistemas de inércia, são susceptíveis de ter aceleração ou de efectuar um movimento de rotação” (*idem*, 1922, p. 66)

b) O caso da gravidade

Já desde Galileu que o estudo do movimento acelerado se encontra associado ao estudo daquilo que o mesmo designou de ‘movimento naturalmente acelerado’. Em vez de estudar movimentos que não se encontram na natureza, como outros, Galileu afirmou ter optado por estudar “o fenómeno dos corpos caindo com uma aceleração tal como na Natureza e fazer com que essa definição de movimento acelerado corresponda às características essenciais dos movimentos naturalmente acelerados” (Galileu, 1638, p. 537).

O mesmo viria a fazer, séculos mais tarde, Einstein. De acordo com o próprio, é o princípio da relatividade geral que nos permitirá compreender a unidade de natureza entre inércia e gravitação (a igualdade entre massa inercial – “massa inerte” – e massa gravitacional – “massa pesada”³⁰⁷) e,

³⁰⁷ Como medir a massa de um corpo? Através da força necessária para causar uma nova localização/o movimento/uma aceleração desse corpo, isto é, “combatendo” a sua inércia. É neste contexto que se fala em ‘massa inercial’: é a noção de ‘massa’ que surge na famosa fórmula de Leonard Euler $f = ma$ (erradamente atribuída a Newton). De maneira análoga, fala-se em ‘massa gravitacional’ no contexto da força necessária para “travar” a queda livre (já na noção de ‘peso’ também se tem em consideração a própria aceleração gravitacional: é o análogo do momento linear, algo como um momento gravitacional). De acordo com a equação newtoniana representativa da lei da gravitação, o valor de ambas terá de ser o mesmo (para que a aceleração gravitacional seja a mesma para todos os corpos em queda livre).

consequentemente, a independência da lei da queda dos corpos face à sua massa. Esta independência é digna de registo:

“In contrast to electric and magnetic fields, the gravitational field exhibits a most remarkable property, which is of fundamental importance for what follows. Bodies which are moving under the sole influence of a gravitational field receive an acceleration, *which does not in the least depend either on the material or on the physical state of the body*. For instance, a piece of lead and a piece of wood fall in exactly the same manner in a gravitational field (*in vacuo*), when they start off from rest or with the same initial velocity” (Einstein, 1916a, pp. 83 e 84)

Como é que, então, Einstein relaciona o princípio da relatividade geral com a explicação da lei da queda dos graves? Vejamos o que diz:

Se a massa é uma “propriedade” intrínseca dos corpos, então é distinta da massa inercial: mesmo que não haja inércia (por ausência de referenciais, relativamente aos quais se pode dizer que um corpo está num local ou noutro, em repouso ou em movimento, a acelerar ou não, etc.), o corpo continua a ter massa. Se houver identidade entre massa e massa inercial, então a massa passa a ser uma noção relacional: se não houver inércia (por ausência de referenciais), não há massa. É o que defende Mach. Como lembram A. K. T. Assis e Osvaldo Pessoa Jr., “o ‘princípio de Mach’ é então a idéia de que a inércia de qualquer corpo (sua massa ou sua resistência a sofrer acelerações) não é uma propriedade intrínseca dele, mas sim um resultado de sua interação com os corpos distantes do universo” (Assis e Pessoa Jr., 2001, p. 135).

É de notar que, qualquer que seja o “tipo” de causalidade, causa-se a localização/deslocação/aceleração de um corpo e não, apenas, a localização/deslocação/aceleração. A diferença pode parecer insignificante mas não o é: ‘causar a deslocação de um corpo’, por exemplo, significa ‘causar a deslocação de uma certa quantidade de matéria’, isto é, ‘passar de um lugar para outro uma certa massa’. É um corpo, com a sua massa, que é posto em movimento, pelo que a massa tem de “entrar nas contas” da causação.

“Seja então K um sistema de inércia. Todas as massas que estiverem suficientemente afastadas umas das outras, e de outras massas, não terão, relativamente a K , aceleração. Consideremos por outro lado, um referencial K' uniformemente acelerado relativamente a K . Relativamente a K' todas as referidas massas terão acelerações iguais e paralelas; logo, relativamente a K' , elas comportam-se como se estivessem sujeitas a um campo de gravitação, e como se K' não tivesse a aceleração considerada” (*idem*, 1922, p. 65)

Einstein fornece um exemplo, a famosa experiência de pensamento do ‘elevador espacial’. Começemos por imaginar o seguinte cenário:

“We imagine a large portion of empty space, so far removed from stars and other appreciable masses that we have before us approximately the conditions required by the fundamental law of Galilei. It is then possible to choose a Galileian reference-body for this part of space (world), relative to which points at rest remain at rest and points in motion continue permanently in uniform rectilinear motion” (*idem*, 1916, p. 86)

Sejamos, agora, mais específicos quanto ao que seja esse corpo de referência:

“As reference-body let us imagine a spacious chest resembling a room with an observer inside who is equipped with apparatus. Gravitation naturally does not exist for this observer. He must fasten himself with strings to the floor, otherwise the slightest impact against the floor will cause him to rise slowly towards the ceiling of the room” (*idem*)

Temos, então, uma cabine com uma pessoa no seu interior, a “flutuar no ar”. Agora, suponhamos que, de alguma maneira, uma corda é presa, no exterior, ao teto da cabine, puxando-a:

“To the middle of the lid of the chest is fixed externally a hook with rope attached, and now a “being” (what kind of a being is immaterial to us) begins pulling at this with a constant force. The chest together with the observer then begin to move “upwards” with a uniformly accelerated motion. In course of time their velocity will reach unheard-of values – provided that we are viewing all this from another reference-body which is not being pulled with a rope” (*idem*, pp. 86 e 87)

Na perspectiva de um observador exterior em repouso, acontece isso mesmo: a cabine está a ser constantemente puxada pela corda, adquirindo uma aceleração também ela constante. Mas o que está a acontecer na perspectiva de quem se encontra no interior da cabine?

“But how does the man in the chest regard the process? The acceleration of the chest will be transmitted to him by the reaction of the floor of the chest. He must therefore take up this pressure by means of his legs if he does not wish to be laid out full length on the floor. He is then standing in the chest in exactly the same way as anyone stands in a room of a house on our earth. If he releases a body which he previously had in his hand, the acceleration of the chest will no longer be transmitted to this body, and for this reason the body will approach the floor of the chest with an accelerated relative motion” The observer will further convince himself *that the acceleration of the body towards the floor of the chest is always of the same magnitude, whatever kind of body he may happen to use for the experiment*” (*idem*, p. 87)

Tal observador concluirá que se encontra, em conjunto com a cabine, dentro de um campo gravitacional (constante no tempo) e que, se não fosse pelo chão da cabine, estaria numa situação de aceleração (constante). Se adicionalmente, perguntar pela razão de a cabine não “cair” nesse campo gravitacional, descobrirá que uma corda, presa a ela, a impede de tal, mantendo-a suspensa “no ar”.

Se a pessoa no interior da cabine soltar uma bola que segurava na mão, surgem duas hipóteses: se for o sistema pessoa-cabine a estar dentro de um campo gravitacional, dir-se-á que a bola acelera – “cai” – em direção ao chão, devido a esse campo; se o sistema pessoa-cabine estiver, afinal, a ser puxado pela corda, dir-se-á que a bola se mantém em repouso – “fica para trás” – enquanto um tal sistema acelera.

Einstein vai mais longe e afirma que nenhuma das perspectivas é privilegiada face à outra:

“Ought we to smile at the man and say that he errs in his conclusion? I do not believe we ought if we wish to remain consistent; we must rather admit that his mode of grasping the situation violates neither reason nor known mechanical laws. Even though it is being accelerated with respect to the “Galileian space” first considered, we can nevertheless regard the chest as being at rest. We have thus good grounds for extending the principle of relativity to include bodies of reference which are accelerated with respect to each other, and as a result we have gained a powerful argument for a generalized postulate of relativity” (*idem*, p. 88)

Para a descrição das leis da natureza (como as leis do movimento) aplicáveis num sistema físico, é irrelevante que este esteja em repouso ou em aceleração constante: elas serão as mesmas. Suponhamos que a pessoa dentro da cabine não estava presa por fios ao chão da cabine e que, em vez de se limitar a largar a bola, a atira “para a frente”. Se ambos estiverem em repouso e a cabine a acelerar, sabemos o que tem de se passar: o observador verá a bola mover-se continuamente em linha reta, sem qualquer desvio, e o chão da cabine alcançará ambos ao mesmo tempo. Ora, de acordo com o princípio da relatividade, verificar-se-ão os mesmos efeitos se, afinal, a cabine estiver em repouso e ambos estiverem em aceleração gravítica: nomeadamente, “cairão” no chão simultaneamente, isto é, independentemente das respetivas massas.

A igualdade entre massa gravitacional e massa inercial surge naturalmente:

“Suppose that the man in the chest fixes a rope to the inner side of the lid, and that he attaches a body to the free end of the rope. The result of this will be to stretch the rope so that it will hang “vertically” downwards. If we ask for an opinion of the cause of tension in the rope, the man in the chest will say: ‘The suspended body experiences a downward force in the gravitational field, and this is neutralised by the tension of the rope; what determines the magnitude of the tension of the rope is the *gravitational mass* of the suspended body.’ On the other hand, an observer who is poised freely in space will interpret the condition of things thus: ‘The rope must perforce take part in the accelerated motion of the chest, and it transmits this motion to the body attached to it. The tension of the rope is just large enough to effect the acceleration of the body. That which determines the magnitude of the tension of the rope is the *inertial mass* of the body.’ (*idem*, p. 89)

c) A absoluta ausência de causalidade

Havia dito que há três hipóteses de leis do movimento: causa-se 1) a localização, 2) o movimento ou 3) a aceleração. Dado o princípio da relatividade geral, o que se aplica ao repouso, aplicar-se-á tanto ao movimento (uniforme) como à aceleração. Como tal, se o repouso não é causado, o movimento não é causado e a aceleração não é causada. Muito menos sê-lo-á a localização. Conclusão: nenhum fenómeno da Mecânica é causado.

Esta é a situação em que nos deixa Einstein. No fundo, todos os estados cinéticos são naturais: a noção de ‘causa’ em Mecânica é completamente dispensada³⁰⁸. Designo uma tal de situação de ‘nihilismo cinético’, caso

³⁰⁸ “A suposição da equivalência física exacta faz com que seja impossível falar de aceleração absoluta de um sistema de referência, do mesmo modo que, no quadro da teoria da relatividade restrita, não podemos falar de velocidade absoluta de um sistema (...)” (Einstein, 1911, p. 1212).

particular de um niilismo nomológico. Efetivamente, considerações como as efetuadas por Galileu e Einstein, relativamente às leis do movimento, podem ser generalizadas, com as devidas alterações, a todas as leis da natureza (a toda a causação).

Einstein parece, no entanto, colocar um travão a esta conclusão. No que diz respeito à aceleração (uniforme), julgo que defende o seguinte: embora todos os casos de “aceleração inercial” possam ser vistos como casos de “aceleração gravitacional”, nem todos os casos de “aceleração gravitacional” podem ser vistos como casos de “aceleração inercial”.

Um exemplo do primeiro caso. Recuperemos o cenário do cavaleiro e do cavalo em aceleração uniforme. Esta é a primeira interpretação do dito cenário: o sistema cavaleiro-cavalo está em aceleração e o solo está em repouso. A segunda é esta: o sistema composto pelo cavaleiro e pelo cavalo resiste a um campo gravítico que se faz sentir na sua traseira (portanto, esforça-se para se manter em repouso) e o solo acelera naturalmente na direção desse campo. Se alguém, a partir do solo, largar uma bola, verá essa bola partilhar naturalmente a aceleração do solo.

Agora, nem todos os campos gravitacionais podem ser substituídos por um estado do sistema físico em questão em que este se veja privado de tal campo. É o que diz Einstein numa nota de rodapé em *Da Influência da Gravidade na Propagação da Luz*:

“Claro que não podemos substituir um campo gravitacional arbitrário por um em estado de movimento do sistema sem um campo gravitacional, mais do que, por uma transformação da relatividade podemos, por uma transformação relativista, transformar todos os pontos de um meio em movimento de qualquer tipo para um estado de repouso” (Einstein, 1911, p. 1212)

Einstein parece ter em mente corpos de proporções bastante significativas, relativamente aos quais, no seu entender, não seja possível eliminar o campo gravitacional. Está a pensar, mais especificamente, em planetas e estrelas. Noutro texto, esta suspeita é confirmada:

“Before proceeding farther, however, I must warn the reader against a misconception suggested by these considerations. A gravitational field exists for the man in the chest, despite the fact that there was no such field for the co-ordinate system first chosen. Now we might easily suppose that the existence of a gravitational field is always only an *apparent* one. We might also think that, regardless of the kind of gravitational field which may be present, we could always choose another reference-body such that *no* gravitational field exists with reference to it. This is by no means true for all gravitational fields, but only for those of quite special form. It is, for instance, impossible to choose a body of reference such that, as judged from it, the gravitational field of the earth (in its entirety) vanishes” (*idem*, 1916, p. 90)

Assim, relativamente a corpos como a Terra, há *genuinamente* aceleração gravitacional e não aceleração inercial, pelo que são os corpos em queda livre que aceleram na direção do seu centro e não ela que “acelera” na sua direção. A Terra, tal como os corpos semelhantes a ela, encontra-se, quanto a este aspeto, imóvel.

Esta ressalva é um pouco bizarra dado que a principal “utilidade” do princípio da relatividade geral reside, precisamente, em tornar inteligível a independência da lei da queda dos graves face à massa destes. Penso que só por preconceito se excluirá a Terra, assim como todos os astros, do “âmbito de aplicação” do princípio da relatividade.

Assumindo esse preconceito, há que levar a sério a hipótese de que uma força é aplicada sobre os corpos em queda livre, força, esta, que provoca a aceleração gravítica. Por exemplo, pode ser adotada a perspetiva comum (que

Newton avançou, apesar de não satisfeito com ela) de que a Terra aplica uma *força*, a chamada ‘força da gravidade’, sobre os corpos nas suas imediações, e que é esta força a causa da aceleração dos corpos em queda livre. Uma tal força atua à distância (a grandes distâncias): será uma força de atração (não de contacto).

Esta perspectiva tem, portanto, inconvenientes, os que Einstein quis evitar com o seu princípio da relatividade geral. São, pelo menos, dois, ambos associados à independência da lei da queda dos graves face à massa destes.

O primeiro é o de que tal aceleração possui todas as características de uma aceleração natural: nomeadamente, não sentimos nenhum puxão (não há resistência inercial)³⁰⁹. Daí Galileu haver falado em movimento *naturalmente* acelerado e falar-se, nos nossos dias, em queda *livre*. Mesmo sendo mesmo uma força, não poderá ser uma força “normal”, pois resultará da “natureza” dos corpos (da massa, para Newton).

O segundo é o de que, de maneira a que a aceleração seja a mesma para todos os corpos, a força aplicada tem de ser diferente. É, no mínimo, estranho que a Terra aplique a força que é a especificamente necessária para, compensando as variações de massa, produzir a mesma aceleração. Pode ser que estejamos perante um caso excepcional no qual não se causa a aceleração de uma determinada massa mas, somente, a aceleração (o que continua a ser estranho).

Einstein apresentou, ele próprio, uma solução, transportando para a teoria da gravitação as considerações que havia feito acerca da relatividade da distância (espaço) e da simultaneidade (tempo) na teoria da relatividade especial. Assim, por exemplo, tal como a medição de um corpo em

³⁰⁹ Nem nenhum empurrão, contra a teoria de Le Sage (e semelhantes). Esta tem a vantagem de conceber a força em questão como uma força de contato, pois que a noção de ‘força à distância’ se afigura, só por si, como demasiado misteriosa. Concordo com aqueles, como Descartes, para quem o recurso a uma tal noção é pouco científica, apelando a qualidades ocultas e que nada acabam por explicar.

movimento (uniforme e retilíneo) é afetada pelo próprio movimento do corpo – Einstein dirá que a distância diminui na mesma direção e no mesmo sentido do movimento –, a medição de um corpo em rotação também é afetada pela rotação.

Imaginemos um corpo ϵ , referencial inercial, e um corpo ϵ' em rotação (uniforme) em relação a ϵ ; por exemplo, um disco plano que gira uniformemente em torno do seu centro. Se um observador sentado em ϵ' desenhar uma linha reta desde o centro do disco até à sua extremidade, o que daí resultará será, precisamente, uma linha reta. Mas se um observador em repouso relativamente a ϵ fizer o mesmo, daí resultará uma linha curva. De acordo com o princípio da relatividade, não há uma interpretação privilegiada, pelo que, nos corpos em rotação (uniforme), temos de admitir que as retas são curvas.

Como tal, se, no espaço afastado de grandes massas em rotação, os corpos, de acordo com o princípio da inércia de Galileu, se movem naturalmente em linhas retas, perto de grandes massas em rotação (uniforme), eles movem-se naturalmente em linhas curvas. Einstein associou esta curvatura do espaço à gravidade:

“This proves that the propositions of Euclidean geometry cannot hold exactly on the rotating disc, nor in general in a gravitational field, at least if we attribute the length to the rod in all positions and in every orientation. Hence the idea of a straight line also loses its meaning” (*idem*, p. 105)

Curiosamente, Einstein havia chegado à mesma trajetória curvilínea por outra via:

“(…) a body which is in a state of uniform rectilinear motion with respect to K (in accordance with the law of Galilei) is executing an accelerated and in general curvilinear motion with respect to the

accelerated reference-body K' (chest). This acceleration or curvature corresponds to the influence on the moving body of the gravitational field prevailing relatively to K' . It is known that a gravitational field influences the movement of bodies in this way, so that our consideration supplies us with nothing essentially new” (*idem*, pp. 95 e 96)

Aliás, daqui seguiu-se uma previsão importante:

“However, we obtain a new result of fundamental importance when we carry out the analogous consideration for a ray of light. With respect to the Galileian reference-body K , such a ray of light is transmitted rectilinearly with the velocity c . It can easily be shown that the path of the same ray of light is no longer a straight line when we consider it with reference to the accelerated chest (reference-body K'). From this we conclude, *that, in general, rays of light are propagated curvilinearly in gravitational fields*” (*idem*, p. 96)

Afastado esse preconceito, o que se dirá? Que não há como discernir se são os corpos (em queda livre) que aceleram em direção ao centro da Terra, estando esta “em repouso”, ou se é esta que “acelera” na sua direção, estando eles, afinal, em repouso. Esta “aceleração” da Terra nada mais será que a sua expansão³¹⁰ (sem variação de densidade, isto é, na qual o aumento de volume é acompanhado pelo aumento proporcional de massa³¹¹).

É importante notar que é esta “aceleração” da Terra que corresponde à aceleração causada da mecânica de Galileu-Descartes-Newton, não a aceleração gravítica. É ela que, para que exista, precisa de ser forçada (é

³¹⁰ A Terra (tal como qualquer corpo) acelerará em todas as direções.

³¹¹ Não se trata de as partículas constituintes se afastarem umas das outras, diminuindo a densidade da Terra. Trata-se, em última instância, de as mesmas aumentarem de massa (elas próprias “crescerem”).

preciso ser aplicada uma força), extinguindo-se com a cessação de uma tal força. É como a aceleração uniforme do sistema cavalo-cavaleiro.

Ora, tal como, seguindo o raciocínio *standart* das teses relativistas, tanto faz dizer que é o sistema cavalo-cavaleiro que acelera uniformemente em relação ao solo como dizer que aquele está em repouso e o solo é que acelera por influência de um campo gravitacional, também tanto faz dizer que é a Terra que “acelera” e os corpos em queda livre estão em repouso como dizer que aquela está “em repouso” e estes a acelerar na sua direção: tudo se passa da mesma maneira.

Nomeadamente, se, estando a Terra e uma certa pessoa, que se encontre nas suas imediações, em repouso uma em relação à outra, caso tal pessoa atire para a frente uma bola, verá a bola seguir uma trajetória retilínea, sem qualquer desvio (e, possivelmente, sem perder esse seu movimento), então o mesmo acontecerá caso a pessoa acelere em direção do centro da Terra, pelo que ambos, pessoa e bola, tocarão na superfície terrestre simultaneamente. Neste último caso, a bola acelerou naturalmente, acompanhando a aceleração da pessoa.

d) Dois novos princípios

A argumentação de Einstein a favor do princípio da relatividade geral é análoga à de Galileu a favor do princípio da relatividade especial. Tem, como esta, duas vias.

A via metafísica é a seguinte: o repouso também pode ser visto como uma aceleração (uniforme) nula – dois corpos c e c' , que estejam em movimento uniformemente acelerado em relação a um terceiro corpo c'' , seguindo a mesma direção e sentido, estão em repouso um em relação ao outro –; logo, aquilo que é aplicável ao repouso, é aplicável ao movimento uniformemente acelerado.

Por exemplo, tanto o cavalo como o cavaleiro estão em aceleração (uniforme) em relação ao solo mas estão em repouso um em relação ao outro. Logo, não há diferença entre, por exemplo, o cavaleiro estar em repouso e estar em aceleração (uniforme). Consequentemente, os fenómenos físicos que ocorrem com o cavaleiro em aceleração (uniforme) são idênticos aos que ocorrem com ele em repouso.

A via epistémica é a seguinte: é impossível discernir se é um corpo c que se encontra em aceleração (uniforme) em relação a um corpo c' ou se é este que se encontra em aceleração (uniforme) em relação àquele; logo, tanto o corpo c como o corpo c' estão simultaneamente em repouso e em aceleração (uniforme). Mais uma vez, o resultado é o da equivalência entre repouso e movimento uniformemente acelerado.

Por exemplo, não conseguimos saber se é o sistema cavaleiro-cavalo que se encontra a acelerar em relação ao solo ou se é este que acelera em relação àquele sistema. Como tal, as duas situações são equivalentes. Consequentemente, as leis da natureza são as mesmas nas duas situações (se não o fossem, teríamos como saber qual a que realmente ocorre).

Novamente, a argumentação é falaciosa.

Começando pela via metafísica. Se o repouso não passar, afinal, de aceleração (uniforme) partilhada (não há um referencial absoluto, o espaço, relativamente ao qual exista um repouso que não seja, também – noutra perspetiva –, aceleração), o máximo que podemos (e devemos) dizer é que o modo como os fenómenos físicos ocorrem num sistema em repouso (em sentido aristotélico) é o modo como os mesmos ocorrem num sistema com aceleração (uniforme) partilhada. Este é o princípio da equivalência entre repouso e movimento uniformemente acelerado *partilhado*, que não se confunde com o princípio da relatividade geral ou da equivalência entre repouso e movimento uniformemente acelerado (sem mais).

Por isso, enquanto o cavaleiro partilhar a aceleração uniforme do cavalo, todos os movimentos por si efetuados regem-se pelas mesmas leis que regem os seus movimentos caso o sistema cavaleiro-cavalo estivesse em repouso em relação ao solo. Mas, para a bola largada pelo cavaleiro, que deixa de partilhar essa aceleração, as leis da natureza vão ser outras: nomeadamente, a bola fica para trás.

Como tal, se a pessoa em queda livre que atira a bola em frente estivesse genuinamente em aceleração, veria a bola “ficar para trás” (vê-la-ia manter-se “em cima”, sem cair, enquanto segue “em frente”). Já se a bola tivesse sido lançada por um tubo e, como tal, sofresse a mesma aceleração que a pessoa em queda livre, então, sim, tudo se passaria como no repouso “aristotélico”.

A via epistémica é, igualmente, falaciosa. Começa-se por alegar que, estando c em aceleração (uniforme) em relação a c' , não se sabe se afinal não é c' que se encontra em aceleração uniforme em relação a c . Assim sendo, podemos adotar qualquer uma das interpretações sem mudar o que aí acontece. Mas como é que daqui se passa para a afirmação de que o que acontece quando c está em aceleração uniforme em relação a c' é tal e qual o que acontece quando c e c' estão em repouso *um em relação ao outro* (ou c em repouso aristotélico)? Desde quando c estar em repouso em relação a c' , estando este em aceleração, é o mesmo que um estar em repouso em relação ao outro³¹²?

Vejamos. O relativista pretende demonstrar que os corpos com aceleração gravitacional se comportam tal e qual como os corpos em repouso (sem essa aceleração, nomeadamente). Para isso, diz: não se sabe se são esses corpos que estão a acelerar em direção ao centro da Terra ou se é esta que está a “acelerar” (a expandir-se), estando os corpos nas suas imediações em repouso,

³¹² Como havia dito, a expressão ‘estar em repouso em relação a’ é ambígua: tanto designa o estar em repouso em relação a um corpo que está em movimento como designa o repouso recíproco (o tal movimento partilhado, que é como que nulo).

pelo que podemos adotar qualquer uma das interpretações sem que mude o que aí acontece.

Depois, oferece exemplos do que acontece numa situação e transporta esse acontecimento para a outra interpretação, de modo a ilustrar a sua pretensão. Mas, inesperadamente, fornece um exemplo do que acontece quando a Terra e um corpo nas suas imediações estão em repouso um em relação ao outro. Atrás, avancei com o exemplo de, estando a Terra e uma certa pessoa, que se encontre nas suas imediações, em repouso uma em relação à outra, uma tal pessoa atirar para a frente uma bola. Mas esta não é a situação de essa pessoa estar em repouso e a Terra a “acelerar”, a que será indiscernível do caso de, afinal, estar a pessoa em aceleração gravitacional e a Terra “em repouso”: estar-se-á a eliminar, injustificadamente, a “aceleração” da Terra e a eventual força que a causa.

Estando a pessoa que projeta a bola em repouso (aristotélico ou galileano), será evidente, dada a experiência mais comum, que a bola projetada segue naturalmente uma trajetória retilínea, sem desvios. Porém, se ela estiver em repouso e a Terra a acelerar, que é a situação relevante, não se sabe se é isso que vai acontecer ou se a trajetória é parabólica: não se sabe se a bola se mantém naturalmente em repouso (a aceleração carece de uma causa) ou se acelera naturalmente (para continuar em repouso, é preciso uma causa). Portanto, continuamos com a mesma dúvida: a aceleração é causada?

Ora, invocando essa situação irrelevante de repouso entre a pessoa e a Terra, o relativista aproveita-se do facto de, aí, não haver acelerações e da intuição associada de que, numa tal situação, não é preciso chamar à colação causas. Fazendo equivaler, falaciosamente, essa situação à da aceleração (gravítica) da pessoa, concluirá que esta também é uma situação na qual não é preciso chamar à colação causas.

Por isso, o relativista concluirá, invalidamente, que a aceleração da bola *é tão natural* como o repouso da Terra, quando tudo o que se sabe é que a situação

de a bola se encontrar em aceleração, quando a Terra está em “repouso” (que pode ser forçado), é indiscernível da situação de a bola se encontrar em repouso, estando a Terra a expandir-se (possivelmente forçadamente). O relativista não pode simplesmente manipular a indiscernibilidade de maneira a eliminar a presença de forças³¹³.

³¹³ O raciocínio, mais sistematizado, é este:

- i) As duas situações são indiscerníveis: a) a Terra a “acelerar” e uma pessoa situada nas suas imediações está em repouso; b) a Terra está “em repouso” e aquela pessoa está a acelerar em direção ao centro da Terra
- ii) Tudo o que se passa numa das perspetivas pode ser reinterpretado à luz da outra perspetiva: nada muda (além da perspetiva) se “saltarmos” de uma para outra
- iii) Nada muda se “saltarmos” de a) – pessoa em repouso – para b) – pessoa em aceleração
- iv) Estando a Terra e uma tal pessoa em repouso uma em relação à outra, a bola atirada pela última descreverá naturalmente uma trajetória retilínea (seguirá “em frente”)
- v) Se “saltarmos” para b), nada muda: a bola atirada descreverá naturalmente uma trajetória retilínea relativamente à pessoa que a lançou (seguirá “em frente”)
- vi) Como tal, acompanha a aceleração de quem a lançou
- vii) Tal como o repouso da Terra é natural, a aceleração gravitacional da bola também o é

O problema está em iv), embora já comece em iii): deveria estar reproduzida a situação descrita em a), na qual a Terra não está em repouso. Ora, dado i), não sabemos se a “aceleração” da Terra em a) e o seu “repouso” em b) são naturais ou forçados. Como tal, vii) não pode ser inferido.

Até há uma solução na qual, de certa maneira, a bola se encontra naturalmente em repouso enquanto “acelera” em direção ao centro da Terra: o espaço que circunda a Terra arrasta-se em direção ao seu centro (a Terra como que vai consumindo esse espaço circundante), levando consigo os corpos que nele se encontrem. Aqui, é preciso recorrer à noção de ‘espaço’, entendido como o tal referencial único de localização, deslocação e aceleração. Porém, não será um espaço meramente geométrico, já que possui propriedades cinéticas. Este é um espaço semelhante ao éter luminífero (noção associada à teoria ondulatória da luz) e ao contínuo espaço-tempo da teoria da relatividade geral de Einstein. Não obstante, de acordo com o princípio de causalidade, ter-se-á de falar, ainda, na força que impede, novamente, a Terra de colapsar.

Um não-relativista pode perfeitamente aceitar a indiscernibilidade epistémica enquanto, simultaneamente, rejeita o princípio da relatividade geral e, conseqüentemente, o afastamento absoluto de causas na Mecânica: dirá que aplicar uma força em c para que c acelere (uniformemente) relativamente a c' é “equivalente” a aplicar uma força a c para que c se mantenha em repouso, dada a aceleração (uniforme) de c' . Ou seja: não se sabe se é a aceleração que é causada, sendo o repouso natural, ou se é o repouso que é causado, sendo a aceleração natural – mas um deles é causado.

No exemplo do cavaleiro, não se saberá se é o cavaleiro que está em aceleração (uniforme) em relação ao solo ou se é este que acelera, estando o cavaleiro em repouso. Como quem diz, não se saberá se a força que o cavalo aplica sobre o cavaleiro o está a acelerar – tirando-o forçadamente do repouso – ou a travar – evitando que acelere naturalmente, acompanhando o solo.

Da mesma maneira, não se saberá se é a Terra que está a “acelerar”, por intervenção de uma força de expansão, estando os corpos nas suas imediações em repouso, ou se tal força aplicada sobre a Terra a está impedir de colapsar, dada a aceleração natural que todos os corpos sofrem em direção ao seu centro. A indiscernibilidade epistémica pode ser superada recorrendo ao mesmo tipo de argumento invocado por Galileu, o argumento da simplicidade: será mais simples “fazer mover” apenas a Terra do que todo o Universo. Portanto, a Terra está em expansão.

Também é concebível um princípio da independência de movimentos para o movimento uniformemente acelerado, igualmente distinto do princípio da relatividade geral.

Esta solução pode ser conjugada com a hipótese de a gravidade constituir uma expansão da matéria. Pode defender-se que o espaço é convertível em matéria (neste sentido vai Wun-Yi Shu no artigo *The Geometry of the Universe*, 2015) e que é esta conversão contínua que constitui a expansão dos corpos. Assim, o desaparecimento de espaço nas imediações de um corpo corresponde ao aparecimento de mais matéria no mesmo corpo. É de notar que a expansão do universo pode ser explicada como a conversão de matéria em espaço.

Se o princípio da relatividade geral for válido, as leis da natureza, quando dois corpos se encontram em repouso um em relação ao outro, são as mesmas caso um deles esteja a acelerar (uniformemente) na direção do outro. Algures no Universo, longe de qualquer outro corpo, dois corpos estão em repouso um em relação ao outro. De um deles é projetada uma bola, perpendicularmente ao segmento de reta que separa os dois corpos: ela segue uma trajetória retilínea relativamente à fonte. Se o corpo do qual ela foi lançada estiver a acelerar em relação ao outro corpo, então a bola terá o mesmo comportamento, acompanhando aquela aceleração.

Se o princípio da independência de movimentos for válido também para o movimento uniformemente acelerado, as leis da natureza aplicáveis a um determinado corpo num dos três eixos de um sistema de coordenadas cartesiano são as mesmas caso esse corpo esteja em repouso e caso esteja em aceleração (uniforme) noutra eixo. A bola projetada percorrerá a mesma distância no mesmo tempo quer esteja em repouso, quer esteja a acelerar na direção do outro corpo. Neste último caso, nada se diz se a bola acompanha naturalmente o corpo fonte da projeção ou se este continua a aplicar-lhe uma força que a faz acelerar, como, por exemplo, mais uma vez, através um tubo.

Também relativamente ao movimento uniformemente acelerado há que conceber um princípio da irrelevância, igualmente com três diferentes manifestações. Este princípio da irrelevância geral determina que, para a descrição das leis da natureza aplicáveis a um determinado sistema físico, é irrelevante se este está em repouso ou em movimento (qualquer que ele seja).

De acordo com o princípio geral da independência de movimentos, para a descrição das leis da natureza aplicáveis a um determinado sistema físico num certo eixo de coordenadas cartesiano, é irrelevante se este está em repouso ou em movimento (qualquer que ele seja) noutra eixo de coordenadas.

De acordo com o princípio geral da equivalência, para a descrição das leis da natureza aplicáveis a um determinado sistema físico, é irrelevante se este está em repouso ou com movimento (qualquer que ele seja) partilhado.

De acordo com o princípio geral da relatividade, para a descrição das leis da natureza aplicáveis a um determinado sistema físico, é irrelevante se este está em repouso ou em movimento (qualquer que ele seja) relativamente a um segundo sistema físico.

e) O caso do movimento curvilíneo: Mach

As considerações de Galileu e as leis de Descartes-Newton aplicam-se, somente, ao movimento uniforme e retilíneo e Einstein estendeu um tal tipo de considerações ao movimento (uniformemente) acelerado. Antes, em *The Science of Mechanics*, Mach havia feito o mesmo para o movimento (uniformemente) curvilíneo. Começa por expor a posição ortodoxa, a de Newton:

“Let us now examine the point on which Newton, apparently with sound reasons, rests his distinction of absolute and relative motion. If the earth is affected with an absolute rotation about its axis, centrifugal forces are set up in the earth: it assumes an oblate form, the acceleration of gravity is diminished at the equator, the plane of Foucault's pendulum rotates, and so on. All these phenomena disappear if the earth is at rest and the other heavenly bodies are affected with absolute motion round it, such that the same relative rotation is produced” (Mach, 1893, p. 231)

Depois, expõe a sua própria posição:

“Relatively, not considering the unknown and neglected medium of space, the motions of the universe are the same whether we adopt the Ptolemaic or the Copernican mode of view. Both views are, indeed,

equally correct; only the latter is more simple and more practical. The universe is not twice given, with an earth at rest and an earth in motion; but only once, with its relative motions, alone determinable. It is, accordingly, not permitted us to say how things would be if the earth did not rotate. We may interpret the one case that is given us, in different ways. If, however, we so interpret it that we come into conflict with experience, our interpretation is simply wrong” (*idem*, p. 232)

Poderíamos englobar este princípio da relatividade no princípio da relatividade geral, aplicável a toda a aceleração uniforme. Aliás, Einstein assim o fez. Mas ganhar-se-á com uma tal distinção, dado que, no movimento curvilíneo, é a força centrífuga o foco do princípio da relatividade: alega-se que o efeito é o mesmo caso seja, afinal, todo o Universo a mover-se em torno de um corpo inicialmente tido em rotação, agora em repouso. E isto tem conexão com os fenómenos eletromagnéticos.

Podemos, por isso, formular o seguinte princípio da relatividade exclusivo para o movimento curvilíneo: as leis da natureza, incluindo as leis do movimento, são as mesmas para sistemas em repouso e para sistemas em movimento curvilíneo – para a formulação das mesmas, o corpo ι e o corpo ι' , que, relativamente àquele, se encontra em movimento curvilíneo, são equivalentes.

Imaginemos duas pequenas esferas a girar sobre si mesmas na mesma direção. Suponhamos que cada uma delas consegue arrastar o meio envolvente nesse seu movimento de rotação³¹⁴, a ponto de se produzir um vórtice, entre elas, nesse mesmo meio (num mecanismo semelhante ao das rodas dentadas). E suponhamos que, juntamente com o vórtice, é produzida uma força centrífuga, à qual ficam sujeitas as próprias esferas: o resultado é o afastamento uma da outra.

³¹⁴ Algo como um *frame-dragging* ou efeito Lense-Thirring.

Agora, ignoremos que as esferas estão em rotação e, portanto, que não se formou vórtice algum no meio envolvente. Aqui, considerar-se-á que as esferas é que se movimentam em torno do meio existente entre elas, gerando-se, no entanto, a mesma força que as afasta. Como quem diz: gerou-se um campo magnético (ou geraram-se linhas de força, para usar a expressão de Faraday) entre as esferas, acelerando-as em sentidos opostos. Suponhamos que essas esferas são eletrões: dir-se-á que partículas com a mesma carga se repelem.

Para um relativista, não se consegue discernir qual das duas situações é a real, pelo que há uma equivalência entre repouso e movimento curvilíneo, que, desta feita, passa a ser tão natural como aquele. Mas, mais uma vez, há algo de errado nisto: podemos não ter como saber qual das duas situações é real mas sabemos que só uma delas é real. E, analogamente a Galileu, podemos argumentar que será mais simples “fazer mover” apenas o meio do que todo o Universo (aliás, Mach também afirma isto).

Maxwell, num determinado estágio da sua carreira, aderiu a este ponto de vista não-relativista, propondo que o meio circundante em rotação causador dos fenómenos eletromagnéticos é o éter luminífero:

“Mas o meio tem outras funções e atividades além de transportar a luz de homem para homem, de mundos para mundos e de dar evidências da absoluta unidade do sistema métrico do universo. Suas diminutas partes podem ter movimento rotatório assim como movimento de vibração, e os eixos de rotação formam aquelas linhas de força magnética que se estendem continuamente em direção a regiões que os nossos olhos ainda não viram, e que pela sua ação sobre nossos ímãs nos dizem em linguagem ainda não interpretada o que acontece no submundo oculto de minuto a minuto e de século para século” (Maxwell, 1873, pp. 281 e 282)

O principal problema, aqui, é o de postular um ente que escapa às observações diretas, um meio sobre o qual os corpos atuam e que atua sobre os corpos:

“A questão refere-se à transmissão da força. Sabemos que dois corpos separados por uma certa distância exercem influência mútua sobre os movimentos um do outro. Dependerá esta ação da existência de uma terceira coisa, um agente de transmissão que ocupa o espaço entre os corpos, ou será que estes agem uns sobre os outros imediatamente, sem a intervenção de nada mais?” (*idem*, p. 274)

Maxwell explora em profundidade as propriedades de um tal éter num artigo publicado na *Encyclopaedia Britannica*. Especula, por exemplo, sobre a possibilidade de um arrastamento do éter pelos corpos em movimento. Relativamente a esta possibilidade, é conhecida a polémica em torno da interpretação dos resultados da experiência de Michelson-Moreley, destinada a medir o “vento do éter”: muitos consideraram a machadada final na teoria do éter.

Curiosamente, Einstein, que, por altura da elaboração da teoria da relatividade especial, havia rejeitado a teoria do éter, a ela regressou após a elaboração da teoria da relatividade geral. Numa conferência dada na Universidade de Leiden (Holanda) em 1920, com o sugestivo título *Ether and the Theory of Relativity*, descreve esta nova teoria do éter:

“But therewith the conception of the ether has again acquired an intelligible content although this content differs widely from that of the ether of the mechanical undulatory theory of light. The ether of the general theory of relativity is a medium which is itself devoid of all mechanical and kinematical qualities, but helps to determine mechanical (and electromagnetic) events” (Einstein, 1920)

Einstein chega mesmo a afirmar que o éter da teoria da relatividade geral se suporta conceitualmente no conceito tradicional de éter – o de Lorentz, para Einstein –, sendo que já Newton poderia ter chamado ‘éter’ ao seu espaço absoluto. Surpreendentemente (ou talvez não), Einstein associa o espaço-tempo da teoria da relatividade ao espaço absoluto de Newton.

Portanto, novamente, julgo que se “saltou” indevidamente de um princípio da equivalência entre repouso e movimento curvilíneo partilhado para um princípio da equivalência entre repouso e movimento curvilíneo (*tout court*): de acordo com o primeiro, para a descrição das leis da natureza aplicáveis a um determinado sistema físico, é irrelevante se este está em repouso ou se num estado de movimento curvilíneo partilhado; de acordo com o segundo, para a descrição das leis da natureza aplicáveis a um determinado sistema físico, é irrelevante se este está em repouso ou em movimento curvilíneo relativamente a um segundo sistema físico.

Imaginemos, numa região isolada do universo, uma nave espacial em repouso (em sentido aristotélico). O piloto, preso à sua cadeira, lança, em frente, e através de um tubo que segura, uma bola. Agora, imaginemos que ele faz o mesmo após ter ligado os motores da nave e de a ter colocado num estado de movimento (uniformemente) circular. Se for válido o princípio da equivalência entre repouso e movimento curvilíneo partilhado, então o movimento da bola no tubo será idêntico nos dois casos. A um tal princípio liga-se outro, o da independência de movimentos, cuja formulação não difere da do princípio da independência de movimentos para a aceleração (uniforme).

f) Considerações finais

Aqui, gostaria de me debruçar, de duas maneiras diferentes, sobre o que foi dito. Primeiro, queria focar que, se a argumentação a favor do princípio da

relatividade e, em última instância, a favor de um niilismo causal – ou, o que é o mesmo, contra o princípio de causalidade – for falaciosa, como julgo que é, então a presunção de verdade de que beneficia, no meu entender, o princípio da causalidade não é ilidida.

De facto, se o princípio de causalidade faz parte do nosso acervo mental (do acervo intelectual, pelo menos, da cultura ocidental) e se tem um lugar no nosso quotidiano, ao nível prático, então o ónus da prova recai sobre quem nega a validade de um tal princípio. Dito de outra maneira: se, à partida, não se vêm razões para o abandono (da crença na validade) do princípio de causalidade, quem ache que as tem deve apresentá-las aos restantes. Até prova em contrário, o princípio de causalidade é (presume-se ser) válido.

Resta saber que princípio da causalidade beneficia desta presunção: é o aristotélico? O de Galileu? Ou o intermédio? Chegados a este ponto, sabemos que, afastada a argumentação de Einstein e Mach, pelo menos a aceleração é causada, isto é, existe (presume-se existir), pelo menos, a causalidade de Galileu, Descartes e Newton. Mas podemos ir mais longe e presumir, até prova em contrário, que, por exemplo, é a localização (não-natural) que é causada, como defende Aristóteles?

Relativamente à causalidade de Aristóteles, poder-se-á dizer que Galileu, efetivamente, apresentou boas razões, porventura insuficientes, para a abandonarmos. Estas razões estão condensadas no princípio da independência de movimentos e, até, no princípio da equivalência (entre repouso e movimento partilhado). Se tem sentido (ou se devemos) falar em movimentos compostos (para explicar os movimentos que ocorrem na realidade), então há todas as razões para o abandono do princípio de causalidade aristotélico.

Portanto, restam-nos duas hipóteses: causam-se movimentos; causam-se acelerações. O diferendo resolve-se aferindo qual dos dois “tipos” de causalidade é que, afinal, faz parte do nosso acervo mental e que tem um lugar no nosso quotidiano. E, julgo, a causalidade mais próxima daquilo que

chamaria de ‘senso comum da causalidade’ é a causação de movimentos, não de acelerações. Portanto, é este princípio de causalidade que beneficia de uma presunção de validade, não ilidida pela argumentação de Galileu.

O segundo ponto que gostaria de realçar tem que ver com o alcance da chamada ‘revolução científica’ (ou ‘revolução cientista’, para se ser mais correto). Ela é tradicionalmente vista, a começar pelos próprios cientistas, como uma revolução epistémica, acompanhada de uma revolução metodológica. Não creio que seja só isso: ela constituiu, mesmo, uma revolução metafísica, pois instaurou uma abordagem idealista (ou construtivista) na investigação das leis da natureza.

A revolução científica terá constituído como que a rebelião dos “cientistas”, entendidos como os praticantes de um método *a posterior* de investigação da natureza, relativamente ao método *a priori* praticado pelos “filósofos”. Este último era o método clássico, o dos aristotélicos e peripatéticos (não necessariamente o de Aristóteles): ter-se-ia de encontrar nas profundezas da razão os princípios governadores da natureza. Por que razão? Porque os sentidos induzem-nos em erro, sendo a razão a única fonte fiável de conhecimento. Para além disso, aqueles não nos dão a universalidade requerida pelas próprias leis da natureza.

Contra o método *a priori* de investigação da natureza, ter-se-á alegado a sua esterilidade: nada se adianta sobre o mundo, somente “andando-se às voltas” com a linguagem. Ou, então, os princípios a que se chega são arbitrários: também pode ser defendido qualquer outro princípio com base na “intuição” da razão (basta que esta seja diferente). Para aprender alguma coisa sobre o mundo, temos de ter contato com ele, isto é, experiência do mundo. Aliás, a desconformidade dos princípios obtidos *a priori* com a realidade revela a inadequação de um tal método (um exemplo muito do agrado de Galileu era o da “queda dos graves”: de facto, os corpos de maior massa – os graves – não

caem mais depressa do que os de menor massa – os leves –, contrariamente ao que Aristóteles havia concluído a partir de princípios filosóficos).

Supostamente, esta fé na fecundidade heurística dos sentidos incluiria a negação da sua falibilidade. Ou, pelo menos, resignação face à mesma, vendendo-se na opção “cientista” um mal menor relativamente à opção “filosófica”. Porém, julgo que a atitude cientista foi totalmente diferente: a falibilidade não só foi aceite como foi “abraçada”. Ela não constituirá um defeito da investigação, como se esta pudesse, de alguma maneira, ser perfeita: ela faz parte da investigação (é-lhe intrínseca). A realidade que temos para trabalhar, que é a realidade que se supõe existir, é a realidade tal como nos é apresentada pelos sentidos. Para além do que é dado pelos sentidos, nada podemos dizer.

Esta abordagem implica privilegiar o ponto de vista do observador relativamente ao “ponto de vista do universo”. Não é que haja um observador privilegiado: pelo contrário, pois que isso seria, de alguma maneira, o mesmo que existir um ponto de vista do universo. Precisamente porque se adota o ponto de vista do observador, qualquer observador concreto tem igual legitimidade para descrever a natureza e formular as suas leis. Todos os pontos de vista são abrangidos de um só golpe, como se fossem um só.

Estamos perante uma universalidade intersubjetiva, de tipo kantiano. No caso da Mecânica, será a universalidade na aplicação das leis da natureza: elas aplicam-se, da mesma maneira, a corpos em repouso para um observador e em movimento para outro observador. É aí que está a constante no que há de variável nas experiências (a realidade, portanto).

O ataque ao *a priori* serviu, no meu entender, para a defesa desta abordagem baseada no observador. Veja-se, por exemplo, os termos nos quais Einstein, um dos grandes cultores de tal abordagem, ataca os “filósofos”:

“A única justificação que podemos dar dos nossos conceitos e sistemas de conceitos é a de que eles servem para representar o complexo das nossas experiências; para além disto não têm a menor legitimidade.

Estou convencido de que os filósofos têm tido uma acção prejudicial sobre o progresso do pensamento científico nas suas tentativas de afastar certos conceitos fundamentais do domínio do empirismo, em que estão debaixo do nosso controlo, atirando-os para as alturas inacessíveis do *a priori*” (Einstein, 1922, p. 12)

Uma tal perspectiva não é, como disse, meramente metodológica: é metafísica. Os acontecimentos da natureza são os acontecimentos tal como nos chegam aos sentidos. Os corpos estão em repouso ou em movimento consoante os nossos sentidos assim os captarem. As distâncias são as que conseguimos medir e os acontecimentos são simultâneos ou não consoante o momento em que são captados pelos sentidos. Em última instância, a realidade é a própria representação da realidade; a natureza é a própria observação da natureza³¹⁵.

³¹⁵ Não posso concordar com Russell quando este diz que o ponto de vista do observador é mente-independente:

“It is natural to suppose that the observer is a human being, or at least a mind; but it is just as likely to be a photographic plate or a clock. That is to say, the odd results as to the difference between one 'point of view' and another are concerned with 'point of view' in a sense applicable to physical instruments just as much as to people with perceptions. The 'subjectivity' concerned in the theory of relativity is a *physical* subjectivity, which would exist equally if there were no such things as minds or senses in the world” (Russell, 1925, p. 148)

O observador de que se fala não tem de ser uma mente consciente, é verdade. Mas tem de ser um centro de representações e, neste sentido, um sujeito. Podemos restringir o termo ‘mente’ de modo a referir, somente, as mentes com consciência e, neste sentido, o observador não tem de ser uma mente. Podemos, inclusivamente, restringir o termo ‘subjetividade’ de modo a ter a mesma referência. Mas, a ser assim, temos de usar um qualquer termo que designe aquilo que não se está a deixar que cai na referência de ‘mente’ e ‘subjetividade’ e que outros designam com estes termos. E esse termo referirá, então, o tal observador de que se fala.

Esta dependência face à subjetividade foi levada ao extremo na ciência do século XX, nomeadamente, na abordagem ortodoxa aos fenómenos quânticos. Estou a pensar, mais especificamente, na chamada ‘interpretação de Copenhaga (ou bohriana)’ da física quântica, que podemos considerar representada pelo princípio da complementaridade de Bohr: “quanto mais sabemos a respeito da posição de uma partícula menos sabemos a respeito da sua velocidade e vice-versa”³¹⁶.

José Croca, em *Towards a Nonlinear Quantum Physics*, resume com excelência as implicações de um tal princípio:

“When Niels Bohr, in his now famous Como lecture, gave the interpretation of the mathematical inequalities, derived by Heisenberg, as a particular case of his more general principle of complementarity, in a certain way, he proposed the limits for the human possibilities of knowledge. In this system Reality no longer behaves classically in the sense that it is not possible to access, at the same time, the dual complementary attributes of Nature like, for instance, the undulatory aspect of quantum beings and the corpuscular character. The same statement is, of course, valid for any other two complementary

³¹⁶ Diz José Croca em *Towards a Nonlinear Quantum Physics*:

“In this way, particularly simple and elegant, Niels Bohr was able to derive the Heisenberg's uncertainty relations as a direct consequence of Fourier nonlocal analysis. Thus, from single mathematical relations, these formulas assume the deep ontological status of expressing, in an extremely condensed way, an aspect of the Principle of Complementarity of Niels Bohr. For this reason even if it was Heisenberg who derived those relations for the first time it was nonetheless Bohr the person first to understand their importance and to give them the status they have enjoyed in science during the twentieth century. Therefore it would be quite fair to call them Heisenberg-Bohr's relations, because even if Heisenberg had the privilege of discovering them it was in fact Bohr the one that understood the deep meaning of these relations” (Croca, 2003, p. 27)

properties. So, in this conceptual framework, it is never possible to know, for instance, the position of a particle and its velocity with better precision than the one allowed by Heisenberg relations. This happens because, in fact, in this paradigm, there are no real particles before the measurement, and for that reason it makes no sense to talk about real position and real velocity of an entity that does not have true existence. Under such circumstances, in this system of thought, Heisenberg's relations are to be seen as indeterminacy relations. This conclusion is contrary to the causal interpretation that sees the same expressions as uncertainty relations. In this frame of thinking the meaning of uncertainty relations follows directly from the usual causal reasoning. They state that the true position and the true momentum of a particle do exist even before any measurement process. What really happens is that due to the imperfections and the necessary interaction with the measuring apparatus it is usually impossible to simultaneously measure these two conjugate quantities without error” (Croca, 2003, p. 57)

Com o princípio da complementaridade, Bohr visava resolver o problema suscitado pela experiência da dupla fenda: cada partícula quântica possui uma natureza dual, ondulatória e corpuscular, sendo que só uma delas se revela de cada vez. De uma maneira geral, assume essa dualidade para toda a natureza, sendo que, quanto mais distintamente se apresentarem as características ondulatórias, menos distintamente se apresentam as características corpusculares, e vice-versa. Mas isto equivale a dizer que só possui cada uma dessas características, alternadamente, em função da observação.

A minha crítica a esta abordagem centrada no observador é tripla. Primeiro, é excessivo o comprometimento com teses subjetivistas tão fortes. Como quem diz: dá-se por resolvido um problema metafísico, sendo a solução adotada – o idealismo, fundamentalmente –, inclusivamente, altamente disputável. Aliás, diria que princípios como os da relatividade e da complementaridade não passam de princípios epistémicos (princípios que regem a investigação da natureza), ao invés de princípios metafísicos

(princípios que regem a própria natureza). E que as teorias ditas acerca da realidade (como a teoria da relatividade de Einstein) não passam de teorias acerca do conhecimento da realidade³¹⁷.

Segundo, pretende-se que a Ciência se emancipe, precisamente, do ponto de vista do observador. Mesmo que utópico, o ponto de vista do universo deve ser o ideal a alcançar. A abordagem sujeito-centrada – na qual se inclui a abordagem antropocêntrica, geocêntrica, até egocêntrica – é, afinal, a que caracteriza o senso comum e da qual nos devemos afastar se queremos genuinamente conhecer a realidade.

Neste sentido, embora concordando com Einstein que o investigador não deve enterrar a cabeça na areia do *a priori*, discordo que os filósofos tenham tido uma influência nefasta sobre os cientistas. O filósofo encontra-se especialmente capacitado para deslocar o cientista do ponto de vista do observador para o ponto de vista do universo. Possivelmente, a investigação científica só é mesmo possível após desbravar-se terreno filosófico.

Terceiro, com uma tal abordagem, lacunas ou deficiências explicativas persistirão sempre. O problema de se encontrar uma teoria unificada é disso exemplificativo. Nomeadamente, a unificação de uma teoria da gravidade com uma teoria do eletromagnetismo não será alcançada se não se “reconstruir” a realidade, de acordo com o ponto de vista do universo.

O ponto de vista do observador dispensa essa reconstrução. Basta conectar as várias experiências sensoriais, tal como elas se dão, e, desde que funcione pragmaticamente a conexão encontrada, toma-se por verdadeira a teoria. Os próprios nexos causais devem ser entendidos como modos de conectar teoricamente experiências³¹⁸. É isto que, basicamente, nos diz o princípio da

³¹⁷ Por exemplo, não é que a velocidade da luz seja a velocidade máxima que pode ser alcançada mas é, sim, a velocidade máxima com que a informação do mundo pode chegar até nós.

³¹⁸ A noção de explicação causal também fica afetada com esta abordagem. Fica reduzida, no mínimo, a uma explicação probabilística (a probabilidade é uma espécie de causalidade

economia (de esforço teórico) de Mach, que é, na minha opinião, o princípio norteador da Ciência (pelo menos, da Física) tal como esta tem vindo a ser feita desde Galileu. Nas suas palavras, “science itself, therefore, may be regarded as a minimal problem, consisting of the completest possible presentment of facts with the least possible expenditure of thought” (Mach, 1893, p. 490).

O princípio da economia de Mach é um princípio epistémico. Pode dizer-se que constitui o equivalente epistémico do princípio da simplicidade (ou da ‘navalha de Ockham’). Enquanto este último, como princípio de economia metafísico, determina que não se deve postular entidades metafísicas desnecessárias para a explicação, o princípio da economia de Mach determina que não se deve usar recursos epistémicos desnecessários para a explicação³¹⁹.

Portanto, não devemos ir além daquilo que nos é dado pelos sentidos. É com essa informação bastante que se deve fazer Ciência. Nem vale a pena supor que existe mais do que aquilo que é dado pelos sentidos: dever-se-á mesmo pressupor que a própria realidade existente é a realidade tal como nos é apresentada pelos sentidos.

Capítulo 8

A teoria das leis da natureza

1. Caracterização da tese

incerta ou quase-causalidade) e, no máximo, a leis descritivas (à causalidade do tipo humeano, isto é, a conjunções diacrónicas regulares).

³¹⁹ Interpretado à letra, o texto de *Ciência da Mecânica* talvez apenas permita que se retire um princípio de economia da experiência: ao usarmos a Ciência, estamos a poupar em experiência. Não precisamos de ter experiência de tudo nem repetir experiências para saber o que nos é útil saber: temos a Ciência enquanto substituto de tal. É do espírito do texto que se retira um princípio de economia da própria investigação científica:

1.1. As normas como leis da natureza

1.1.1. Nomologismo em sentido estrito

Como disse, o nomologismo consiste na tese de acordo com a qual ‘ p é obrigatório’ significa ‘ p é efeito de uma lei da natureza’ ou, de um modo geral, que as normas são leis da natureza. É de lembrar que se está a considerar que uma lei da natureza constitui um nexo causal geral. Como tal, a definição de ‘obrigação’ tem, assim, a seguinte forma lógica (representando ‘Ob’ o predicado ‘é obrigatório’):

$$\text{‘Ob } p =_{\text{def}} (q \rightarrow_{\text{causa}} p)\text{’}$$

Pensemos, para já, não em normas primárias, mas em normas secundárias: uma obrigação com a forma ‘a sanção do comportamento c é obrigatória’ não passará da relação causal ‘se o comportamento c se concretizar, então será aplicada uma sanção’. De maneira semelhante, a norma primária ‘o comportamento c é obrigatório’ não passará da relação causal ‘se acontecer x , então o comportamento c concretiza-se’.

À primeira vista, a teoria parece dar conta tanto da característica da necessidade como da característica da violabilidade. Como é requerido pela primeira, é garantido que o comportamento c se concretiza (na condição de x ocorrer). Como é requerido pela segunda, a condicional ‘se acontecer x , então o comportamento c concretiza-se’ pode ser verdadeira sem que seja verdade que o comportamento c se concretiza. O efeito não decorre necessariamente da lei da natureza, tal como o estado de coisas devido não decorre da própria norma; mas o efeito decorre de uma causa, havendo, aqui, dir-se-á, necessidade.

Quando relativo a normas secundárias, o nomologismo não nos é tão estranho assim: estou a pensar na grande maioria dos códigos penais, por exemplo, que contêm preceitos como ‘Quem matar outra pessoa é [será] punido com pena de prisão de oito a dezasseis anos’ (artigo. 131.º do atual Código Penal português). Atendendo à letra, estamos perante uma proposição causal: ‘se x matar y , então x será punido’.

Poder-se-á dizer que o que ali se quis dizer foi que quem matar outra pessoa *deve ser* punido com pena de prisão de oito a dezasseis anos. Mas, neste caso, ter-se-á de explicar como se pode dar um nexos causal entre um estado de coisas não-normativo (x mata y) e um estado de coisas normativo (x deve ser punido). Caso se entenda que não é possível dar-se um tal nexos, poder-se-á arguir que a letra do preceito é altamente incompleta e que o antecedente também tem de ser alterado: o que se quer dizer é, de uma maneira geral, ‘se x cometer um ilícito (crime, no caso), x deve ser punido’.

Mas replicar-se-á que não é por acaso que um tal preceito se encontra assim formulado. Essa formulação baseia-se na experiência: há, supostamente, uma regularidade na relação entre cometer um homicídio e sofrer uma punição. E se os humanos estão certos, isso é o que basta para haver uma lei da natureza. Porém, um não-humano não fica satisfeito com a mera existência de regularidades e exige um verdadeiro nexos causal.

Por outro lado, o nomologismo pretende clarificar o que sejam as normas. Como tal, o dever não pode surgir no conseqüente, pois consistirá na própria relação entre antecedente e conseqüente. Para um nomologista, apelar à relação causal entre matar e ser sancionado é clarificar o que seja o dever de sancionar. O dever de sancionar pode surgir como conseqüente, mas, neste caso, a relação causal em questão constituirá o dever de existir o dever de sancionar.

As proibições devem ser vistas como evitação da produção de um determinado efeito. Ou seja: o estado de coisas p é proibido se e só se p não

ocorrer se q ocorrer. Por exemplo: 'É proibido matar' significará 'A ocorrência de x impede o cometimento de um homicídio'. Assim se começa a vislumbrar a relação que o nomologismo tem com o entendimento segundo o qual o que acontece é bom e o que não acontece é mau. Não obstante, ainda se defende a dependência dessa bondade/maldade face à ocorrência de condições causais.

Esta relação, porém, parece "não bater certo" relativamente a nexos causais cuja causa provoca a ocorrência (positiva) de acontecimentos manifestamente maus. Por exemplo: queimar a mão é manifestamente mau e, supostamente, é indevido; mas existe a lei causal (simplificando, suponhamos que a \hat{e}) 'se colocar a mão no fogo, então queimo-a'; de acordo com a proposta avançada, é obrigatório queimar a mão. E, de maneira semelhante, existirão proibições relativamente a estados de coisas bons.

Se a proibição corresponde ao esquema legal 'se acontece q , então não acontece p ', a permissão corresponde à falsidade do nexo 'se acontece q , então não acontece p '. Como quem diz: para o nomologismo, há uma permissão se a ocorrência de q permitir, precisamente, a ocorrência de p . Também as obrigações terão as suas negações, que correspondem à falsidade de nexos do tipo 'se acontece q , então acontece p '.

1.1.2. A teoria da ordem

O nomologismo (ou a semântica nomológica) compreende uma versão algo diferentes, a teoria cósmica. Por 'teoria da ordem cósmica' entendo 'a tese segundo a qual as normas são parte da ordem ou harmonia da natureza', pelo que uma norma é cumprida quando há conformidade com essa ordem natural. Afastamo-nos do reto caminho quando inovamos relativamente à natureza e estamos dentro dele quando nos conformamos com ela.

Esta a é a tese paradigmaticamente defendida pelos estóicos. De acordo com Diógenes Laércio, Zenão (não o de Eleia) foi o primeiro a avançar com o

lema ‘viver de acordo com a natureza’: “(...) Zeno in his book *On the nature of man* was the first to say that living in agreement with nature is the end, which is living in accordance with virtue” (Long, 1987, p. 395). Cícero também nos informa que os estóicos “(...) have perceived the final good to be agreement with nature and living consistently with nature, which is not only the wise man's proper function, but also in his power” (*idem*, p. 398).

Seneca chega a perguntar se há alguma coisa boa contrária à natureza – pois parece que, por exemplo, resistir à tortura é uma delas –, respondendo o próprio que não “(...) but sometimes the circumstances in which the good arises are contrary to nature” (Seneca, letter 66, 38, p. 22). Também concebe coisas que não são boas nem más, isto é, “(...) things which are no more according to nature than they are contrary to nature: for example, prudent walking, orderly sitting” (*idem*, 36, p. 21).

Como William Stephens diz em *Stoic Ethics*, para os estóicos como Epicteto, “(...) nature represents the norm for human thought and conduct”, pelo que “we must do what nature demands” (Stephens, 2007, p. 123). O autor também lembra a ambiguidade do termo ‘natureza’, discorrendo acerca de qual desses significados é o efectivamente adoptado pelos estóicos.

É que, a concorrer com a noção de natureza como harmonia universal (o *logos*, que faz do universo um cosmos), está a noção de natureza como essência da essência (nós somos essencialmente humanos e o que a humanidade é constitui a nossa natureza). Epicteto, por exemplo, adoptou esta última acepção de ‘natureza’: é a natureza humana particular (a racionalidade, diz) a norma que nos rege.

Cícero tem a mesma interpretação: nas palavras de Nussbaum, “Cicero interprets the Stoic idea of life in accordance with nature as entailing a universal respect for humanity” (Nussbaum, 1997, p. 12).

Porém, esta distinção pode não ter existido claramente na mente dos estóicos. Stephens refere isso mesmo: “thus in living in accordance with our

human nature we are also living in accordance with universal nature, that is, *orthos logos*” (Stephens, 2007, p. 130). A natureza é ordenada (o universo é cosmos) e essa ordem é uma ordem racional; noutra perspectiva, a própria ordem subjacente à racionalidade constitui um cosmos.

É, aliás, esta não-distinção a fonte do cosmopolitismo estóico: dada a comunhão de natureza, todos os seres humanos pertencem à mesma comunidade, uma comunidade que transcende as comunidades regionais e locais e que, portanto, é uma ‘comunidade cósmica’ ou *cosmopolis*. Por analogia com as comunidades políticas, tratar-se-á de uma comunidade na qual todos os seus membros se encontram regidos pelas mesmas leis, as leis éticas da razão. Os cidadãos do cosmos pertencem inerentemente a uma tal comunidade enquanto entes dotados de razão e devem, acima de tudo, na sua conduta, adotar um ponto de vista universal ou cósmico, isto é, viver de acordo com a razão.

Como refere Nussbaum, “the Stoics held that this community is the source of our most fundamental moral and social obligations” (Nussbaum, 1997, p.). Veja-se, por exemplo, Marco Aurélio, para quem cada cidadão cósmico tem o dever de contribuir para o bem-estar de todos os seus concidadãos, tal como, nas organizações políticas, cada cidadão tem o dever de zelar pelos seus concidadãos, pois tal equivale a zelar pelo bem-estar da própria comunidade.

Assim, como se disse, para os estóicos, a natureza racional comum a todos os seres humanos determina a comunhão das leis pelas quais são regidos, dado pertencerem à mesma comunidade de entes racionais. Mas Nussbaum alerta que a proposta estóica não consiste tanto na afirmação da existência de um Estado internacional ou universal mas, mais radicalmente, na afirmação de que estamos vinculados, pela nossa natureza humana e racional, a uma comunidade que *transcende* qualquer organização política. Trata-se de uma comunidade, usando terminologia kantiana, transcendental, não de uma comunidade empírica.

Aliás, falando em Kant, a ligação intrínseca entre racionalidade e universalidade é um legado que Kant herda dos estoícos, conforme nos informa Martha Nussbaum em *Kant and Stoic Cosmopolitanism*. De acordo com a autora, baseando-se, por sua vez, no que Klaus Reich mostrou em *Kant and Greek Ethics*, Kant seguiu de muito perto a tese e argumentos de Cícero em *Dos Deveres* na sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, especialmente no que concerne à ligação entre a noção de lei universal da natureza e a noção de respeito pela humanidade.

Ora, defende Nussbaum, é desta pretensão radical de que estamos vinculados, pela nossa natureza humana e racional, a uma comunidade que *transcende* qualquer organização política que se apropria Kant: tão ou mais importante do que a influência dos estoícos na elaboração do próprio cosmopolitismo kantiano é a sua influência, desde logo, na ética kantiana. Kant também dirá, mais tarde, que, porque partilhamos a natureza humana/racional, encontramos-nos sujeitos às mesmas leis éticas, as leis da razão, e estas nada mais são que leis de universalidade, isto é, que exigem a adoção de um ponto de vista universal ou impessoal. Essas leis, tal como as leis das comunidades políticas, são produzidas pelos próprios membros livres dessa comunidade. Porém, contrariamente às comunidades políticas, não são os entes empíricos os legisladores mas, sim, os mesmos na qualidade de entes dotados de razão³²⁰.

³²⁰ Contudo, há uma diferença importante entre a ética estoíca e a ética kantiana: para Kant, a lei moral não é uma lei da natureza, embora o agente moral tenha de pensar nas máximas das suas ações como se fossem leis da natureza. Assim, não obstante Kant não se desligar por completo do recurso às leis da natureza, ele fá-lo de uma maneira inovadora face aos estoícos: o agente deve agir *ficcionando* que a (máxima da) sua ação é uma lei da natureza (que o reino dos fins é o reino da natureza) – isto, por contraposição com o raciocínio teleológico, que consiste em ficcionar que o que acontece na natureza está em conformidade com a lei moral (que o reino da natureza é o reino dos fins).

A universalidade da lei moral encontra-se plasmada na primeira formulação do imperativo categórico: “age de maneira tal que possas querer ao mesmo tempo que a máxima da tua ação se torne numa lei universal”. A vontade do agente tem de determinar a ação (segundo um princípio subjetivo) e, simultaneamente, conformar-se com a possibilidade de qualquer outra pessoa adotar esse mesmo princípio quando colocada na posição do agente, inclusivamente quando o agente é, nesse cenário possível, afetado pela ação³²¹.

Esta lei de universalidade constitui o princípio regulador (e formador) da ação, tal como o conhecimento possui os seus princípios reguladores (formadores). Quanto a este aspeto, há que lembrar a dualidade entre sujeito transcendental (racional) e sujeito fenoménico (empírico) concebida por Kant, pois o sujeito transcendental possui fundamentalmente uma função regulativa relativamente ao sujeito empírico. Ora, o sujeito transcendental (a razão pura) tanto regula a produção de conhecimento (estruturas *a priori*) como regula a produção de ação (regras práticas). A regulação consiste na imposição de forma a conteúdos; e a forma é, essencialmente, a da universalidade, quer seja a universalidade presente nas ideias da razão (para o conhecimento), quer seja a universalidade presente nas leis da natureza (para a ação). A imposição da universalidade decorre da natureza da razão.

1.1.3. A teoria da ordem social

É concebível a “versão social” da teoria da ordem: em vez de as normas fazerem parte da ordem natural, as normas farão parte da ordem social. Isto é: o sistema normativo é uma parte do ou todo o sistema social montado num determinado lugar e numa determinada época. Por analogia com o lema estoico, aqui, prevalece o lema ‘viver de acordo com a sociedade’.

³²¹ Há que aferir se o mundo no qual a (máxima da) ação é uma lei da natureza é concebível ou, em alternativa, desejado pelo agente.

Neste sentido vai, entre nós, Oliveira Ascensão. Começa por dizer, restringindo-se às normas jurídicas, que “o direito é um dos aspectos da ordem total da sociedade” (Ascensão, 2001, p. 190). E continua: “o Direito natural é afinal ordem duma sociedade, e até mais, é uma ordem imanente na sociedade, uma ordem que corresponde a uma sociedade histórica, às determinações reais que a caracterizam” (*idem*, p. 191)³²².

Estas passagens dizem respeito às normas jurídicas mas o autor generaliza a redução da normatividade à ordem social, afirmando que “a ordem da sociedade é uma ordem complexa” e que “entram na sua composição quatro ordens diferentes, que traduzem aspectos também diferentes do *dever*” (*idem*, p. 33). Para além da ordem jurídica, Ascensão fala na ordem religiosa, na ordem moral e na ordem de trato social (pp. 33 a 35).

Quanto a esta tese, têm de ser feitas algumas observações.

Primeiro, as normas são, ainda, naturais, pois decorrem naturalmente (espontaneamente, dirão alguns) da ordem social, mesmo sendo esta constituída por factos artificiais (voluntários, dir-se-á).

Segundo, esta tese distingue-se da tese da eficácia normativa: em ambos os casos, defende-se que há identidade entre normas e comportamentos mas, para a tese da ordem social, a norma não se aplica ao próprio comportamento do qual ela se gera, só valendo para os casos futuros (não defende a identidade entre dever e estado de coisas devido, entre norma e eficácia normativa).

Suponhamos que é devido *p* e que há o costume social de fazer *p*. Tanto para a tese da eficácia normativa como para a tese da ordem social, o costume social de fazer *p* é a própria obrigação de fazer *p*. Mas, de acordo com a tese da eficácia, o costume de fazer *p* já é o comportamento devido, enquanto, para

³²² Diz-nos Ascensão que “na ordem social encontramos uma bipolaridade, ou uma tensão, entre ser e dever ser” e que “a ordem jurídica é por um lado facto porque, tendo sido participada em medida mais ou menos vasta pelos membros da sociedade, integra o próprio ser desta como ordem que é” e “por outro lado exprime um dever ser, ínsito na sua específica realidade” (*idem*, p. 24).

a tese da ordem social, só os comportamentos futuros de fazer *p* (em obediência ao costume em questão) são os comportamentos devidos. Obviamente, estes comportamentos futuros farão parte do costume. Mas, nesse momento, serão norma para comportamentos futuros.

Terceiro, esta tese é incompatível com o imperativismo: se se defende que as normas se reduzem a comportamentos consuetudinários, estar-se-á a negar que as normas se reduzem a imperativos. Algo diferente será considerar que as normas não se reduzem a uma coisa nem a outra mas que, por força de uma habilitação, passam a valer *como se fossem*. E, aqui, já será possível defender que as fontes normativas tanto estão em costumes como em imperativos.

Estou a falar em comportamentos consuetudinários porque, basicamente, está a defender-se que os costumes sociais são o substrato da normatividade. Mas podemos estender a noção de ‘ordem social’ de maneira a englobar, principalmente, as instituições ou, de um modo geral, todos os aparelhos que materializam a organização de uma determinada sociedade.

Não obstante a referência aos costumes, a tese da ordem social não se confunde com a tese de acordo com a qual as normas *derivam* de costumes³²³. Enquanto aquela é uma tese naturalista, esta última é uma tese positivista. Na tese da ordem social, a normatividade está nos próprios costumes sociais, fazendo parte da ordem pré-existente. Na tese do costume, a normatividade é o produto desses comportamentos generalizados no espaço e reiterados no tempo. As normas não são os costumes mas resultam dos costumes. Daí que não se dispense a existência de intenção normativa associada à produção de normas pelos costumes, nisto que se designa de ‘convicção de obrigatoriedade’³²⁴.

³²³ Daí que Oliveira Ascensão fale em ‘tradição’ e não em ‘costume’ quando se refere à tese da ordem social.

³²⁴ A tese do costume é, ainda, uma tese construtivista. Já a exigência de o conteúdo dos costumes ser bom (racional, justo, valioso, o que se entender) depende da correção ou não da tese da vinculação.

2. Objeções

2.1. Habituais

Kelsen, em *A Justiça e o Direito Natural*, apresenta a seguinte objeção:

“(...) com efeito, esta natureza é um conjunto de factos que estão ligados uns aos outros segundo o princípio da causalidade, isto é, como causa e efeito – é um ser; e de um ser não pode concluir-se um deve-ser, de um facto não pode concluir-se uma norma; (...) ao ser não pode estar imanente qualquer dever-ser, aos factos não podem estar imanentes quaisquer normas (...)” (Kelsen, 1960, p. 95)

O que Kelsen invoca – a lei de Hume (uma das ‘leis de Hume’) – não conta como argumento contra o nomologismo por consistir, somente, numa perspectiva contrária, a de que as normas não se reduzem a entes do mundo natural. Em verdade, Kelsen não está mais do que a afirmar que o nomologismo está errado porque é uma tese naturalista (no sentido do termo usado em Teoria Normativa de Segunda Ordem, por oposição ao não-naturalismo) e que o naturalismo, em geral, está errado. Mas algum argumento terá de ser apresentado: por exemplo, pode ser apresentado o equivalente normativo do argumento da questão em aberto de Moore³²⁵.

Pode insistir-se que as normas não podem pertencer ao mundo natural porque este é o mundo das relações causais (tal como Kelsen o define). Mas as normas podem não ser relações causais e, não obstante, entrar em relações

³²⁵ De um modo semelhante ao que já havia referido na Parte 1, diria que a divisão ‘é-deve ser’ só é evidente se tomada como a distinção entre estado de coisas na condição de estado de coisas existente e o mesmo na condição de estado de coisas devido, não se tomada como a distinção entre mundo natural e mundo normativo. Há diferentes ‘leis de Hume’.

causais. A falsidade do nomologismo não implica a falsidade do naturalismo: há outras teses naturalistas (como o imperativismo). Para além disso, está em questão, precisamente, saber se as normas se reduzem ou não a nexos causais.

Um argumento antigo vai a favor da lei natural em detrimento da lei positiva. Em *Górgias*, Sócrates responde a Cálicles com um argumento pró-imperativismo. Cálicles havia contraposto a lei dos homens, que protege os mais fracos e, como tal, os piores, à lei da natureza, que protege os mais fortes e, como tal, os melhores. Sócrates argumenta que, se a maioria que impôs a lei humana a conseguiu impor, então foram os mais fortes e, como tal, os melhores que a impuseram.

Independentemente da questão de tanto Sócrates como Cálicles não efetuarem a distinção entre força normativa e justeza material, a resposta de Sócrates é falaciosa: Cálicles pode muito bem ter arguido que a lei da natureza protege aqueles que, *individualmente considerados*, são os mais fortes/melhores; isto é perfeitamente compatível com o facto de os que são individualmente mais fracos/piiores serem, *em conjunto*, mais fortes e, com isso, conseguirem impor a lei dos homens. De qualquer maneira, Cálicles esclarece, de seguida, que, ao falar de ‘mais forte’, não estava a falar dos que possuem maior força física.

Contra a teoria da ordem, argumenta-se que a ordem cósmica, se é que existe, é precária, pois os factos do universo estão em constante mutação; como tal, nunca chega a haver uma ordem estabelecida com a qual nos possamos conformar. Mas, replicar-se-á, isso só nos obriga a “estar a par” da nova ordem que vai surgindo, não a abandonar a ordem. Para além disso, pode responder-se que, só quando há o mínimo de estabilidade, existe, verdadeiramente, ordem.

Da constatação da precariedade da ordem natural atual, surge, ainda, outra objeção: se a própria natureza não respeita a sua ordem, ao mudar, por que

razão devemos nós respeitá-la? Responder-se-á que, mesmo que o “emissor” da ordem esteja sempre a mudar a ordem, esta não deixa de ser norma.

Outra objeção consiste no seguinte: o conteúdo da harmonia estabelecida (os estados de coisas que a compõem) não é intrinsecamente bom (ou não é intrinsecamente o melhor), visto que, mesmo quando não é bom (ou o melhor), não deixa de ser conteúdo de uma combinação harmónica. Mas já se viu, com a teoria dos comandos, que isso não constitui um problema: de acordo com a tese da separação, o conteúdo normativo não tem de ser bom – o que caracteriza as normas é a sua normatividade, não a bondade do seu conteúdo.

Contudo, esta resposta não procede relativamente à teoria da ordem (e ao nomologismo em geral). É que toda a força desta posição assenta na assunção de que os factos da natureza são intrinsecamente bom (como quem diz, de haver identidade entre natureza e bondade), não no reconhecimento nela dos traços característicos da normatividade. Isto, porque não há nada, aqui, contrariamente ao que acontece nas outras teses tradicionais, que tenha o mínimo de semelhança com a força normativa para se proceder a uma identificação direta, pois a harmonia estabelecida consiste, apenas, num conjunto de factos. Ora, se não há, no conteúdo da harmonia universal, intrinsecamente bondade (como quem diz, se não há identidade entre natureza e bondade), então deixa de fazer sentido extrair normas dela.

O problema de raiz desta teoria é o de encontrar no significado de termos ou expressões como ‘natureza’, ‘cosmos’ ou ‘ordem vigente’ termos éticos. Aqui, o problema não está em definir ‘bom’ em função de ‘*P*’; trata-se de definir ‘*P*’ e função de ‘bom’. Aplica-se aqui, devidamente adaptado, o que Moore diz, em *Principia Ethica*, acerca de a saúde ser boa por definição: “pode bem ser verdade que por ‘saudável’ nós entendamos geralmente ‘bom’, mas isso apenas prova que quando usamos a palavra assim, não damos a entender o mesmo que se entende em Medicina” (Moore, 1903, p. 130).

Tomemos por verdadeira a tese do otimismo metafísico do sistema de Leibniz: o mundo atual, qualquer que ele seja, é sempre o melhor dos mundos possíveis, por intervenção de Deus. Deus é o garante da co-extensão entre ordem natural e óptimo possível. Mas a ordem natural vigente não é *intrinsecamente* uma combinação óptima, só porque é a vigente. Teve de haver uma intervenção externa – no caso, divina – para que essa ligação se tivesse dado. Ora, se extraímos o dever daquilo que é intrinsecamente bom (isto é, da bondade), então estamos a extraí-lo directamente do óptimo (possível). Há uma distinção conceptual entre ordem que existe de facto e ordem que deve existir, mesmo que a ordem que existe de facto seja a que deve existir (co-extensão sem co-intensão). A ordem estabelecida existe por ser a devida, não é a devida por ser a que existe.

Em suma. A teoria da ordem e o nomologismo em geral partem da pressuposição de que só pode haver uma ordem universal se o seu conteúdo for o melhor (possível). A ser verdadeira uma tal condicional, ‘se o conteúdo da combinação c não for o melhor (possível), então c não é a combinação existente’, estar-se-á autorizado a inferir que a ordem existente é a melhor – a proposição ‘como a combinação c existe, então o conteúdo de c é o melhor (possível)’ será verdadeira. O problema consiste no facto de uma tal condicional ser constantemente falsificada, o que torna o “salto” ilegítimo.

Kelsen defende, também aqui, que a teoria da ordem incorre na violação da lei de Hume CE. A propósito da versão essencialista da teoria da ordem, afirma que

“contra a tentativa de deduzir as normas da recta conduta da natureza do homem ergue-se, em primeiro lugar, a principal objecção que deve ser oposta a todo o direito natural em geral: que do ser não pode derivar-se um dever-ser, que de factos não podem deduzir-se quaisquer normas” (Kelsen, 1960, p. 104)

Moore, no mesmo sentido, argui que não se pode concluir que, por algo ser natural, esse algo é bom por tal constituir uma instância da falácia naturalista (Moore, 1903, pp. 128 ss).

Novamente, isto não é um argumento mas uma mera discordância: a teoria da ordem é uma tese naturalista (no sentido relevante para a Teoria Normativa de Segunda Ordem) e Moore e Kelsen são não-naturalistas. Portanto, não concordam com a teoria da ordem. Mas falta um argumento (que sempre poderia ser o da questão em aberto).

As objecções apresentadas ao conformismo natural aplicam-se, com as devidas alterações, ao conformismo social. Nomeadamente, aplica-se a objecção de que o conteúdo da ordem social (os estados de coisas que a compõem) não é intrinsecamente bom ou não é intrinsecamente o melhor, pelo que, mesmo “dando de barato” que as normas derivam de valores (que há co-extensão entre os estados de coisas bons e os estados de coisas devidos), da ordem social vigente não derivam normas. O lema ‘viver de acordo com a sociedade (os costumes)’ também carece de justificação.

E o mesmo se diga se, em vez de natural, se falar em normal ou habitual: se bem que não ajuda o facto de se poder falar em ‘norma’ no sentido de ‘ser a norma’, isto é, o habitual ou o que acontece regularmente, o que é normal, a ser bom ou o melhor, não o é intrinsecamente. Moore tem razão quando diz “(...) que nem tudo é normal; que, pelo contrário, o anormal é muitas vezes melhor que o normal: a excelência extraordinária, tal como o vício extraordinário, devem obviamente ser anormais e não normais” (Moore, 1903, p. 129).

2.2. Necessidade e violabilidade

Usualmente, argumenta-se que a normatividade não se reduz às leis da natureza porque aquelas são violáveis e estas não, sendo inerente às últimas a

necessidade típica da natureza. Discordo desta posição e defendo exatamente o oposto: as normas não são leis da natureza porque nestas somente há violabilidade, não necessidade. Em suma, defendo que a necessidade normativa ainda é necessidade, mas a causal não, e que, nas leis da natureza, há violabilidade, já que a própria lei não causa aquilo que é devido (a causa é que causa o efeito).

Relativamente à não-necessidade das leis da natureza, remeto para o que foi dito no Capítulo 7 desta Secção, no ponto 1.1.3: a necessidade na casualidade será algo mais que acrescerá à causalidade, caso haja um nexó necessário, mas o próprio nexó causal não é um nexó de necessidade³²⁶. Mesmo quando se fala em ‘necessidade física (ou natural; ou mesmo causal)’, apenas se está a falar na garantia de que, ao existir x , existe y ³²⁷.

³²⁶ Recordando o que fora dito atrás, julgo haver três maneiras de falar em necessidade (propriamente dita) associada à causalidade.

Num sentido forte, está a dizer-se que, necessariamente, há algum x a causar algum y . Usando terminologia da semântica dos mundos possíveis, não há um mundo possível que não tenha uma relação do género ‘ x causa y ’ a ocorrer. Aqui, x existe necessariamente e causa necessariamente y . Este não é o sentido próprio daquela expressão, sendo duvidoso que alguém alguma vez tenha falado em necessidade causal neste sentido.

Num sentido fraco, está a dizer-se que a mesma causa produz necessariamente o mesmo efeito. A necessidade encontra-se, agora, no conteúdo da causação: em todos os mundos possíveis nos quais x causa algo, causa y . Este também não é o sentido próprio daquela expressão, agora não por excesso mas por defeito, ou seja, por ser praticamente consensual que, para a mesma causa, se dá o mesmo efeito.

Num sentido médio, que é o próprio, está a dizer-se que é necessariamente verdade que x causa y : o efeito produz-se necessariamente com a causa. Isto é: a proposição ‘ x causa y ’ é verdadeira em todos os mundos possíveis, pelo que, naqueles nos quais o antecedente se verifica, o conseqüente também se verifica. Há contingência se, em alguns mundos possíveis nos quais x ocorra, y não ocorre, o que é perfeitamente compatível com o facto de, nos mundos possíveis nos quais y é causado por x , y ser fisicamente necessário.

³²⁷ Uma coisa é a garantia de y dada por x ; outra coisa é a garantia dessa garantia.

Para ilustrar a diferença entre a dita ‘necessidade física’ e a necessidade modal propriamente dita, observe-se o quadro proposto por Bryant, em *The Logic of Relative Modality and the Paradoxes of Deontic Logic*. O autor visa, aí, substituir os termos modais tradicionais por outros termos: por exemplo, Bryant considera que p é, por exemplo, necessariamente verdadeira, não em absoluto, mas em relação a q :

Forma velha	Forma nova	Interpretação
$\Box p$	pNq	$q \rightarrow p$
$\neg\Diamond p$	$p\neg Pq$	$q \rightarrow \neg p$
$\Diamond p$	pPq	$\neg(q \rightarrow \neg p)$
$\neg\Box p$	$p\neg Nq$	$\neg(q \rightarrow p)$

As fórmulas constantes na coluna da direita, se entendidas como expressando condicionais causais (embora não fosse essa a intenção de Bryant), expressam a dita necessidade física e modalidades afins (linguagem da coluna do meio). Contrastam com as fórmulas constantes na coluna da esquerda, que expressam verdadeiras modalidades.

Portanto, enquanto a frase ‘É obrigatório p ’ pode ser substituída, ainda de maneira própria, pela frase ‘É necessário p ’, já a frase ‘É causado p (a partir de q)’ não pode ser substituída (senão impropriamente) pela frase ‘É necessário p ’. Consequentemente, ‘É obrigatório p ’ e ‘É causado p (a partir de q)’ não têm o mesmo significado.

Por outro lado, também não é possível reduzir a necessidade na normatividade (a necessidade normativa) a uma necessidade do tipo da necessidade física: não se trata de um “ter de existir na condição de”. Pode haver normas cuja existência esteja condicionada por outra coisa: mas isso não é o mesmo que dizer que a própria necessidade normativa é uma necessidade no condicional.

É verdade que este nexa garantístico entre causa e efeito faz com que não haja violabilidade na relação entre x e y . E é isso que leva muitos autores a afirmar a ausência de violabilidade nas leis da natureza. Mas essa falta de violabilidade, tal como ficou explícito, dá-se na relação entre a causa e o efeito, não entre o nexa causal e o efeito. Entre a lei causal e o consequente há violabilidade: pode ser verdade que, por exemplo, se colocar a mão no fogo, queimo-me sem que seja verdade que queimei a minha mão (mesmo que a vero-funcionalidade se aplique a nexos causais, seria a verdade do consequente a determinar a verdade da condicional, não o converso). Neste aspeto, não há diferença: a violabilidade normativa também diz respeito à relação entre a norma (que seria a lei da natureza) e ao estado de coisas devido (que seria o consequente).

Para terminar, apresentaria mais três argumentos. Primeiro, intuitivamente, mesmo que p ocorra por força de q , ainda assim tem sentido perguntar se p é devido ou indevido. Recuperando ideias que ficaram para trás, da existência de um estado de coisas não se segue a bondade/obrigatoriedade do mesmo. Segundo, o nomologismo redundava num relativismo: tanto se pode dizer ‘A ocorrência de x impede o cometimento de um homicídio’ – proibição – como se pode dizer ‘A ocorrência de x causa o cometimento de um homicídio’ – obrigação. Este é o problema de saber que antecedentes é que são relevantes para que as leis da natureza sejam normas (o que levanta a questão de saber se todas as leis da natureza ou só algumas são normas). Por fim, as leis da natureza podem ser perfeitamente formuladas sem referência a valores que as justifiquem, enquanto sempre se pode defender que as normas não. Se y se segue de x , seguir-se-á por razões físicas, não por razões valorativas. Já as normas, defenderão alguns, não são, alheias a valores.

Vimos que as semânticas tradicionais não conseguem dar conta do que há de característico na normatividade. Mais especificamente, nenhuma delas consegue acomodar o conceito de necessidade, nomeadamente, a necessidade típica da normatividade. Se a necessidade é constitutiva da normatividade, então as semânticas tradicionais não fazem um bom trabalho: não fornecem uma definição de ‘normatividade’ que inclua a referência (direta ou indireta) à necessidade.

A semântica imperativista (e, com as devidas alterações, a semântica da coação) falha porque, ou uma ordem não “encontra pela frente” um destinatário recetivo e não é bem-sucedida, não passando de uma mera emissão de palavras, ou o destinatário é recetivo (sensível a ordens) e é bem-sucedida. Neste último caso, a “força” da ordem – que, afinal, se consubstancia na sua eficácia – dependeu desta recetividade por parte do destinatário. Porém, a necessidade presente na normatividade não depende da recetividade às nem do acatamento das normas pelos seus destinatários. Aliás, é o fundamento de tal recetividade/acatamento: porque há necessidade, o destinatário é sensível às e acata as normas. A normatividade constitui uma “força” que não está dependente de condições desse tipo para ser “exercida” (embora possa depender de certas condições para existir).

Para além disso, quando a ordem tem sucesso, obtém-se uma relação que se pode considerar causal. Ora, só num sentido muito especial do termo constitui uma relação causal uma relação de necessidade, não sendo este o sentido com que se fala em ‘necessidade’ quando se associa este conceito ao conceito de normatividade.

Nisto também falha a semântica nomológica: acomoda na sua definição esta “noção causal” de necessidade, que não é a noção requerida pelo conceito de

normatividade: uma tal “necessidade” somente se consubstancia na garantia de que um estado de coisas existe sob condição de outro também existir. Já a necessidade presente na normatividade não constitui uma relação entre o estado de coisas devido e um qualquer estado de coisas anterior: o estado de coisas devido é necessário em si mesmo ou tomado isoladamente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- . Agostinho de Hipona (395 d.C.). *O Livre Arbítrio*. Tradução de António Soares Pinheiro (1998). Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP
- . Alchourrón, Carlos e Bulygin, Eugenio (1981). “The Expressive Conception of Norms”. In Risto Hilpinen (Org.). *New Studies in Deontic Logic – Norms, Actions, And The Foundations of Ethics*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, pp. 95-124
- . Alexy, Robert (1997). *El Concepto y la Validez del Derecho*. Traducción de Jorge Seña (2004). Barcelona: Gedisa Editorial
- (2001). *Una Defensa de la Fórmula de Radbruch*. Texto disponível online em <https://ruc.udc.es/dspace/bitstream/handle/2183/2109/AD-5-4.pdf;jsessionid=033216F05E325058B467E5F9874EA630?sequence=1> (último acesso a 27/11/2018)
- (2002). *The Argument from Injustice – A Reply to Legal Positivism*. Translated by Stanley Paulson and Bonnie Paulson (2002). Oxford: Clarendon Press
- . Anselmo de Cantuária (1078). *Proslógon*. Tradução de António Soares Pinheiro (2000). Lisboa: Lisboa Editora
- . Aristóteles (384-322 a.C.). *Metafísica*. Traducción de Tomaz Calvo Martínez (1994). Madrid: Biblioteca Clásica Gredos
- . *Física*. Traducción de Guillermo Echandía (1995). Madrid: Biblioteca Clásica Gredos
- . *Sobre a Geração e a Corrupção – Obras Completas*. Tradução de Francisco Chorão (2009). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda
- . Ascensão, Oliveira (2001). *O Direito – Introdução e Teoria Geral*. Coimbra: Almedina (11.ª edição)
- . Ascombe, G.E.M. (1958). “Modern Moral Philosophy”. *Philosophy*, n.º 124
- . Assis, A. K. T., Pessoa Jr., Osvaldo (2001). “Erwin Schrödinger e o Princípio de Mach”. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 11, n. 2, p. 131-152

- . Attfield, Robin (1973). “The God of Religion and The God of Philosophy”. *Religious Studies*, Vol. 9, Issue 1, pp. 1-9
- . Audi, Robert (2011). *Rationality and Religious Commitment*. Oxford: Oxford University Press
- . Austin, John (1832). *The Providence of Jurisprudence Determined*. London: John Murray
- . Balibar, Françoise (1984). *Einstein: Uma Leitura de Galileu e Newton*. Tradução de Arlindo Castanho (1988). Lisboa: Edições 70
- . Baptista Machado, João (1983). *Introdução ao Direito e ao Discurso Legitimador*. Coimbra: Almedina (17.^a edição)
- . Barata, André (200). “Da Experiência Mental sem Consciência ou o Problema Mente-Corpo para lá da Consciência de Acesso e da Consciência Fenomenal”. In Alfredo Dinis e Manuel Curado (Ed.). *Mente, Self e Consciência*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, pp. 77-98
- . Bassuk, Daniel (1987). *Incarnation in Hinduism and Christianity – The Myth of the God-Man*. Lodon: The MaCmillian Press
- . Bentham, Jeremy (1776). *A Fragment on Government*. Ross Harrison (Ed.) (2012). Cambridge: Cambridge University Press
- . Blackburn, Simon (1999). *Pense – Uma Introdução à Filosofia*. Tradução de António Infante, António Costa, Célia Teixeira, Desidério Murcho, Fátima St. Aubyn, Francisco Azevedo e Paulo Ruas (2001). Lisboa: Gradiva
- . Bobbio, Norberto (1979). *O Positivismo Jurídico – Lições da Filosofia do Direito*. Tradução de Márcio Pugliesi (1999). São Paulo: Ícone Editora
- . Bryant, John (1980). “The Logics of Relative Modality And The Paradoxes of Deontic Logic”. *Notre Dame Journal of Formal Logic*, Vol XXI, n.º 1, pp.
- . Byrne, Peter and Houlden, Leslie (Ed.) (1995). *Companion Encyclopedia of Theology*. London: Routledge, 1995

- . Castro Mendes, João (2004). *Introdução ao Estudo do Direito*. Lisboa: Pedro Ferreira
- . Chalmers, David (Ed.) (2002). *Philosophy of Mind – Classical and Contemporary Readings*. Oxford: Oxford University Press
- . Cooper, Geoffrey (2000). *The Cell: A Molecular Approach*. Sunderland (MA): Sinauer Associates (2nd edition). “DNA Repair”: capítulo disponível online em <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK9900/> (último acesso a 27/11/2018)
- . Costa Freitas, Manuel Barbosa da (2004). “A Existência de Deus Segundo Duns Escoto”. In *O Ser e os Seres. Itinerários Filosóficos*. Lisboa: Editorial Verbo, Vol. I, pp. 313-333
- . Coutinho, Jorge (2003). *Filosofia do Conhecimento*. Lisboa: Universidade Católica Editora
- . Croca, J.R. (2003). *Towards A Nonlinear Quantum Physics*. New Jersey: World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd.
- . Dancy, Jonathan (2004). *Ethics Without Principles*. Oxford: Clarendon Press
- . Davidson, Donald (1969). *How is Weakness of the Will Possible?*. In *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press (second edition)
- (2001). *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press (second edition)
- . Descartes, René (1641a). *Meditations on First Philosophy*. Translated by Michael Moriarty (2008). Oxford: Oxford University Press
- (1641b). *As Meditações Metafísicas*. Tradução de Alexandre Emílio (2000). Lisboa: Didáctica Editora
- (1644). *Princípios de Filosofia*. Tradução de João Gama (2006). Lisboa: Edições 70
- . Dinis, Alfredo e Curado, Manuel (Ed.) (2007). *Mente, Self e Consciência*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa

- . Edwards, Jonathan, 1758. *Original Sin*, in *The Works of Jonathan Edwards* (Volume 3), Clyde Holbrook (Ed.) (1970), New Haven: Yale University Press
- . Einstein, Alfred (1905). “Sobre a Electrodinâmica dos Corpos em Movimento”. In Stephen Hawking (2012). *Aos Ombros de Gigantes*. Coordenação de Carlos Fiolhais e tradução de Heloísa Rocha e Lis Moriconi e adaptação para português europeu de Carlos Fiolhais, Décio Ruivo e Orlando Oliveira (2014). Alfragide: Texto Editores (4.^a edição), pp. 1185-1208
- (1911). “Da Influência da Gravidade na Propagação da Luz”. In Stephen Hawking (2012). *Aos Ombros de Gigantes*. Coordenação de Carlos Fiolhais e tradução de Heloísa Rocha e Lis Moriconi e adaptação para português europeu de Carlos Fiolhais, Décio Ruivo e Orlando Oliveira (2014). Alfragide: Texto Editores (4.^a edição), pp. 1211-1218
- (1916a). *Relativity – The Special and General Theory*. Translated by Robert W. Lawson (2005). New York: Pi Press
- (1916b). *A Teoria da Relatividade Especial e Geral*. Tradução de Carlos Pereira (1999). Rio de Janeiro: Contraponto
- (1920). *Ether and the Theory of Relativity*. Texto da conferência disponível em http://www-history.mcs.st-andrews.ac.uk/Extras/Einstein_ether.html (último acesso a 26/09/2019)
- (1922). *O Significado da Relatividade*. Tradução de Mário Silva (2003). Lisboa: Gradiva
- . Engisch, Karl (1956). *Introdução ao Pensamento Jurídico*. Tradução de Baptista Machado (1977). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian
- . Finberg, Joel (1992). “Civil Disobedience in the Modern World”. In Joel Feinberg. *Freedom and Fulfillment – Philosophical Essays*. Princeton: Princeton University Press, pp. 152-174
- (1992). *Freedom and Fulfillment – Philosophical Essays*. Princeton: Princeton University Press

- . Fine, Kit (2005). “The Varieties of Necessity”. Texto disponível online em https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=7&ved=2ahUKEwiFt_fxx9jdAhXBx4UKHZtRCGMQFjAGegQIAxAC&url=https%3A%2F%2Fas.nyu.edu%2Fcontent%2Fdam%2Fnyu-as%2Fphilosophy%2Fdocuments%2Ffaculty-documents%2Ffine%2FFine-Kit-necessity.pdf&usq=AOvVaw3bCuq7DE1IIoxCXIYcR_0I (último acesso a 26/09/2018)
- . Fischer, John Martin (1994). *The Metaphysics of Free Will: An Essay on Control*. Oxford: Blackwell
- . Fuss, Jill, and Cooper, Priscilla (2006). “DNA Repair: Dynamic Defenders against Cancer and Aging”. PLOS. Texto disponível online em <http://journals.plos.org/plosbiology/article?id=10.1371/journal.pbio.0040203> (último acesso a 27/11/2018)
- . Gajewski, J., Hacquard, V., Nickel, B. and Yalcin, S. (Ed.) (2005). *New Work on Modality*. MIT Working Papers in Linguistics
- . Galileu Galilei (1632). *Diálogo Sobre os Dois Máximos Sistemas do Mundo*. Tradução de Pablo Mariconda (2011). São Paulo: Editora 34
- (1638). “Diálogo Sobre as Duas Novas Ciências”. In Stephen Hawking (2012). *Aos Ombros de Gigantes*. Coordenação de Carlos Fiolhais e tradução de Heloísa Rocha e Lis Moriconi e adaptação para português europeu de Carlos Fiolhais, Décio Ruivo e Orlando Oliveira (2014). Alfragide: Texto Editores (4.ª edição), pp. 415-642
- . Gand, Henrique de (1276). *Sobre a Metafísica do Ser no Tempo*. Tradução de Mário Santiago de Carvalho (1996). Lisboa: Edições 70
- . Hansen, J. (2001). “Sets, Sentences, and Some Logics about Imperatives”. *Fundamenta Informaticae*, 48, pp. 205-226
- . Hare, R. M. (1952). *The Language of Morals*. Oxford: Clarendon Press
- (1963). *Freedom and Reason*. Oxford: Oxford University Press

- . Hart, H.L.A. (1961). *O Conceito de Direito*. Tradução de Armindo Ribeiro Mendes (2005). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian
- . Hartmann, Nicolai (1926). *Ethics – Moral Values*. Translated by Stanton Coit (2007). London: George Allen & Unwin Ltd
- . Hawking, Stephen (2012). *Aos Ombros de Gigantes*. Coordenação de Carlos Fiolhais e tradução de Heloísa Rocha e Lis Moriconi e adaptação para português europeu de Carlos Fiolhais, Décio Ruivo e Orlando Oliveira (2014). Alfragide: Texto Editores (4.^a edição)
- . Hedenius, Ingemar (1941). *Om Rätt Och Moral*. Tiden
- . Heil, John (1998). *Filosofia da Mente – Uma Introdução Contemporânea*. Tradução de Rui Pacheco (2001). Lisboa: Instituto Piaget
- . Hessen, Johannes (1937). *Filosofia dos Valores*. Tradução de Cabral Moncada (2001). Coimbra: Almedina
- . Hilpinen, Risto (Org.) (1971). *Deontic Logic: Introductory and Systematic Readings*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company
- (Org.) (1981). *New Studies in Deontic Logic – Norms, Actions, And The Foundations of Ethics*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company
- . Holton, Richard (1999). “Intention and Weakness of the Will”. Disponível em <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=2ahUKEwiTksXM99jdAhVsCsAKHetUDWgQFjABegQICBAC&url=http%3A%2F%2Fweb.mit.edu%2Fholton%2Fwww%2Fpubs%2FWeakness.pdf&usq=AOvVaw0CaRcWCsdLnD4JHAsokPF-> (último acesso a 26/09/2018)
- . Howard-Snyder, Daniel (2016). “Does Faith Entail Belief?”. In: *Faith and Philosophy*, Vol. 33
- . Hume, David (1748). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Edited by Peter Millican (2007). Oxford: Oxford University Press

- . Jørgensen, Jørgen (1938). “Imperatives and Logic”. *Erkenntnis*, Vol. 7, N.º 4, pp. 288-296
- . Joyce, Richard (2002). *The Myth of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press
- . Kant, Immanuel (1781). *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Maria Pinto dos Santos e Alexandre Morujão (2001). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian (8.ª edição)
- (1785). *Fundamentos da Metafísica dos Costumes*. Tradução de António Maia da Rocha (1999). Lisboa: Didáctica Editora
- (1788). *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão (1994). Lisboa: Edições 70
- (1793). *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Tradução de Artur Morão (2008). Disponível online em www.lusosofia.net/textos/kant_immanuel_religiao_limites_simples_razao.pdf
- (1797). *Metafísica dos Costumes – Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito*. Tradução de Tradução de Artur Morão (2004). Lisboa: Edições 70
- . Kelsen, Hans (1934). *Teoria Pura do Direito*. Tradução de João Baptista Machado (1984). Coimbra: Coimbra Editora
- (1960). *A Justiça e o Direito Natural*. Tradução de João Baptista Machado (1979). Coimbra: Arménio Amado
- . Kenny, A. (1978). *Freewill and Responsibility*. London: Routledge & Kegan Paul
- (1979). *The God of the Philosophers*. Oxford: Clarendon Press
- (2005). *Nova História da Filosofia Ocidental – Filosofia Medieval*. Tradução de António Infante (2010). Lisboa: Gradiva
- . Kirk, G.S., Raven, J.E., and Schofield, M. (Ed.) (1983). *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Tradução de Carlos Louro Fonseca (2008). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian (6.ª edição)

- . Larenz, Karl (1969). *Metodologia da Ciência do Direito*. Tradução de José de Sousa e Brito e José António Veloso (1974). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian
- . Leibniz, Wilhelm (1710). *Theodicy – Essays on the Goodness of God, The Freedom of Man and the Origin of Evil*. Translated by E.M. Huggard (2007). BiblioBazaar
- . Long, A.A., Sedley, D.N. (1987). *The Hellenistic Philosophers – Vol. I*. Cambridge: Cambridge University Press
- . Lowe, E.J. (2004). *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press
- . Mach, Ernst (1893). *The Science of Mechanics*. Translated by Thomas McCormack (1919). Chicago: The Open Court Publishing
- . Magueijo, Cosmology Without Constants, *Astrophysics and Space Science* 283: 493–503, 2003.
- . Marmor, Andrei and Sarch, Alexander, "The Nature of Law", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/lawphil-nature/>>.
- . Marques da Silva, Germano (2006). *Introdução ao Estudo do Direito*. Lisboa: Universidade Católica Editora (2.^a edição)
- . Mateus (?-74 d.C.). *New Testament*, The King James Version of the Bible (1611). Texto disponível online em <https://www.kingjamesbibleonline.org/Matthew-Chapter-8/> (último acesso a 27/11/2018)
- . Maturana, Humberto, Varela, Francisco (1973). *Autopoiesis and Cognition: the Realization of the Living*. Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company (second edition)
- . Maxwell, James (1873). *On Action at a Distance*. Tradução de Alexandre C. Tort, Alexander M. Cunha e A.K.T. Assis (2014). *Revista Brasileira de Ensino de Física*, v. 26, n. 3, p. 273 – 282

- . McCann, Hugh (2010). “Creation and Conservation”. In Charles Taliaferro, Paul Draper, Philip L. Quinn (Ed.). *A Companion to Philosophy of Religion*. Malden (MA):Wiley-Blackwell (second edition), pp. 315-321
- . McGinn, Colin (1996a). *The Character of Mind*. Oxford: Oxford University Press (second edition)
- (1996b). *O Carácter da Mente*. Tradução a partir da segunda edição de Fernanda O’Brien (2011). Lisboa: Gradiva
- . McTaggart, J. E. (1934). *Introdução ao Estudo da Filosofia*. Tradução de António Sérgio (1939). Lisboa: Editorial Inquérito
- . Mercer, Christia (2017). “Descartes’ Debt to Teresa of Ávila, or Why We Should Work on Women in the History of Philosophy”. *Philosophical Studies* 174 (10), pp. 2539-2555
- . Mele, Alfred (2009). “Weakness of Will and Akrasia”. Disponível em <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=2ahUKEwjI0N-G-djdAhUEK8AKHVbJDAgQFjAAegQICRAC&url=http%3A%2F%2Fweb.ceritos.edu%2Fstolze%2FSitePages%2FMele%2520on%2520Weakness%2520of%2520Will.pdf&usg=AOvVaw1-ULz.URmmijeW-Z1zcdtf> (último acesso a 26/09/2019)
- . Miller, Alexander (2003). *An Introduction to Contemporary Metaethics*. Cambridge: Polity Press
- . Moore, G. E. (1903). *Principia Ethica*. Tradução de Maria Manuela Santos e Isabel Pedro dos Santos (1999). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian
- . Newton, Isaac (1687). “Princípios Matemáticos de Filosofia Natural”. In Stephen Hawking (2012). *Aos Ombros de Gigantes*. Coordenação de Carlos Fiolhais e tradução de Heloísa Rocha e Lis Moriconi e adaptação para português europeu de Carlos Fiolhais, Décio Ruivo e Orlando Oliveira (2014). Alfragide: Texto Editores (4.^a edição), pp. 747-1178

- . Ninan, Dilip (2005). “Two Puzzles About Deontic Necessity”. In J. Gajewski, V. Hacquard, B. Nickel, and S. Yalcin (Ed.). *New Work on Modality*. MIT Working Papers in Linguistics, 51, pp.
- . Nussbaum, Martha (1997). “Kant and Stoic Cosmopolitanism”. *The Journal of Political Philosophy*, Volume 5, Number 1, pp. 1-25
- . Palma, Maria Fernanda (2015). *O Princípio da Desculpa em Direito Penal*. Coimbra: Almedina
- . Pascal, Blaise (1670). *Pensamentos*. Tradução de Néelson Garcia (2002). Texto disponível online em www.ebooksbrasil.org/adobeebook/pascal.pdf (último acesso a 27/11/2018)
- . Pinker, Steven (2006). “Less Faith, More Reason”. In *The Harvard Crimson*. Disponível online em <http://thecrimson.com/article/2006/10/27/less-faith-more-reason-there-is/>
- . Pitágoras (570 – 495 a.C.). *The Golden Verses of Pythagoras*. Translated from the French (Fabre d'Olivet) by Nayan Louise Redfield (1917). New York: Knickerbocker Press
- . Phillips, D. Z. (1976). *Religion Without Explanation*. Oxford: Blackwell
- (2004). *The Problem of Evil and the Problem of God*. London: SCM Press
- . Plantinga, Alvin (1980). *Does God Have a Nature?*. Milwaukee: Marquette University Press
- . Platão (387 a.C.). *Górgias. Diálogos – Vols. III e IV*. Tradução de Carlos Nunes (1980). Pará: Universidade federal do Pará
- (360 a.C.). *Phaedo – Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*. Translated by Harold North Fowler (1914). Boston: Harvard University Press
- (360 a.C.). *Euthyphro – Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*. Translated by Harold North Fowler (1914). Boston: Harvard University Press
- . Priest, Graham (2000). *Lógica*. Tradução de Célia Teixeira (2002). Lisboa: Temas e Debates

- . Radbruch, Gustav (1932). *Filosofia do Direito*. Tradução de Cabral de Moncada (1974). Coimbra: Arménio Amado (5.^a edição)
- (1946). “Gesetzliches Unrecht und Übergesetzliches Recht”. *Süddeutsche Juristenzeitung* 1, S. 105-108. Zitiert nach dem Neuabdruck in: *ders.*, Rechtsphilosophie, 8. Aufl., hrsgg. von Erik Wolf/Hans-Peter Schneider, 1973, S. 339-350 (345 f.). Texto disponível online em https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=3&ved=2ahUKEwjn_a-njvXeAhXqp4sKHbLMBQ4QFjACegQICBAC&url=http%3A%2F%2Fs77752f504b82f1d2.jimcontent.com%2Fdownload%2Fversion%2F1317456360%2Fmodule%2F2832625710%2Fname%2FRadbruch%2C%2520Gesetzliches%2520Unrecht.pdf&usg=AOvVaw2zjzv1FmQhrMsiWh-NK03j (último acesso a 27/11/2018)
- . Rettler, Lindsay (2015). *Doxastic Agency and Responsibility*. Dissertation: The Ohio State University.
- . Ricoeur, Paul (1976). *Teoria da Interpretação*. Tradução de Artur Morão (2000). Lisboa: Edições 70
- . Roque Cabral, S. J. (2003). *Temas de Ética*. Braga: Faculdade de Filosofia da UCP
- . Rosenberg, Alex, and Craig, William Lane (2013). *Is Faith in God Reasonable? Debate: Alex Rosenberg vs. William Lane Craig*. Disponível online em <http://open.biola.edu/resources/is-faith-in-god-reasonable>
- . Ross, Alf (1941). “Imperatives and Logic”. *Theoria*, Vol. 7, pp. 53-71
- (1968). *Logica de las Normas*. Tradução para o espanhol de Jose Hierro (1971). Madrid: Editorial Tecnos
- *Directives and Norms*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd
- . Rowe, William L. (2007). “Divine Power, Goodness, and Knowledge”. In William J. Wainwright (Ed.). *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press

- . Russell, Bertrand (1925). *ABC of Relativity*. Texto disponível online em <http://www.naturalthinker.net/trl/texts/Russell,Bertrand/Science/Bertrand%20Russell%20-%20-%20ABC%20of%20Relativity.pdf> (último acesso a 27/11/2018)
- . Seneca (4 a.C.-65 d.C.). *Selected Philosophical Letters*. Translated by Brad Inwood (2007). Oxford: Oxford University Press
- . Scheler, Max (1913). *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism*. Translation by Manfred Frings and Roger Funk (1973). Illinois: Northwestern University Press
- . Shu, Wun-Yi (2015). “The Geometry of the Universe”. *Mathematics and Statistics* 3(4), pp. 75-88
- . Smart, J. J. C. (1959). *Sensations and Brain Processes*. In David Chalmers. *Philosophy of Mind – Classical and Contemporary Readings*. Oxford: Oxford University Press, pp. 60-68
- . Sousa e Brito, José (2010). *O Que é o Positivismo Jurídico. Como se Autodefine e Como se Auto-Suspende*. Texto disponível online em https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=2ahUKEwi0wr-8hfXeAhVDBMAKHdNcCcAQFjAAegQICRAC&url=https%3A%2F%2Fwww.fd.unl.pt%2Fdocentes_docs%2Fma%2FJSB_MA_9103.doc&usg=AOvVaw3Ej8qaztsm2zvPnGhe1aEp (último acesso a 27/11/2018)
- . Sprague, Rosamond (Ed.) (2001). *The Older Sophists*. Indianapolis: Hackett Publishing Company (reprinted)
- . Stephens, William (2007). *Stoic Ethics*. London: Continuum International Publishing
- . Suárez, Francisco (1612). *A Treatise on Laws and God the Lawgiver, Book II – Selections From Three Works (Vol. II)*. Translated by Gwladys Williams, Ammi Brown and John Waldron (1944). Oxford: Clarendon Press

- . Swinburne, Richard (2010). *Is There a God?*, Oxford: Oxford University Press
- . Taliaferro, Charles, Draper, Paul, and Quinn, Philip L. (Ed.) (2010). *A Companion to Philosophy of Religion*. Malden (MA):Wiley-Blackwell (second edition)
- . Thon, August (1878). *Rechtsnorm Und Subjectives Recht*. Weimar: Hermann Böhlau
- . Tomás de Aquino (1485). *Summa Theologiae*. Literally translated by The Fathers of the English Dominican Province (1920). Texto disponível online em <http://www.newadvent.org/summa/> (ultimo acesso a 27/11/2018)
- . Vander Laan, David, "Creation and Conservation", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/creation-conservation/>>.
- . Wainwright, William J. (Ed.) (2007). *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press
- . Ward, Keith (1995). "The concept of God". In Peter Byrne and Leslie Houlden (Ed.). *Companion Encyclopedia of Theology*. London: Routledge, pp. 342-367
- . Watson, Gary (1977). "Skepticism about Weakness of Will". *The Philosophical Review*, Vol. 86, No. 3, pp. 316-339
- . Windelband, Wilhelm (1914). *An Introduction to Philosophy*. Translated by Joseph McCabe (1921). London: Fisher Unwin

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- . Aristóteles (350 a.C.). *Ética Nicomáquea/Ética Eudemia*. Traducción de Julio Bonet (1985). Madrid: Editorial Gredos
 - . *Da Alma*. Tradução de Carlos Humberto Gomes (2001). Lisboa: Edições
- 70

- . Bagnoli, Carla, "Constructivism in Metaethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/constructivism-metaethics/>>.
- . Bigelow, J., M. Dodds, S. and Pargetter, R. (1990). "Temptation and the Will". *American Philosophical Quarterly*, Vol. 27, No. 1, pp. 39-49
- . Bodnar, Istvan, "Aristotle's Natural Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/aristotle-natphil/>>.
- . Bublitz, C. (2011). "My Mind is Mine!? Cognitive Liberty as a Legal Concept". In Elisabeth Hildt and Andreas Franke (Ed.). *Cognitive Enhancement*. Berlin: Springer
- (2014). "Memory Manipulations & the Law". In Jens Clausen & Neil Levy (Org.). *Springer Handbook of Neuroethics*. Holland: Springer, pp. 1279–1308
- (2016). "Moral Enhancement and Mental Freedom". *Journal of Applied Philosophy*, n.º 33:1, pp. 88–106
- . Bublitz, C and Reinhard Merkel, R. (2014). "Crimes Against Minds: On Mental Manipulations, Harms and a Human Right to Mental Self-Determination". *Criminal Law and Philosophy*, 8:1, pp. 51–77
- . Carvalho, Mário Santiago de (1994). *Creatura mundi : Estudo Sobre o Contexto Metafísico da Argumentação de Henrique de Gand Contra a Possível Eternidade do Mundo ('Quodlibet' I, q. 7-8)*. Dissertação de Doutoramento (disponível em <https://estudogeral.sib.uc.pt/handle/10316/592>; último acesso a 26/09/2019)
- . Chalmers, David (1996). *The Conscious Mind: in Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press
- (2010). *The Character of Consciousness*.
- . Clausen, Jens & Levy, Neil (Ed.) (2014). *Springer Handbook of Neuroethics*. Holland: Springer

- . Davidson, Donald and Harman, Gilbert (Ed.) (1972). *Semantics of Natural Language*. Dordrecht: D. Reidel Publ. Co.
- . De Cruz, Helen, "Religion and Science", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/religion-science/>>.
- DeGrazia, D. (2014). "Moral Enhancement, Freedom, and what we (should) Value in Moral Behavior. *Journal of Medical Ethics* 40(6), pp. 361–368
- . Deleuze, Gilles (1963). *A Filosofia Crítica de Kant*. Tradução de Germiniano Franco (2000). Lisboa: Edições 70
- . Derrida, Jacques (1991). *Força de Lei*. Tradução de Leyla Moisés (2010). São Paulo: Martins Fontes Editora (2.ª edição)
- . Carroll, John W., "Laws of Nature", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/laws-of-nature/>>.
- . Copérnico, Nicolau (1543). "As Revoluções dos Orbes Celestes". In Stephen Hawking (2012). *Aos Ombros de Gigantes*. Coordenação de Carlos Fiolhais e tradução de Heloísa Rocha e Lis Moriconi e adaptação para português europeu de Carlos Fiolhais, Décio Ruivo e Orlando Oliveira (2014). Alfragide: Texto Editores (4.ª edição), pp. 25-406
- . Einstein, Alfred (1916). "Os Fundamentos da Teoria da Relatividade Geral". In Stephen Hawking (2012). *Aos Ombros de Gigantes*. Coordenação de Carlos Fiolhais e tradução de Heloísa Rocha e Lis Moriconi e adaptação para português europeu de Carlos Fiolhais, Décio Ruivo e Orlando Oliveira (2014). Alfragide: Texto Editores (4.ª edição), pp.1219-1265
- (1917). "Considerações Cosmológicas Acerca da Teoria da Relatividade Geral". In Stephen Hawking (2012). *Aos Ombros de Gigantes*. Coordenação de Carlos Fiolhais e tradução de Heloísa Rocha e Lis Moriconi e adaptação para português europeu de Carlos Fiolhais, Décio Ruivo e Orlando Oliveira (2014). Alfragide: Texto Editores (4.ª edição), pp.1271-1280

- . Fischer, John Martin (2012). *Deep Control – Essays on Free Will and Value*. Oxford: Oxford University Press
- . Frankfurt, Harry (1971). “Freedom of the Will and the Concept of a Person”. *The Journal of Philosophy*, Vol. 68, No. 1, pp. 5-20
- . Hansen, J. (2004). “Problems and Results for Logics about Imperatives”. *Journal of Applied Logic*, 2, pp. 39-61
- (2005). “Conecting Imperatives and Dyadic Deontic Logic. *Journal of Applied Logic*, 3, pp. 484-511
- (2006). “Deontic Logics for Prioritized Imperatives”. *Artificial Intelligence and Law*, 14, pp. 1–34
- (2008). *Imperatives and Deontic Logic – On the Semantic Foundations of Deontic Logic*. Ph.D. Thesis, University of Leipzig. Texto disponível em: https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=3&ved=2ahUKEwitz4r6-vXeAhVMaBoKHbUnCEsQFjACegQIBxAC&url=http%3A%2F%2Fwww.hh.shuttle.de%2Fwin%2FJoerg.Hansen%2FDiss%2FHansen_Joerg_Dissertation_Uni_Leipzig_25112008.pdf&usg=AOvVaw2VhEQZNGYsWwornx3Jai1c (último acesso a 28/11/2018)
- . Harris J (2011). “Moral Enhancement and Freedom. *Bioethics* 25(2), pp. 102–111
- . Hartmann, Nicolai (1926). *Ethics – Moral Phenomena*. Translated by Stanton Coit (2007). New Jersey: Transaction Publishers (Third Print)
- . Hawking, Stephen (1993). *Buracos Negros e Universos Bebés*. Tradução de Isabel Araújo (1995). Lisboa: Edições Asa (2.^a edição)
- (2008). *A Teoria de Tudo – A Origem e o Destino do Universo*. Tradução de Miguel Marques (2018). Lisboa: Gradiva (3.^a edição)
- . Hildt, Elisabeth, Franke, Andreas (Ed.) (2011). *Cognitive Enhancement*. Berlin: Springer

- . Holmes, Oliver (1897). *The Path of the Law*. The Floating Press, 2009 (disponível online em https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwiizeu29tXdAhUhsKQKHQKTDzgQFjAAegQIBRAC&url=https%3A%2F%2Fwarwick.ac.uk%2Ffac%2Fsoc%2Fsociology%2Fstaff%2Ffuller%2Fsocial_theory_law_2015-16%2Foliver_wendell_holmes_oliver_holmes_the_path_of_law.pdf&usg=AOvVaw17IES39tgqjACOBjL_JUAu; ultimo acesso a 25/09/2018)
- . Ismael, Jenann (2007). “Freedom, Compulsion, and Causation”. *Psyche*, Vol. 13, Issue 1, pp. 1-11
- . Jeffrey, Richard C. (1974). “Preference Among Preferences”. *The Journal of Philosophy*, Vol. 71, No. 13, pp. 377-391
- . Kaufmann, Arthur (1997). *Filosofia do Direito*. Tradução de António Ulisses Cortês (2014). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian (5.^a edição)
- . Kelsen, Hans (1945). *General Theory of Law and State*. Translated by Anders Wedberg (1949). Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press
- . Kenny, A. (1963). *Action, Emotion and Will*. London: Routledge & Kegan Paul
— (1978). *The Aristotelian Ethics – A Study of the Relationship Between the Eudemian and the Nicomechena Ethics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press
- . Levy, Neil (2007). *Neuroethics – Challenges for the 21st Century*. Cambridge: Cambridge University Press
- . Li, Shi (2007). “Evaluations and Autonomous Action”. *Percipi*, 1, pp. 32-43
- . Lorentz, H. A., Einstein, A., Minkowski, H. (1958). *O Princípio da Relatividade*. Tradução de Mário Saraiva (2014). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian (6.^a edição)
- . Losee, John (1972). *Introdução Histórica à Filosofia da Ciência*. Tradução de Carlos Lains (1998), Lisboa: Terramar
- . Loux, Michael J. (2006). *Metaphysics – A Contemporary Introduction*. New York: Routledge

- . Magueijo, João (2003). *Mais Rápido que a Luz – A Biografia de uma Especulação Científica*. Tradução de Paulo Teixeira (2004). Lisboa: Gradiva (5.ª edição)
- . Maxwell, James (1873). *A Treatise on Electricity and Magnetism*. Oxford: Clarendon Press
- . Mele, Alfred (1992). “Akrasia, Self-Control, and Second-Order Desires”. *Noûs*, Vol. 26, No. 3, pp. 281-302
- . Palma, Maria Fernanda (2016). “‘Guilt’ and the ‘Time of Consciousness’”. *Anatomia do Crime*, n.º3, pp. 11-30
- . Palma, Maria Fernanda, Dias, Augusto Silva, Mendes, Paulo de Sousa (Coordenação) (2013). *Emoções e Crime – Filosofia, Ciência, Arte e Direito Penal*. Coimbra: Almedina
- . Persson, I., Savulescu, J. (2012). “Moral Enhancement, Freedom and the God Machine”. *Monist*. 95(3), pp. 399–421
- . Rassam, Joseph (1969). *Tomás de Aquino*. Tradução de Isabel Braga (1988). Lisboa: Edições 70
- . Raz, Joseph (2011). *From Normativity to Responsibility*. Oxford: Oxford University Press
- . Ross, Alf (1958). *Sobre el Derecho y la Justicia*. Traducida por Genaro Carrió (1963). Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires
- . Santos, Leonel Ribeiro dos e André, José Gomes (Ed.) (2007). *Filosofia Kantiana do Direito e da Política*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa
- . Searle, John (1983). *Intencionalidade – Um Ensaio de Filosofia da Mente*. Tradução de Madalena Costa (1999). Lisboa: Relógio D’Água Editores
- (1984). *Mente, Cérebro e Ciência*. Tradução de Artur Morão (2015). Lisboa: Edições 70
- . Silva, Ricardo Tavares da (2011). “A Filosofia Moral Kantiana como Teoria da Aplicação da Norma”. *philosophy@lisbon*, 1, pp. 27-44

- (2011). “A Relação Entre Norma e Valor em Nicolai Hartmann”. *Phainomenon – Revista de Fenomenologia*, 22/23, pp. 445-469
- (2012). “Uma Perspectiva Axiológica do Fundamento da Normatividade”. *Philosophica*, 39, pp. 97-114
- (2015). “Uma Semântica Para os Termos Normativos”. *Anatomia do Crime*, 1, pp. 153-172
- (2016). “Comentário à Sessão “Neurociências e Livre-Arbítrio”. *Anatomia do Crime*, 3, pp. 31-35
- (2016). “Lei de Hume e Falácia Naturalista”. *Anatomia do Crime*, 4, pp. 189-206
- (2018). “Verdade e Normatividade”. *Anatomia do Crime*, 6, pp. 209-233
- . Taliaferro, Charles, "Philosophy of Religion", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/philosophy-religion/>>.
- . Tomás de Aquino (1254). *O Ente e a Essência*. Tradução de Maria José Figueiredo (2000). Lisboa: Instituto Piaget
- . Watson, Gary (1975). “Free Agency”. *The Journal of Philosophy*, Vol. 72, No. 8, pp. 205-220
- . Zilhão, António (2005). “The Pertinence of Incontinence”. *Principia*, 9 (1–2), pp. 193–211
- (2007). “Heurísticas Rápidas e Frugais, Encontro de Probabilidades e Incontinência”. *Cadernos de Filosofia – Revista Internacional do Instituto de Filosofia da Linguagem*, n.º 21, pp. 43-66
- . Zippelius, R. (1994). *Filosofia do Direito*. Tradução de António Franco e António Francisco de Sousa (2010). Lisboa: Quid Juris

PARTE 3
NECESSIDADE

PARTE 3

NECESSIDADE

Secção 1

Semântica modal

Capítulo 9

As modalidades normativas

1. Semântica modal e semântica dos mundos possíveis

1.1. A necessidade do conceito de necessidade numa semântica normativa

1.1.1. O ‘dever ser’ como ‘ter de ser’: dados conceptuais e dados empíricos

Vimos que as semânticas tradicionais não conseguem dar conta do que há de característico na normatividade. Mais especificamente, nenhuma delas consegue acomodar o conceito de necessidade, nomeadamente, a necessidade típica da normatividade. Se a necessidade é constitutiva da normatividade, então as semânticas tradicionais não fazem um bom trabalho: não fornecem uma definição de ‘normatividade’ que inclua a referência (direta ou indireta) à necessidade.

A semântica imperativista falha porque, ou uma ordem não “encontra pela frente” um destinatário recetivo e não é bem-sucedida, não passando de uma mera emissão de palavras, ou o destinatário é recetivo (sensível a ordens) e é bem-sucedida. Neste último caso, a “força” da ordem – que, afinal, se consubstancia na sua eficácia – dependeu desta recetividade por parte do destinatário. Porém, a necessidade presente na normatividade não depende da

recetividade às nem do acatamento das normas pelos seus destinatários. Aliás, é o fundamento de tal recetividade/acatamento: porque há necessidade, o destinatário é sensível às e acata as normas. A normatividade constitui uma “força” que não está dependente de condições desse tipo para ser “exercida” (embora possa depender de certas condições para existir).

Para além disso, quando a ordem tem sucesso, obtém-se uma relação que se pode considerar causal. Ora, só num sentido muito especial do termo constitui uma relação causal uma relação de necessidade, não sendo este o sentido com que se fala em ‘necessidade’ quando se associa este conceito ao conceito de normatividade.

Nisto também falha a semântica nomológica: acomoda na sua definição esta “noção causal” de necessidade, que não é a noção requerida pelo conceito de normatividade. Como fora dito, uma tal “necessidade” somente se consubstancia na garantia de que um estado de coisas existe sob condição de outro também existir. Já a necessidade presente na normatividade é necessidade em sentido próprio.

Assim, se, na perspectiva das semânticas imperativista e nomológica, ‘ser necessário’ é entendido no sentido causal, então as frases pelas quais se exprimem obrigações não pode ter outra forma lógica que não a seguinte, já vista:

$$‘(q \rightarrow_{\text{causa}} p)’$$

E a definição de ‘obrigação’ só pode ser a seguinte (representando ‘Ob’ o predicado ‘é obrigatório’):

$$‘\text{Ob } p =_{\text{def}} (q \rightarrow_{\text{causa}} p)’$$

Mas ‘ser necessário’, para ser equivalente a ‘ser devido’, não pode ser entendido em sentido causal, pelo que então as frases pelas quais se exprimem obrigações têm de ter a seguinte forma lógica (representando ‘N’ o predicado ‘é necessário’):

$$\text{‘N } p\text{’}$$

Consequentemente, a definição de ‘obrigação’ será:

$$\text{‘Ob } p =_{\text{def}} \text{N } p\text{’}$$

Mas então por que razão é a referência à necessidade imprescindível na definição de ‘norma’ (ou ‘dever’; ou ‘obrigação’)? Há razões conceptuais e há razões empíricas. As primeiras prendem-se com o que é exigido pelo conceito de normatividade. As segundas prendem-se com o uso que fazemos dos termos normativos.

Recordando e reforçando o que já foi sendo dito acerca da necessidade presente no conceito de normatividade, diria que à normatividade é inerente uma “força” ou “pressão” no sentido de algo acontecer – um estado de coisas existir ou uma proposição ser verdadeira. Mas não se trata de uma força ou pressão qualquer: trata-se de uma força ou pressão que não deixa alternativa do contrário³²⁸.

Efetivamente, se, por exemplo, for obrigatório ou devido respeitar todos os seres humanos (por serem humanos), não é deixada qualquer alternativa a esse estado de coisas que é respeitar todos os seres humanos. Normativamente

³²⁸ Às normas é inerente uma ideia de rigidez ou inflexibilidade. Daí que se fale em ‘regra’ (vocábulo com a mesma origem de ‘reta’ e de ‘régua’) e, relativamente ao cumpridor das normas, em ‘retidão’. Este faz o que é certo, não errando ou não se “desviando do caminho”.

falando, não há hipótese de não se respeitar todos os seres humanos: tem de se fazer tal. Portanto, parece ser conceptualmente possível e, mais, exigido reduzir a expressão ‘deve ser’ à expressão ‘tem de ser’.

Em vez do ‘ter de ser’, podemos perspetivar essa força ou pressão característica da normatividade pelo lado do ‘não poder ser’. Isto é, podemos falar em ‘impossibilidade’: ser obrigatório ou devido respeitar todos os seres humanos, continuando o exemplo apresentado, é o mesmo que não ser possível não respeitar todos os seres humanos. A normatividade, neste caso, assume a forma de proibição, ou seja, do que não é permitido.

Mas alguém pode dizer: “quando penso em normas, não penso em necessidade”. Porém, o que se está mesmo a dizer é “quando uso a palavra ‘norma’, não me estou a referir a qualquer necessidade”. Certo: podemos usar a palavra ‘norma’ com outros significados/outras referências. A palavra ‘norma’ poderia referir outra coisa qualquer que não aquilo que, efetivamente, refere. Poderia referir, não normas, mas avestruzes.

Agora, se a usamos com o significado/com a referência que efetivamente tem, só podemos estar a referir-nos a normas, e isto é o mesmo que dizer que só podemos estar a referir-nos a algo que tem que ver com necessidade. Dito de outra maneira: concebemos objetos que se caracterizam tanto pela necessidade como pela violabilidade, e tanto faz o nome com que os designamos. Se convencionamos que ‘norma’ é esse nome, então, ao usarmos a palavra ‘norma’, estamos a referir-nos a tais objetos.

Portanto, quando alguém pensa na palavra ‘norma’, pode não pensar em necessidade, simplesmente porque pode não pensar no conceito de norma (a palavra poderia designar outro conceito); mas quando alguém pensa no conceito de norma, não pode não pensar em necessidade (mesmo que se dirija a esse conceito usando outra palavra que não ‘norma’).

Também a linguagem corrente nos leva no sentido de associar normatividade e necessidade. Por um lado, tal como, no discurso do dia-a-dia,

empregamos expressões como ‘tem de ser assim’ e ‘não pode ser assim’ em vez de expressões “modais”, isto é, em vez de ‘é necessariamente assim’ e ‘não é possível ser assim’, respetivamente, também empregamos aquelas mesmas expressões em vez de expressões normativas, isto é, em vez de ‘é obrigatório fazer assim’ e ‘é proibido fazer assim’, respetivamente.

Não é pouco frequente dirigirmo-nos a alguém, querendo advertir essa pessoa da existência de um dever, através de frases da forma “Tens de p ”. Por vezes, chegamos, inclusivamente, a empregar um termo “modal”: ‘É necessário que p ’. Relativamente às proibições, é mesmo provável que sejam mais as vezes que utilizamos frases da forma ‘Não podes p ’ do que frases contendo aquele termo normativo (‘proibido’).

Por outro lado, também acontece utilizarmos termos normativos para referir “modalidades”. Por vezes, os utentes da língua portuguesa utilizam frases da forma ‘É obrigatório p ’ para referir a necessidade ou a inevitabilidade de p . Também não é incomum encontrar na literatura, inclusivamente na literatura científica, referência à impossibilidade com recurso ao termo ‘proibido’.

É claro que ‘obrigatório’ e ‘necessário’ não são termos intersubstituíveis. Ninguém pretende ir tão longe. Utilizar termos normativos em vez de termos “modais” é uma liberdade linguística possibilitada pelo facto de haver uma relação estreita entre ambos. Mas essa mesma relação revela-se com tais liberdades linguísticas.

Estes dados conceptuais e empíricos (mais aqueles, pois estes últimos não passam de uma sua consequência) levaram, mais do que qualquer outro mero indício, os pensadores das normas a associar os dois grupos de conceitos. Passou-se a encarar a obrigação como um caso de necessidade, a *necessidade normativa*. Mesmo a analogia constatada (e de que se falará melhor adiante) entre o comportamento semântico dos termos normativos e o comportamento semântico dos termos modais só possui verdadeiramente

força se tiver por “pano de fundo” as referidas razões conceptuais e empíricas.

1.1.2. A semântica “vigente”

A percepção da relação íntima existente entre normatividade e necessidade teve um corolário que pode parecer óbvio: os conceitos normativos (deônticos) passaram a ser vistos como conceitos modais. Mais exatamente, passaram a ser vistos como conceitos modais de um tipo particular. Desde pelo menos meados do século passado até aos nossos dias, esta é a ortodoxia.

Assim, e no contexto de um pluralismo modal, tese de acordo com a qual são concebíveis vários tipos de modalidade (o termo ‘modalidade’, tal como os termos ‘necessidade’ e ‘impossibilidade’, será análogo), as modalidades normativas farão parte de um vasto leque de modalidades, a par das modalidades metafísicas³²⁹, causais (também designadas de ‘físicas’)³³⁰, epistémicas³³¹, lógicas³³², analíticas (também designadas de ‘conceptuais’)³³³,

³²⁹ Por exemplo, a necessidade (ontológica) de Sócrates ser humano ou a necessidade da existência de algum ente divino.

³³⁰ De que já se falou.

³³¹ A relacionada com o posicionamento do sujeito cognitivo na sua relação com o mundo. Há diferentes modos de conceber este tipo. Regra geral, associa-se a necessidade epistémica ao conceito de conhecimento *a posteriori*: é epistemicamente necessário aquilo que não se pode conhecer senão empiricamente. Constituirá conhecimento *a priori* o que também pode ser conhecido sem recurso ao contacto com a realidade. Alguns autores dão outra definição: a necessidade epistémica é a certeza (a convicção de que se sabe), por oposição à dúvida (há quem prefira autonomizar esta categoria nas chamadas ‘modalidades dóxicas’). Pessoalmente, prefiro entender a necessidade epistémica como posse imediata ou originária de informação por parte do sujeito cognitivo (que se pode designar de ‘evidência’), por contraposição com a posse mediata ou derivada (por inferência), que será a contingência epistémica (ou mera possibilidade epistémica, quando não há posse efetiva de informação

etc..

Quais são especificamente os tipos de modalidade concebíveis, isso varia de autor para autor. Pode aceitar-se qualquer um dos tipos de modalidade apresentado. Pode considerar-se que só alguns desses são realmente concebíveis. Ou pode julgar-se que são concebíveis ainda mais tipos para além dos referidos. Pode ainda ser-se dualista e defender que só são concebíveis dois tipos de modalidade.

Hartmann, por exemplo, defendeu um dualismo modal, no qual contrapôs as modalidades axiológicas (assim designou as modalidades normativas) às modalidades ontológicas. Na seguinte passagem da sua *Ethik*, podemos verificar esta contraposição:

“(..) And in this sense the characteristics of the positive modality of the Ought are transferred to its mode of Being.

The necessity of its content accordingly exists here quite independently of its ontological possibility. (...)” (Hartmann, 1926, p. 399)

É ainda possível partir de um pluralismo modal de base para chegar, no caso extremo, a um só tipo de modalidade ou, no caso mais moderado, a um conjunto muito reduzido de tipos de modalidade. Kit Fine insere-se no lote dos autores que optou por esta segunda hipótese, arguindo, em *The Varieties of Necessity*, que são três os tipos de modalidade irreduzíveis: as modalidades metafísicas, as causais e as normativas. Como refere logo no início do seu artigo, “it is the aim of this paper to show that diversity prevails”. E continua:

mas a inferência pode ser feita; caso não se possa inferir a informação em questão, haverá impossibilidade epistémica).

³³² Está a pensar-se tanto na necessidade das chamadas ‘verdades lógicas’ como na necessidade da relação entre premissa e conclusão numa inferência.

³³³ Será a necessidade associada às chamadas ‘verdades analíticas’, as que resultam do significado dos termos envolvidos.

“I shall argue that there are three main forms of necessity – the metaphysical, the natural and the normative – and that none of them is reducible to the others or to any other form of necessity” (Fine, 2005, p. 1).

É de notar que Fine possui um entendimento muito peculiar do que seja a necessidade normativa. Para o autor, um determinado estado de coisas é normativamente necessário se e somente se for necessariamente correto. Como diz, “(...) it is perhaps only in so far as moral judgements bear this counterfactual force that they can be of any real help as a guide to action (...) (Fine, , p. 15). Assim, por exemplo, há a necessidade normativa de não fazer guerra se e somente se fazer guerra for necessariamente errado. Mais uma vez, nas palavras do autor, “the sense of necessity in which the radical pacifist [aquele que defende que a fazer guerra não é somente errado nas circunstâncias atuais] wishes to maintain that it is necessary that any war is wrong I propose to call *normative*” (*idem*).

Consequentemente, a forma lógica das frases que exprimem obrigações seria esta (representando ‘*C*’ o predicado ‘é correto’):

$$\text{‘N}[C(p)]\text{’}$$

E a definição de ‘obrigação’:

$$\text{‘Ob } p =_{\text{def}} \text{N}[C(p)]\text{’}$$

A definição apresentada pode ser adaptada de maneira a abranger exemplos como o dado por Fine, pois o autor fala em ‘necessidade de a guerra ser *errada*’ (representando ‘*E*’ o predicado ‘é errado’):

$$\text{‘Ob } \neg p =_{\text{def}} \text{N}[E(p)]\text{’}$$

O que equivale à definição de ‘proibição’: esta será ‘a impossibilidade normativa de p (no exemplo de Fine, à impossibilidade normativa de fazer guerra)’.

Mas ser correto (certo) ou errado depende de ser obrigatório ou proibido; de um certo modo, estamos a falar da mesma coisa. Por isso, a necessidade normativa, para Fine, consiste na necessidade de uma norma. Consequentemente, Fine não está a apresentar uma definição de ‘obrigação’; está, sim, a apresentar uma definição de ‘necessidade normativa’. Como quem diz: não identifica o conceito de obrigação com o conceito de necessidade normativa.

Como tal, em vez de:

$$\text{‘Ob } p =_{\text{def}} \text{N}[C(p)]\text{’}$$

, Fine está a apresentar a seguinte definição:

$$\text{‘N}_{\text{norm}} p =_{\text{def}} \text{N}[C(p)]\text{’}$$

Isto é importante: Fine não está a falar, verdadeiramente, da *necessidade normativa* mas, sim, da *necessidade da normatividade*. Fine não está a pensar numa relação de identidade – entre obrigação e necessidade – mas numa relação de predicção – entre determinadas obrigações e a propriedade de ser necessário. Mas a necessidade constitutiva da normatividade não é a eventual necessidade de algumas normas: ela é a necessidade associada ao conceito de obrigação, não a necessidade associada a exemplares desse conceito.

Portanto, uma coisa é a normatividade como necessidade de um determinado estado de coisas e outra coisa é a necessidade da própria normatividade. Isto é:

$$‘(\text{Ob } p =_{\text{def}} \text{N } p) \neq \text{N}(\text{Ob } p)’$$

Por exemplo, pode defender-se que a obrigação de p é a necessidade de p e, simultaneamente, que a obrigação de p não é necessária:

$$‘(\text{Ob } p =_{\text{def}} \text{N } p) \text{ e } \neg \text{N}(\text{Ob } p)’$$

Ou pode defender-se que a não-obrigação de p é a não-necessidade de p e, simultaneamente, que a não-obrigação de p é necessária:

$$‘(\neg \text{Ob } p =_{\text{def}} \neg \text{N } p) \text{ e } \text{N}(\neg \text{Ob } p)’$$

Ora, em vez de falar na necessidade constitutiva da *noção* de obrigação, Fine está a falar na necessidade da *existência* de uma obrigação. Fine não nos está a dizer que a normatividade consiste num caso de necessidade; está a dizer-nos que há normas necessárias (e outras contingentes).

Porém, não é neste sentido que, paradigmaticamente, se fala em ‘necessidade normativa’. Efetivamente, só tem sentido autonomizar a necessidade normativa dos restantes tipos de necessidade se se estiver a considerar a normatividade como um tipo particular de necessidade. De outra maneira, a necessidade normativa não passa de um outro tipo de necessidade mas respeitante à normatividade. É o que acontece em Fine: a necessidade normativa de que fala nada mais é do que a necessidade metafísica de certas normas (ou, se se preferir, é a necessidade ontológica de certos estados de coisas serem certos ou errados)³³⁴.

³³⁴ Portanto, não obstante Fine ter explicitamente afirmado que a necessidade normativa é irreduzível a qualquer outro tipo de necessidade, ele, na verdade, redu-la à necessidade metafísica. Melhor: usa uma definição de ‘necessidade normativa’ que tem como consequência uma tal redução. Para manter o caráter irreduzível da necessidade normativa, Fine teria de tomar a necessidade normativa, não como uma qualificação modal das

Para além de relações entre os vários tipos de modalidade concebíveis relativamente à intensão (reduzir tipos de modalidade a outros tipos, fundamentais; ou seja, definir certos tipos em função de outros), pode estabelecer-se uma relação relativamente à extensão. Aqui, o modelo *standart* consiste em relacionar só tipos de possibilidade (não de necessidade): considera-se, também ortodoxamente, que o tipo de possibilidade mais inclusivo ou abrangente é o lógico, o que é o mesmo que dizer que tudo o que é, por exemplo, metafisicamente possível ou causalmente possível é, também, logicamente possível mas não o converso. Também se considera que tudo o que é causalmente possível é, também, metafisicamente possível mas não o converso: a possibilidade metafísica será mais inclusiva ou abrangente do que a possibilidade causal.

No extremo, pode vir a defender-se que só são concebíveis as modalidades normativas (o que consubstanciará num monismo modal). Não conheço quem o tenha defendido concretamente (difícilmente se abdicará de conceber as modalidades metafísicas e/ou causais, as que se encontram na origem da própria ideia de modalidade); mas consiste numa hipótese a ter em conta em abstrato. Aderindo a uma tal hipótese (àquilo que se poderia chamar ‘normativismo modal’), os termos modais e os termos normativos já seriam intersubstituíveis.

Dentro do leque de tipos de modalidade concebíveis, é comum efetuar a divisão entre modalidades aléticas e modalidades não-aléticas, situando-se, neste último grupo, fundamentalmente, as modalidades epistémicas. As modalidades aléticas qualificam verdades (‘verdade’ em sentido proposicional). Fala-se, por exemplo, em ‘ser necessariamente verdade’ e ‘ser contingentemente verdade’. As modalidades não-aléticas não qualificam

normas, mas, sim, como a própria natureza das normas: a necessidade normativa como necessidade de estados de coisas (os estados de coisas obrigatórios) e não como necessidade das próprias obrigações.

verdades mas, sim, por exemplo, no caso das modalidades epistêmicas, o modo como se conhece a realidade.

Portanto, reforçada pela constatação de relações semânticas semelhantes, a semântica para os termos normativos “vigente” é aquela que designarei de ‘*semântica modal*’: no significado dos termos normativos, encontramos termos modais. Cada conceito/termo normativo possui o seu correspondente modal.

A linguística contemporânea, assente no trabalho de Kratzer, apoia este entendimento. Como refere a própria autora em *Modals and Conditionals*, na introdução ao Capítulo referente ao artigo *What Must and Can Must and Can Mean*:

“There are many areas in human cognition where inconsistencies arise and need to be resolved. Theories of belief revision have attracted most of the attention here, beginning with Veltman (1976) and culminating in the 1980s with Alchourròn, Gärdenfors, and Makinson (1985). As Makinson (2003) explains, he and his co-workers were motivated by David Lewis’s work on counterfactuals (Lewis 1973a), but they found possible worlds semantics ontologically unacceptable. My work from the 1970s also took off from Lewis (1973a), but I saw no need to escape from possible worlds. I was interested in the meanings of modals and counterfactuals, and hence in truth-conditional semantics” (Kratzer, 2012, p. 1)

O projeto de Kratzer passa por defender que a palavra inglesa ‘*must*’ possui diferentes significados, sendo um deles o modal, e que o próprio significado modal possui vários significados, sendo um deles o normativo (deôntico):

“The word *must* in English has at least two different meanings, then, and the word *can* does, too. So far, we have seen that there is a noun *must* and a modal *must*, and a noun *can* and a modal *can*. I think everyone will accept this. But many scholars have claimed that even if we take just the modals *must* and *can*, they are ambiguous too; there are really many

modals *must* and many modals *can*. To justify such claims, sentences like the following four might be offered:

- (2) All Maori children *must* learn the names of their ancestors.
- (3) The ancestors of the Maoris *must* have arrived from Tahiti.
- (4) If you *must* sneeze, at least use your handkerchief.
- (5) When Kahukura-nui died, the people of Kahungunu said: Rakaipaka *must* be our chief.

The *must* in sentence (2) is a deontic *must*: it invokes a duty. The *must* in sentence (3) is an epistemic *must*: it relates to a piece of knowledge or evidence. The kind of *must* in sentence (4) has been called a “dispositional” *must*: it helps us talk about dispositions people have—when they can’t help sneezing or must die, for example. The *must* in (5) is sometimes called a “preferential” or “bouletic” *must*: it relates to preferences or wishes” (*idem*, p. 5)

Kratzer acaba por assinalar que há, ainda, mais significados, inclusivamente dentro do ‘ter de ser’ normativo (*deontic must*). A autora é cuidadosa em relatar que não estamos perante diferentes conceitos de ‘ter de ser’. É apenas um só, o modal, e as diferenças surgem de uma restrição feita em função do contexto de enunciação da frase modal (Kratzer pretende mostrar que os conceitos modais são conceitos relacionais):

“The impression that the occurrences of *must* in (2) to (5) were deontic, epistemic, dispositional, and bouletic respectively seems to have been due to the fact that when I uttered those sentences, a contextually provided modal restriction merged with the common semantic core whose presence we feel in all occurrences of *must*. In other words, a particular contextually provided modal restriction combined with the meaning proper of the modal *must*” (*idem*, p. 7)

1.1.3. Necessidade *de dicto* e necessidade *de re*

a) Caracterização

Os filósofos e lógicos medievais (provavelmente, com base em alguns escritos de Aristóteles, como os *Analíticos Anteriores*), com destaque para Abelardo, João Buridano e Tomás de Aquino, introduziram a (ou foram essenciais para a introdução da) distinção entre necessidade *de dicto* e necessidade *de re*.

A distinção *de dicto-de re* é perspectivada contemporaneamente de um modo puramente sintático. Encontramos um exemplo disso mesmo na entrada da *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos* relativa a essa distinção. Como se diz aí:

Na linguagem da lógica modal quantificada, a distinção entre 1 e 2 [entre uma frase que exprime uma modalidade *de dicto* e uma frase que exprime uma modalidade *de re*] é representável, de uma forma perspicua, como uma distinção quanto ao ÂMBITO relativo dos operadores intervenientes, a saber, o operador modal de possibilidade e o quantificador universal. (...) Enquanto na frase 1 o operador de possibilidade tem âmbito longo em relação ao quantificador universal, na frase 2 esse operador tem âmbito curto (Branquinho, Murcho, Gomes, 2005, p. 215)

Assim, por exemplo, relativamente à frase ‘Todos os homens são mortais’, estaremos perante a expressão de uma necessidade *de dicto* se o advérbio ‘necessariamente’ for colocado antes do termo ‘todos’, abrangendo toda a frase universal, e perante a expressão de uma necessidade *de re* se for colocado depois, não abrangendo toda a frase universal.

Se considerarmos, como o faz a teoria das funções de verdade (que veremos melhor no ponto seguinte), que as frases universais não passam de conjunções, então a expressão de uma necessidade *de dicto* é conseguida colocando o advérbio ‘necessariamente’ antes da conjunção respeitante à frase

universal e a expressão de uma necessidade *de re* é conseguida colocando-o em cada conjunto (sem, no entanto, o abranger na totalidade).

No primeiro caso (necessidade *de dicto*), estar-se-á a dizer que, necessariamente, Sócrates é mortal e Platão é mortal e por aí adiante. No segundo caso (necessidade *de re*), estar-se-á a dizer que Sócrates é necessariamente mortal e Platão é necessariamente mortal e por aí adiante. Isto é: a necessidade *de dicto* é associada a (à verdade de) proposições e a necessidade *de re* é associada a (certas características dos) indivíduos.

E é exatamente isto que diz, por exemplo, Plantinga em *The Nature of Necessity*:

“This is the idea of modality *de dicto*. An assertion of modality *de dicto*, for example

(5) necessarily nine is composite

predicates a modal property – in this instance *necessary truth* – of another *dictum* or proposition:

(6) nine is composite.

Much traditional philosophy, however, bids us distinguish this notion from another. We may attribute necessary truth to a proposition; but we may also ascribe to some object – the number 9, let us say – the *necessary* or *essential possession* of such a property as that of *being composite*” (Plantinga, 1974, p. 9)

A noção de necessidade *de re* fica, deste modo, ligada ao essencialismo, tese de acordo com a qual alguns indivíduos possuem necessariamente certas características. E foi contra isso – contra a noção de necessidade *de re* e sua ligação ao essencialismo – que se levantou Quine. São conhecidos dois argumentos que apresentou, o chamado ‘argumento do número dos planetas’ e o chamado ‘argumento do matemático ciclista’.

De acordo com o primeiro, um defensor da concebibilidade da necessidade *de re* terá de aceitar como válido o seguinte argumento: 9 é necessariamente

maior do que 7; 9 é o número dos planetas; logo, o número dos planetas é necessariamente maior do que 7. Mas, defende, Quine, este argumento tem premissas verdadeiras e conclusão falsa, o que, afinal, impossibilita que o argumento seja válido. Portanto, há qualquer coisa de errado: para Quine, a regra da substituição *salva veritate* de designadores que ocorrem numa frase ('9, no caso) por designadores co-referenciais ('o número dos planetas, no caso) falha em contextos modais.

De acordo com o segundo argumento, um defensor da concebibilidade da necessidade *de re* terá de aceitar como verdadeiras as primeiras premissas dos dois argumentos seguintes e, como cada um deles é válido, tem de aceitar como verdadeiras as respectivas conclusões: 1) todos os matemáticos são necessariamente racionais; Wyman é um matemático; logo, Wyman é necessariamente racional; 2) nenhum ciclista é necessariamente racional; Wyman é um ciclista; Wyman não é necessariamente racional. Porém, como se vê, as conclusões são mutuamente contraditórias. Consequentemente, é problemática a modalização das características possuídas pelo indivíduo Wyman.

Alguns autores, como Ruth Barcan Marcus, denunciaram que os argumentos aduzidos por Quine são falaciosos: uma vez correctamente interpretadas as frases contendo o termo 'necessariamente', isto é, de acordo com uma leitura *de dicto* ou de acordo com uma leitura *de re* (desambiguando o termo), os problemas desaparecem.

Isto é desde logo evidente no argumento do matemático ciclista. A primeira premissa de ambos os argumentos, para que sejam válidos, tem de sofrer uma leitura *de re*: só assim se segue que haja conclusões contraditórias. Portanto, estar-se-á a dizer que cada um dos indivíduos que são matemáticos, como Wyman, é necessariamente racional, e que cada um dos indivíduos que são ciclistas, como Wyman, não é necessariamente racional. Porém, nesta interpretação, tais premissas não são evidentemente verdadeiras, como se

considera serem, pelo que o defensor da concebilidade da necessidade *de re* não está forçado a aceitar a sua verdade e, como tal, a verdade das conclusões correspondentes. Elas só serão evidentemente verdadeiras de acordo com uma leitura *de dicto* – a correta, portanto. E, neste caso, os argumentos são inválidos: as conclusões em questão não se seguem das respetivas premissas (“salta-se” da necessidade *de dicto* para a necessidade *de re*).

Algo semelhante deve ser dito do argumento do número dos planetas’. O argumento só é válido se a conclusão sofrer uma leitura *de re*. Mas, a ser assim, a conclusão é verdadeira, pois não passará de uma repetição da primeira premissa. Para a conclusão ser falsa, como pretende Quine, tem de sofrer uma leitura *de dicto*: mas, a ser assim, o argumento deixa de ser válido, pois “salta-se” da necessidade *de re* para a necessidade *de dicto*.

Portanto, a distinção entre necessidade *de dicto* e necessidade *de re* sobrevive ao ataque de Quine. Por isso, pressuponhamos que a distinção é conceptualmente legítima. Esta distinção é relevante face ao que se disse no ponto anterior relativamente às modalidades aléticas. Se aceitarmos que ‘é necessariamente verdade que Sócrates é mortal’ encerra uma necessidade *de dicto* e que ‘Sócrates é necessariamente mortal’ encerra uma necessidade *de re*, então as modalidades *de dicto* e as modalidades aléticas são exatamente a mesma coisa.

b) Necessidade alética?

Porém, von Wright, por exemplo, considera que as modalidades *de dicto* e *de re* são subtipos das modalidades aléticas. Como diz o autor em *An Essay in Modal Logic*:

“First, there are the alethic modes or modes of truth. These are the modalities with which so-called modal logic traditionally has been concerned. They can conveniently be divided into two sub-kinds.

Sometimes we consider the modes in which a proposition is (or is not) true. A proposition is pronounced necessarily, possibly, or contingently true. Sometimes we consider the modes in which a property is present (or absent) in a thing. A property is pronounced necessarily, possibly, or contingently present in a certain thing. Aquinas made this distinction, when he said that the modal assertion could be *de dicto* or *de re*. We shall employ his terminology” (von Wright, 1951, p. 1)

Mas como pode a necessidade *de re* ser alética? Não é a necessidade alética a necessidade relativa a verdades, tal como o é, de acordo com a definição de Plantinga, a necessidade *de dicto*? Há algo de errado na categorização feita por von Wright: só a necessidade *de dicto* é, no mínimo, um tipo de necessidade alética; a necessidade *de re* não o é.

O que acontece é o seguinte: von Wright designou o “grupo” que engloba a necessidade respeitante a (à verdade de) proposições e a necessidade respeitante a (certas características dos) indivíduos de ‘necessidade alética’ mas o seu objetivo era, simplesmente, o de distinguir “grupos” de necessidade; foi um mero rótulo que utilizou. Mais especificamente, von Wright pretendia autonomizar a necessidade normativa da necessidade alética: o seu principal objetivo consistia em escapar ao chamado ‘dilema de Jørgensen’, erigindo uma Lógica das Normas como Lógica das Ações, sem referência à verdade de proposições.

Von Wright considera, então, que a necessidade normativa qualifica tipos de ação. No início do artigo *Deontic Logic*, podemos ler o seguinte:

“First a preliminary question must be settled. What are the "things" which are pronounced obligatory, permitted, forbidden, etc.?”

We shall call these "things" acts.

The word ‘act’, however, is used ambiguously in ordinary language. It is sometimes used for what might be called act qualifying properties, e.g.

theft. But it is also used for the individual cases which fall under these properties, e.g. the individual thefts.

The use of the word for individual cases is perhaps more appropriate than its use for properties. For the sake of verbal convenience, however, we shall in this paper use ‘act’ for properties and not for individuals. We shall say that theft, murder, smoking, etc. are acts. The individual cases that fall under theft, murder, smoking, etc. we shall call act-individuals. It is of acts and not of act-individuals that deontic words are predicated”
(*idem*, 1951, p. 2)

É precisamente este projeto que von Wright segue, também, em *Norm and Action* (1963a). Von Wright acaba por avançar com uma resposta para a questão de saber se a necessidade normativa constitui uma necessidade *de dicto* ou uma necessidade *de re*, questão com relevância direta para o tema da necessidade normativa. Independentemente das qualificações dadas por von Wright, vou considerar que está a querer defender que a necessidade normativa é necessidade *de re*, isto é, que a necessidade normativa é necessidade respeitante a (certas características dos) indivíduos e não a (à verdade) de proposições, sendo aqueles, porém, indivíduos relacionais.

Eu diria que von Wright não consegue autonomizar a necessidade das ações da noção de necessidade alética. As ações individuais, como qualquer indivíduo, existem ou não existem. A ação, por exemplo, de a Mafalda ajudar o André, que está em apuros, pode existir ou não existir. Porém, há uma diferença entre esta existência e a dos indivíduos monádicos: pode ser perspectivada como uma verdade. Assim, podemos converter a frase ‘A ação de a Mafalda ajudar o André existe’ na frase ‘É verdade que a Mafalda está a ajudar o André’. Mas o mesmo não pode ser feito relativamente a frases acerca da existência de indivíduos monádicos: a frase ‘A Mafalda existe’ não pode ser convertida na (pseudo) frase ‘É verdade que a Mafalda’.

Com isto estou a dizer que a necessidade relativa à existência de acontecimentos, como ações, é (e este ‘é’ deve ser lido com as devidas

cauteladas) a necessidade relativa a verdades. Retomo o que disse na Parte 1, relativamente à definição de ‘verdade’, estabelecendo um paralelo entre o conceito de ‘verdade’ (de ‘proposição verdadeira’) e o conceito de ‘existência’ (de ‘indivíduo existente’).

Portanto, von Wright, no meu entender, ainda está a defender, contra o seu propósito, que a necessidade normativa é necessidade *de dicto*, isto é, necessidade respeitante a (à verdade de) proposições, que equivale à necessidade respeitante a (à existência de) estados de coisas ou acontecimentos (conforme se preferir).

Mas a noção de necessidade alética é mais restrita do que a noção de necessidade *de dicto*: esta última é a necessidade respeitante a acontecimentos (como ações), que inclui a necessidade respeitante à sua existência; só neste último caso há necessidade alética. Tal como a necessidade *de re* é a necessidade respeitante a indivíduos monádicos (como pessoas), mais propriamente, respeitante à sua essência e existência, a necessidade *de dicto* respeita à essência e à existência dos acontecimentos (indivíduos relacionais).

Regra geral, os autores tendem a concordar com a opção feita por von Wright: a necessidade normativa respeita a acontecimentos, nomeadamente, a ações. Mas há exceções: Husserl, por exemplo, como se verá no ponto 1.1.1 do Capítulo 11 (Secção 2), opta pela segunda hipótese: a necessidade normativa respeita a indivíduos monádicos, nomeadamente, a pessoas. Deixarei para esse momento o problema de saber se a necessidade normativa diz respeito a ações – dever-fazer – ou a pessoas – dever-ser.

Mas fará diferença a resposta dada? Creio que não fará muita diferença: não há tipos de modalidade que sejam intrinsecamente *de dicto* ou *de re*; que a necessidade normativa seja *de dicto* ou *de re*, isso é relativo. Por exemplo, quanto à necessidade metafísica: tanto se pode dizer que é necessariamente verdade que Sócrates é mortal como se pode dizer que Sócrates é necessariamente mortal. Relativamente a qualquer proposição, pode colocar-

se o advérbio ‘necessariamente’ “externamente” ou “internamente”. Mesmo na chamada necessidade epistémica: a modalização da proposição ‘Sócrates sabe empiricamente que p ’, tanto pode dar-se “externamente” – ‘não pode ser senão verdade que Sócrates sabe empiricamente que p ’ – como “internamente” – ‘Sócrates não sabe que p senão empiricamente’³³⁵.

Aliás, por essa razão, a noção de necessidade *de re* parece ser dispensável. Considere-se a frase ‘Sócrates é necessariamente mortal’. Ela expressa uma necessidade *de re*. Mas imagine-se que é impossível ser verdade que Sócrates é necessariamente mortal. A impossibilidade *de dicto* derrotou a necessidade *de re*. De nada serviu esta última. Nem é preciso ir tão longe: basta que seja falso, mesmo que contingentemente falso, que Sócrates seja necessariamente mortal, para que haja uma anomalia em Sócrates ser necessariamente mortal. A “última palavra” pertence sempre à necessidade *de dicto*.

Qualquer uma das observações – relatividade da qualificação de um “tipo” de necessidade como *de dicto* ou *de re* e dispensabilidade desta última noção – pode ser ultrapassada negando-se a legitimidade da noção de existência/verdade de segunda ordem: não terá sentido dizer que a existência de um determinado indivíduo existe ou não nem que é verdade ou não que uma determinada proposição é verdadeira.

c) Ambiguidade

Mas até tenho algum pudor em afirmar que quem defenda que a necessidade normativa respeita a (à verdade) de proposições e não a (certas características dos) indivíduos está a defender que a necessidade normativa é necessidade *de*

³³⁵ Curiosamente, julgo que, na dita ‘necessidade epistémica’, se está a falar de ‘necessidade’ no sentido de ‘indispensabilidade’: relativamente a certo tipo de informação, *é preciso* entrar em contacto direto com a realidade para a possuir – nisto consiste o conhecimento *a posteriori*. Nos restantes casos, *não é preciso* esse contacto – nisto consiste o conhecimento *a priori*. Reservarei para a Secção 2 a exploração da ambiguidade do termo ‘necessidade’.

dicto. Porquê? Porque a distinção *de dicto-de re* foi introduzida pelos filósofos medievais, no espírito, como correspondendo à distinção, já apresentada na Parte 1, entre referir (intrinsecamente) um estatuto extrínseco (*de dicto*) e referir (extrinsecamente) um estatuto intrínseco (*de re*).

Recuperemos a frase universal ‘Todos os homens são mortais’. Como foi dito atrás, estaremos perante a expressão de uma necessidade *de dicto* se o advérbio ‘necessariamente’ for colocado antes do termo ‘todos’, abrangendo toda a frase universal, e perante a expressão de uma necessidade *de re* se for colocado depois, não abrangendo toda a frase universal.

Mas de que maneira se evita, com isso, que a necessidade *de dicto* respeite a (certas características dos) indivíduos e que a necessidade *de re* respeite a (à verdade) de proposições? De que maneira se evita que ‘Necessariamente, todos os homens são mortais’ (pretendendo-se que a necessidade abranja a qualidade de *ser homem*) signifique ‘O homem ₁ é necessariamente mortal e o homem ₂ é necessariamente mortal e por aí adiante’ e que ‘Todos os homens são necessariamente mortais’ (pretendendo-se que a necessidade não abranja o ser homem, respeitando aos *indivíduos* que são homens) signifique ‘É necessariamente verdade que Sócrates é mortal e é necessariamente verdade que Platão é mortal e por aí adiante’? Creio que não se evita.

Por isso, a identificação entre necessidade *de dicto* e necessidade relativa a (à verdade) de proposições, por um lado, e entre necessidade *de re* e necessidade relativa a (certas características dos) indivíduos, por outro, é incorrecta; trata-se de uma confusão conceptual. Basta que haja necessidade *de re* relativa a (à verdade) de proposições e necessidade *de dicto* relativa a (certas características dos) indivíduos para que não existam as identidades referidas.

Ora, efetivamente, por um lado, tanto podemos dizer que é necessariamente verdade que todos os homens, *qua* (na qualidade de) homens, são mortais (necessidade *de dicto*) como podemos dizer que todos os homens, *qua* (na qualidade de) homens, possuem necessariamente a característica da

mortalidade (necessidade *de re*). E, por outro lado, tanto podemos dizer que é necessariamente verdade que todos os indivíduos que são homens (referidos através mas independentemente dessa qualidade) são mortais (necessidade *de dicto*) como podemos dizer que todos os indivíduos que são homens (referidos através mas independentemente dessa qualidade) possuem necessariamente a característica da mortalidade (necessidade *de re*).

Podemos focar-nos, somente, na verdade não-alética, e em como esta tanto pode ser *de dicto* como *de re* (de acordo com o sentido com que estas expressões foram introduzidas na terminologia filosófica).

Considere-se, por exemplo, a frase ‘O mestre de Platão era barbudo’. A expressão ‘o mestre de Platão’ pode ser usada para referir um qualquer indivíduo conquanto que tenha sido mestre de Platão. Neste caso, o que interessa é a posse da característica da “mestridade” de Platão. Mas também pode ser usada para referir Sócrates, independentemente de ele ter sido mestre de Platão. Neste caso, o que interessa é o indivíduo.

É o contexto da frase que nos dirá qual a melhor interpretação; na frase ‘O mestre de Platão era barbudo’, a expressão ‘o mestre de Platão’ está a ser usada para referir o indivíduo Sócrates, mas “indiretamente” (através da “referência” ao seu estatuto de mestre de Platão). Portanto, a melhor interpretação é a *de re*. Já na frase “O mestre de Platão era sábio”, muito provavelmente está a ser usada para referir o indivíduo, quem quer que seja, que foi (o) mestre de Platão, isto é, nessa qualidade ou a esse título. Neste caso, a melhor interpretação é a *de dicto*.

Continuemos com esta frase, “O mestre de Platão era sábio”. Agora, acrescentemos o advérbio ‘necessariamente’, vendo aqui uma necessidade respeitante à posse de sabedoria, não à verdade de uma proposição: ‘O mestre de Platão era necessariamente sábio’. Vejamos. Na interpretação *de dicto*, a frase expressa uma proposição modal eventualmente verdadeira, já que para se ser mestre de Platão será mesmo necessário ser-se sábio. Na interpretação *de*

re, a frase expressa uma proposição modal eventualmente falsa, já que tudo indica que ninguém, nem mesmo Sócrates, é necessariamente sábio. Portanto, temos um problema de interpretação da frase relativamente a saber se a necessidade em questão é *de dicto* ou *de re* sem que haja qualquer problema relativamente ao facto de a necessidade em questão respeitar à posse de sabedoria.

Como tal, não obstante a distinção *de dicto-de re* ter sido introduzida como correspondendo à distinção entre referir um estatuto extrínseco (*de dicto*) e referir um estatuto intrínseco (*de re*), dada a confusão denunciada, o mesmo par terminológico acaba por ser suporte de uma ambiguidade, referindo-se, igualmente, à distinção entre necessidade respeitante a (à verdade de) proposições – a verdades, resumindo – e necessidade respeitante a (certas características dos) indivíduos – a coisas, resumindo. É preciso atender ao contexto no qual essas expressões são utilizadas para perceber com que significado são usadas.

Por exemplo, no argumento do matemático ciclista, está em questão a distinção entre referir um estatuto extrínseco e referir um estatuto intrínseco (uma diferença de âmbito de ‘necessariamente’). Na primeira premissa de 1), refere-se Wyman *qua* (com o estatuto de) matemático e, na primeira premissa de 2), refere-se Wyman *qua* (com o estatuto de) ciclista. As segundas premissas vêm apenas confirmar isso. Já na conclusão de 1), refere-se Wyman *qua* (com o estatuto de) Wyman, o mesmo acontecendo na conclusão 2). E, por isso, em ambos os casos, a conclusão não se segue validamente das premissas (mesmo que em questão esteja só a necessidade respeitante a coisas, não a verdades, como pretendia Quine), pois o que se diz de Wyman *qua* matemático e de Wyman *qua* ciclista (isto é, por ser matemático e por ser ciclista) pode não

dizer-se de Wyman *qua* Wyman (isto é, independentemente de ser matemático e de ser ciclista)³³⁶.

Portanto, uma coisa é a necessidade respeitante a verdades – necessidade alética – e outra coisa é a necessidade que abrange qualidades – necessidade *de dicto*. E uma coisa é a necessidade respeitante a coisas – necessidade não-alética – e outra coisa é a necessidade que não abrange qualidades – necessidade *de re*. Por outras palavras: o modo como a distinção *de dicto-de re* é apresentada na entrada da *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos* não corresponde ao modo como Plantinga efetua essa distinção.

Curiosamente, julgo que, nos argumentos apresentados por Quine, até está em questão um terceiro sentido de ‘*de dicto*’ e ‘*de re*’. Por que razão são os matemáticos necessariamente racionais e não são os ciclistas necessariamente racionais? Está a dizer-se que a racionalidade é possuída necessariamente pelos indivíduos que são matemáticos ou que é possuída necessariamente pela “matematicidade” em si? Penso ser esta última opção a correta. E, a ser assim, então a necessidade em questão é analítica: a definição de ‘matemático’ inclui a referência à racionalidade. Este é outro sentido para ‘necessidade *de dicto*’. Se a necessidade respeitar à própria realidade – extra-linguística –, então é, num terceiro sentido do termo, necessidade *de re*.

Em suma. As expressões ‘necessidade *de dicto*’ e ‘necessidade *de re*’ possuem, cada uma delas, três significados diferentes: i) podem referir-se à necessidade relativa a verdades e à necessidade relativa a coisas, respetivamente; ii) podem referir-se à necessidade que abrange qualidades dos indivíduos e à necessidade que não as abrange, respetivamente; iii) podem referir-se à necessidade no dizer (na linguagem) e à necessidade no ser (na realidade), respetivamente.

Aplicando à necessidade normativa: quanto a i), a discussão está em aberto; quanto a iii), estamos perante uma necessidade na realidade. E quanto a ii)?

³³⁶ É de lembrar o exemplo dado por Russell em *On Denoting*: George IV quis saber se Scott era o autor de Waverley e não se Scott era Scott.

Como salienta von Wright no excerto de *Deontic Logic* atrás transcrito, a necessidade normativa é, no sentido agora considerado, necessidade *de dicto*: por exemplo, é o ato de roubar, *qua* ato de roubar, que será (eventualmente) proibido (não deve existir), não o ato-indivíduo (como lhe chama von Wright).

1.2. A redução modal

1.2.1. Definir os termos normativos em função dos termos modais: o projeto da teoria das funções de verdade

a) Função e proposição

Mas a semântica modal “vigente” é uma semântica modal específica, integrada num projeto lógico-filosófico de maiores dimensões. Este projeto consiste na aplicação da *teoria das funções de verdade* a todos os domínios proposicionais. A redução dos conceitos normativos operada constitui, desta maneira, a continuidade de uma visão vero-funcional das proposições e da lógica em geral.

Aliás, na passagem atrás citada de *Modals and Conditionals* de Kratzer, é expressamente referida esta visão vero-funcional das proposições modais e das proposições normativas.

“(…) I was interested in the meanings of modals and counterfactuals, and hence in truth-conditional semantics” (Kratzer, 2012, p. 1)

O projecto, no que toca à aplicação da teoria das funções de verdade ao domínio normativo, é simples nos termos: dado o sucesso da teoria das funções de verdade no domínio quantificacional – ‘todos’, ‘alguns’, ‘nem sequer um’ e ‘nem todos’ (fundamentalmente) são reduzidos a conjunções e

disjunções, reconhecendo-se as relações tipicamente existentes entre estas nas relações existentes entre aqueles \neg , e de maneira a alcançar-se uma teoria unificada, há que estender a mesma aos termos modais e, ainda, aos termos normativos (e, se mais domínios proposicionais existirem, a teoria estender-se-á aos mesmos).

Sumariamente, no que consiste a teoria das funções de verdade? De uma maneira geral, defende-se que a verdade/falsidade (o valor de verdade, o *output*) de uma proposição é computável a partir de um valor de entrada (o *input*). As *proposições* são vistas como *funções* entre um determinado valor de entrada e um valor de verdade.

A teoria das funções de verdade constitui, porventura, a maior expressão da nova (teoria) lógica (a chamada ‘lógica matemática’) que surgiu a partir do século XIX, por intermédio de pensadores como De Morgan, Boole, Frege e Russell, entre outros. Vou mais longe e considero que, com uma tal teoria, se dá o renascimento do ideal de tratar os conceitos e os problemas filosóficos através de uma abordagem matemática (mais especificamente, pelo uso de ferramentas provindas da aritmética). Mais do que uma lógica matemática, procurou-se mesmo edificar uma filosofia (uma prática filosófica) matemática: a aritmética das proposições passou a ser o *cânone* de como fazer filosofia (sendo que, na sua raiz, já se encontra uma doutrina filosófica).

Não se trata, apenas, de usar a Lógica para retirar conclusões ou demonstrar a verdade de certas proposições; isso é suposto acontecer quando se pretende ter garantia de verdade. Trata-se de uma “visão” do mundo, uma visão matemática: a realidade filosoficamente relevante é constituída por objetos matemáticos (funções, mais precisamente) que se relacionam entre si como se relacionam os objetos matemáticos. Pode dizer-se que a visão matemática do mundo da Física moderna foi transposta para a Filosofia pela teoria das funções de verdade: também as verdades da Filosofia são ditas por intermédio de funções.

A teoria das funções de verdade visa representar tanto as proposições simples (ou atômicas) – ‘o João é alto’, por exemplo – como as proposições compostas (ou moleculares) – ‘o João é alto e a Maria é simpática’, por exemplo. Constitui uma teoria geral das proposições, desenvolvida para dar conta da estrutura interna de qualquer proposição.

As proposições simples são funções que ligam uma variável de entrada, que ainda não é um valor de verdade, a uma variável de saída, que é o valor de verdade da proposição. A variável à qual se atribui um valor de entrada é uma variável individual. Portanto, tratando-se de uma proposição simples, o seu valor de verdade é computável a partir do valor que se dê a uma variável individual, isto é, quando se passa a referir um indivíduo específico. A constante da função é a propriedade que, a ser possuída por um indivíduo, torna verdadeira a proposição em questão e, a não ser possuída, a faz ser falsa – é a chamada ‘constante predicativa’.

Diz-se que, antes de se substituir a variável individual por uma constante individual, nem sequer há uma proposição mas, sim, uma mera função proposicional, constituída pela variável e por uma constante predicativa (o predicado, que pode ser relacional; neste último caso, as variáveis integram um par ordenado). Como diz Russell:

“Uma ‘função proposicional’ é, na verdade, uma expressão que contém uma ou mais componentes indeterminadas, de tal modo que, quando lhes são atribuídos valores, a expressão converte-se numa proposição”
(Russel, 1919a, p. 156)

E continua:

“É fácil dar exemplos de funções proposicionais: « x é humano» é uma função proposicional; enquanto x permanecer indeterminado, não será nem verdadeira nem falsa, mas quando um valor é atribuído a x , ela torna-se uma proposição verdadeira ou falsa. Qualquer equação

matemática é uma função proposicional. Enquanto as variáveis não tiverem valor definido algum, a equação será meramente uma expressão a aguardar determinação a fim de se tornar uma proposição verdadeira ou falsa” (*idem*, 157)

Assim, por exemplo, a função proposicional ‘ $A(x)$ ’ – na qual ‘ A ’ está em vez do predicado ‘ser alto’, sendo a constante predicativa, e ‘ x ’ é a variável individual – não é, ainda, uma proposição (não é, ainda, computável qualquer valor de verdade), só o sendo ‘ $A(a)$ ’ – estando ‘ a ’ em vez do nome ‘João’ (é a chamada ‘constante individual’). E a função proposicional ‘ $A(x, y)$ ’ – na qual ‘ A ’ está em vez do predicado ‘ser mais alto do que’ e ‘ x ’ e ‘ y ’ são as variáveis individuais – não é, ainda, também, uma proposição, só o sendo ‘ $A(a, b)$ ’ – estando ‘ a ’ em vez do nome ‘João’ e ‘ b ’ em vez do nome ‘Maria’³³⁷.

Portanto, quando se substitui a variável individual por uma constante e, assim, atribui-se um valor de verdade, espera-se que o *output* seja a verdade ou a falsidade da proposição (assumindo a validade do princípio da bivalência). Claro que ainda se pode estar dependente de um fazedor de verdade: por exemplo, o facto de o João ser alto: neste caso, a proposição expressa por ‘ $A(a)$ ’ será verdadeira. As proposições, na teoria das funções de verdade, comportam-se tal como seria de esperar que se comportassem, incluindo no que toca à dependência face a fazedores de verdade.

Tratando-se de uma proposição composta, o seu valor de verdade é computável a partir do valor de verdade das suas proposições “internas” (à partida, proposições simples; mas, nos casos mais complexos, também são proposições compostas). Também aqui, antes de se atribuir um valor de verdade a cada proposição “interna”, não é, ainda, possível computar o valor de verdade da proposição composta.

³³⁷ A capacidade para simbolizar relações (que passam a ser vistas como pares ordenados) e efetuar inferências a partir de tais relações constitui, segundo os próprios defensores da teoria das funções de verdade, um dos grandes feitos da mesma.

A função proposicional, aqui, é constituída por uma constante, designada de ‘conectiva proposicional’ (que constitui um operador, portanto), e duas variáveis proposicionais. Por exemplo, ‘ $p \wedge q$ ’. Neste caso, estamos perante uma conjunção, significando ‘ \wedge ’, a conectiva proposicional, basicamente o mesmo que o termo ‘e’ da linguagem natural.

Quando for atribuído um valor de verdade às duas variáveis proposicionais ‘ p ’ e ‘ q ’, o valor de verdade de ‘ $p \wedge q$ ’ já poderá ser computado. Por exemplo: se ‘ p ’ estiver em vez de ‘O João é alto’, se ‘ q ’ estiver em vez de ‘A Maria é simpática’ e se cada uma das proposições expressas por tais frases for verdadeira, então a conjunção das duas proposições (‘o João é alto e a Maria é simpática’) será verdadeira.

b) A técnica das tabelas de verdade

O significado das conectivas proposicionais – isto é, a regra de computação – é dado por tabelas de verdade. Uma tabela de verdade associa cada combinação possível de valores de verdade das proposições “internas” a um valor de verdade da proposição composta.

Por exemplo, a tabela de verdade da conjunção só faz corresponder o valor de verdade ‘verdadeiro’ da proposição composta à combinação de valores de verdade das proposições “internas” ‘verdadeiro/verdadeiro’ (isto é, na qual o valor de verdade de cada uma é o valor ‘verdadeiro’); nos restantes casos, à combinação de valores de verdade das proposições “internas” faz corresponder o valor de verdade ‘falso’ da proposição composta:

Tabela de verdade da conjunção

p	q	$p \wedge q$
V	V	V
V	F	F

F V	F
F F	F

Já a tabela de verdade da disjunção apenas não faz corresponder o valor de verdade ‘verdadeiro’ da proposição composta à combinação de valores de verdade das proposições “internas” ‘falso/falso’ (isto é, na qual o valor de verdade de cada uma é o valor ‘falso’); nos restantes casos, à combinação de valores de verdade das proposições “internas” faz corresponder o valor de verdade ‘verdadeiro’ da proposição composta:

Tabela de verdade da disjunção

<i>p</i> <i>q</i>	<i>p</i> V <i>q</i>
V V	V
V F	V
F V	V
F F	F

Note-se que a disjunção em questão é a inclusiva: de acordo com a respetiva tabela de verdade, a disjunção inclusiva é verdadeira se pelo menos uma das proposições “internas” for verdadeira³³⁸. Mas há outra interpretação para o símbolo ‘V’ (para o termo ‘ou’ da linguagem natural): é a disjunção exclusiva, que é equivalente à negação da conjunção. De acordo com a respetiva tabela de verdade, a disjunção exclusiva é verdadeira se pelo menos uma das proposições “internas” for falsa (no máximo, uma delas é verdadeira)³³⁹.

³³⁸ Este ‘pelo menos’ pode ser problemático: existe mesmo na realidade ou trata-se de uma insuficiência da nossa “base de dados”? Pode mesmo dar-se o caso de pelo menos uma de duas proposições ser falsa? Ou dá-se o caso de só uma ser falsa, ou as duas serem verdadeiras, e o sujeito cognitivo simplesmente não saber qual das duas hipóteses é o caso?

³³⁹ Isto é:

Tabela de verdade da disjunção exclusiva

Disse que a função proposicional ' $A(x)$ ' não é, ainda, uma proposição, só o sendo ' $A(a)$ '. Porém, se for prefixado um operador de quantidade (um quantificador) a essa função, também já temos uma proposição (as variáveis deixam de estar livres), não uma proposição singular, mas uma proposição geral (porém, é ainda necessário proceder a uma interpretação, isto é, a uma tradução na linguagem natural, para que tenhamos a expressão formal de uma frase, com valor de verdade, e não uma mera fórmula). Esta proposição geral é universal ou particular, consoante o quantificador que for introduzido. Os símbolos ' \forall ' e ' \exists ' são usados como sinais da quantificação universal e da quantificação particular, respetivamente.

A teoria mantém-se aqui: o valor de verdade da proposição geral é computado a partir do valor de verdade de proposições (mais) elementares. Por outras palavras: ' \forall ' e ' \exists ', os quantificadores, estão, respetivamente, em vez de ' \wedge ' e ' \vee ', que são conectivas proposicionais. Mais especificamente, a

p	q	$p \vee q$
V	V	F
V	F	V
F	V	V
F	F	V

O símbolo ' \vee ' pode ainda ser usado para designar a conjunção de disjunção inclusiva e disjunção exclusiva (que é equivalente à negação da bicondicional vero-funcional). Neste caso, temos a seguinte tabela de verdade:

Tabela de verdade da conjunção
de disjunção inclusiva e disjunção exclusiva

p	q	$p \vee q$
V	V	F
V	F	V
F	V	V
F	F	F

frase ‘Todos os homens são altos’, por exemplo, é representada pela fórmula ‘ $\forall(x)[H(x) \rightarrow A(x)]$ ’, que, por sua vez, significa ‘ $[H(a) \rightarrow A(a)] \wedge [H(b) \rightarrow A(b)] \wedge \dots$ ’. Já a frase ‘Alguns homens são altos’, por exemplo, é representada pela fórmula ‘ $\exists(x)[H(x) \wedge A(x)]$ ’, que, por sua vez, significa ‘ $[H(a) \wedge A(a)] \vee [H(b) \wedge A(b)] \vee \dots$ ’.

Portanto, se, na conjunção ‘ $[H(a) \rightarrow A(a)] \wedge [H(b) \rightarrow A(b)] \wedge \dots$ ’, todas as proposições “internas” forem verdadeiras, então a conjunção é verdadeira e, conseqüentemente, a proposição universal ‘ $\forall(x)[H(x) \rightarrow A(x)]$ ’ é verdadeira. E se, na disjunção ‘ $[H(a) \wedge A(a)] \vee [H(b) \wedge A(b)] \vee \dots$ ’, pelo menos uma das proposições “internas” for verdadeira, então a disjunção é verdadeira e, conseqüentemente, a proposição particular ‘ $\exists(x)[H(x) \wedge A(x)]$ ’ é verdadeira.

Também é de notar que não se fala em ‘quantificador particular’ mas, sim, em ‘quantificador existencial’. Está a assumir-se que o significado imediato de frases como ‘Alguns homens são altos’ é ‘Existe pelo menos um homem que é alto’ (ou ‘Existe pelo menos um homem alto’). No século XIX, esta questão (o da interpretação existencial de ‘alguns’) foi objeto de um aceso debate³⁴⁰.

A teoria das funções de verdade atinge um alcance formidável. Não só consegue expressar as proposições simples e as proposições compostas como consegue, ainda, expressar proposições gerais. Isto permite reduzir as regras da Lógica de Predicados (o cálculo com proposições gerais) às regras da Lógica Proposicional (o cálculo com proposições compostas).

O passo seguinte terá de ser o de estender a teoria a outros “tipos” de proposição. Está a pensar-se, mais especificamente, nas proposições modais, isto é, proposições do género ‘é necessariamente verdade que p ’ e ‘é

³⁴⁰ Mas já Abelardo, no séc. XII, como refere Anthony Kenny em *Nova História da Filosofia Ocidental, Volume. 2 – Filosofia Medieval* (2005, p. 142) havia afirmado que que, por exemplo, a frase ‘Um pai existe’ é *equivalente* a ‘Algo é um pai’. Aceitava, portanto, tanto que as proposições particulares não passam de proposições existenciais como que a existência qualifica classes de indivíduos, não indivíduos.

contingentemente verdade que p . Mais uma vez, o valor de verdade de tais proposições será computável a partir do valor de verdade de proposições (mais) elementares.

Como é que se pode fazer isso? Como é que, da verdade de ' p ', se chega à verdade de 'é necessariamente verdade que p '? Se se estiver a considerar a verdade de ' p ', não só no mundo atual (como as coisas são efetivamente), mas, igualmente, nos restantes mundos possíveis (como as coisas poderiam ter sido). Se ' p ' for verdadeira em todos os mundos possíveis, então ' p ' é necessariamente verdadeira; se ' p ' for verdadeira em somente alguns mundos possíveis, então já não é necessariamente verdadeira. Assim, computar-se-á o valor de verdade da proposição modal 'É necessariamente verdade que p ' quando for atribuído um valor de verdade a ' p ' em todos os mundos possíveis (acessíveis a partir do mundo no qual se efectua a avaliação – em regra, o actual³⁴¹).

Na semântica dos mundos possíveis para os termos modais, as modalidades adquirem o estatuto de operadores (os operadores modais). Convencionou-se usar os símbolos ' \Box ' e ' \Diamond ' para denotar o operador modal de necessidade e o operador modal de possibilidade, respetivamente. E reduzem-se a quantificadores: modalizar será quantificar ao longo dos mundos possíveis. Portanto, ' \Box ' e ' \Diamond ' podem ser convertidos para uma linguagem que utilize ' \forall ' e ' \exists ' e as regras da Lógica Modal podem ser reduzidas às regras da Lógica de Predicados (e, por transitividade, às regras da Lógica Proposicional).

O passo final neste caminho de extensão da teoria das funções de verdade a todos os domínios proposicionais será o de conceber operadores deônticos e caracterizar as proposições normativas como funções (entre o valor de verdade de proposições “internas” e o valor de verdade da proposição normativa). Esta é a semântica para os termos normativos “vigente”: os

³⁴¹ A discussão em torno da natureza e extensão desta relação de acessibilidade não vão ser tidas em consideração neste momento.

operadores deônticos são encarados como operadores modais particulares e as proposições normativas como proposições modais de um tipo particular.

No seguimento, tal como a proposição ' $\Box p$ ' adquirirá valor de verdade a partir do *input* dado a ' p ' (tendo em conta o domínio dos mundos possíveis acessíveis a partir do mundo no qual se efectua a avaliação – em regra, o actual – e não apenas este último), a proposição ' $\text{Ob } p$ ' – denotando ' Ob ' o operador de obrigatoriedade – também adquirirá valor de verdade a partir do *input* dado a ' p ' (tendo em conta o domínio dos mundos possíveis *de um certo tipo* acessíveis a partir do mundo no qual se efectua a avaliação).

Como tal, p ser devido é o mesmo que p ser verdade em todos os mundos possíveis (como se verá, com restrição do domínio inicial de mundos possíveis considerados). Os operadores deônticos podem ser convertidos para uma linguagem que utilize operadores modais e as regras da Lógica deôntica podem ser reduzidas às regras da Lógica Modal (e, por transitividade, às regras da Lógica de Predicados).

Fundamental para o sucesso da teoria das funções de verdade foi a sua capacidade para, a cada redução, “encaixar” as relações semânticas existentes entre as noções de um domínio proposicional nas de outro domínio proposicional. Estas são as analogias constatadas (por, por exemplo, von Wright) entre domínios proposicionais.

Como quem diz: as relações expressas no quadrado da oposição aristotélico, por exemplo, “espelham” as relações expressas num quadrado da oposição de conjunções e disjunções – aquele “encaixa” perfeitamente neste último. Tal como o quadrado da oposição modal “encaixa” perfeitamente no quadrado da oposição aristotélico. E tal como o quadrado da oposição deôntico “encaixa” perfeitamente no quadrado da oposição modal.

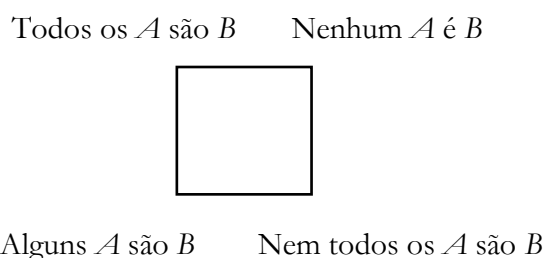
Vejamos melhor essas analogias.

1.2.2. O quadrado da oposição aristotélico e a semântica proposicional para os termos quantificacionais

a) Os termos quantificacionais no quadrado da oposição

Qualquer quadrado da oposição consiste numa representação geométrica (num diagrama) das relações semânticas existentes entre certos termos ou expressões que torna (imediatamente) mais perceptível esse mesmo sistema de relações. Mais especificamente, torna visualmente claras as relações existentes entre a verdade/falsidade de proposições contendo determinados tipos de conceitos.

O primeiro quadrado da oposição a ser historicamente avançado foi o quadrado da oposição quantificacional, conhecido por ‘quadrado da oposição aristotélico’. Aristóteles estabeleceu as condições que possibilitaram um tal quadrado ao descrever com pormenor (em *Da Interpretação*) as relações semânticas existentes entre os termos quantificacionais (‘todos’, ‘nenhum’, ‘alguns’ e ‘nem todos’³⁴²). Mas foi Apuleio quem, mais tarde, efetivamente o desenhou³⁴³.



As relações aí presentes são por demais conhecidas.

³⁴² ‘Nenhum’ deve ler-se ‘nem sequer um’. ‘Alguns’ deve ler-se ‘pelo menos um’. ‘Nem todos’ é, usualmente, substituído por ‘Alguns (pelo menos um) não são (é)’.

³⁴³ Como nos informa Zilhão (2001, p. 19). A terminologia tradicional foi introduzida por Boécio.

As diagonais, não desenhadas na figura apresentada, representam a relação de contradição: cada proposição colocada num canto constitui a negação da que se encontra no outro canto da diagonal. Assim, não podem ambas as proposições desse par ser simultaneamente verdadeiras nem falsas.

As linhas horizontais representam relações de mera contrariedade: a linha de cima representa a contrariedade em sentido estrito e a linha de baixo representa a subcontrariedade. No primeiro caso, as proposições do par em questão não podem ser ambas verdadeiras mas podem ser falsas. No segundo caso, podem ser ambas verdadeiras mas não podem ser falsas.

As linhas verticais representam a relação de subalternidade (de implicação): cada proposição colocada abaixo é subalterna da colocada acima. Se a proposição “de cima” é verdadeira, também o é a “de baixo”. Se a proposição “de baixo” é falsa, também o é a “de cima”. Se a proposição “de baixo” é verdadeira, a “de cima” pode ser verdadeira ou falsa.

A partir do quadrado da oposição quantificacional, podemos chegar a “interdefinições”:

1. Todos os A são B = Nenhum A é não- B
2. Nenhum A é B = Todos os A são não- B
3. Alguns A são B = Nem todos os A são não- B
4. Nem todos os A são B = Alguns A são não- B

Ora, pelo menos desde Mill (em *A System of Logic*) que raciocínios que têm por premissa uma proposição universal (expressa numa frase contendo o termo ‘todos’ ou o termo ‘nenhum’) e por conclusão uma proposição singular (expressa numa frase com a forma típica sujeito-predicado e sem um termo quantificacional) são tidos por estéreis, já que a última já faz parte da primeira. Por exemplo: ‘Sócrates é mortal’ segue-se logicamente de ‘Todos os homens são mortais’ porquanto esta última frase já constitui uma composição que inclui a primeira.

O fundamento de Mill para este entendimento possui uma base indutivista: as proposições gerais (mais especificamente, as proposições universais) só podem ser formadas com base em generalizações e estas partem de proposições singulares. Portanto, não tem sentido dizer que, quando se infere uma proposição singular de uma proposição universal, esta última constitui uma novidade, pois foi dela mesma que se partiu para chegar à proposição universal.

Em suma: caso se consiga ter acesso a todos os exemplares de uma classe – por exemplo, a dos homens – e verificar que uma característica – por exemplo, a mortalidade – está presente sem exceção, tem-se acesso tanto a uma proposição universal como às várias proposições singulares que a compõem.

Frege e Russell, mais tarde, denunciaram que as frases gerais não constituem genuínas frases do tipo ‘sujeito-predicado’. Só aparentemente o são. Assim, o significado dos termos quantificacionais não é autónomo, relacionando-se com o significado das frases nas quais se encontram contidos. Para Russell, o significado dos termos quantificacionais é determinado em simultâneo com a determinação do significado da frase (o significado de ‘todos’, por exemplo, não pode ser determinado autonomamente mas, somente, tendo em consideração o significado da frase na qual se encontra incluído, como a frase ‘Todos os homens são altos’).

E esse significado “composto” é clarificado no contexto da teoria das funções de verdade: as frases gerais podem ser traduzidas por frases que fazem uso de conectivas proposicionais, pelo que o valor de verdade das proposições expressas por aquelas será computável a partir do valor de verdade de proposições “internas”. Mais concretamente, as proposições

universais constituem um caso particular de conjunção³⁴⁴ e as proposições particulares constituem um caso particular de disjunção (inclusiva)³⁴⁵.

Restringindo o domínio de objectos considerados aos que são homens, teremos no primeiro caso, algo como ' s_1 é $P \wedge s_2$ é $P \wedge s_n$ é P ' e, no segundo caso, algo como ' s_1 é $P \vee s_2$ é $P \vee s_n$ é P '. A diferença entre as afirmativas e as negativas encontra-se na adição do sinal de negação (" \neg ") a cada frase elementar³⁴⁶.

³⁴⁴ Como já adiantara, se ' p ' for uma qualquer proposição e ' q ' outra proposição, a conjunção das duas capta frases da forma ' p e q ' da linguagem comum. Na linguagem simbólica usualmente utilizada, a conjunção é expressa por ' $p \wedge q$ '.

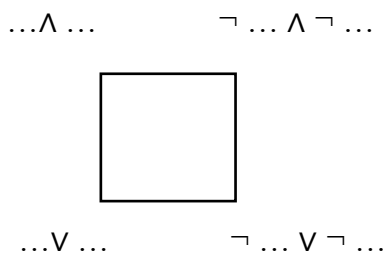
³⁴⁵ Se ' p ' for uma qualquer proposição e ' q ' outra proposição, a disjunção capta frases da forma ' p ou q ' da linguagem comum. Na linguagem simbólica usualmente utilizada, a disjunção é expressa por ' $p \vee q$ '. Já as disjunções exclusivas estão subjacentes a quantificações numéricas, como acontece com as frases 'Um dos homens (no máximo) é mortal' e 'Todos os homens menos um são mortais'.

³⁴⁶ Está a apresentar-se uma versão simplificada das conjunções e disjunções às quais se reduzem as proposições gerais. Omitiu-se, por exemplo, nas conjunções, o uso de condicionais. Esta questão está relacionada com um debate existente quanto à forma lógica que melhor capta o significado das frases gerais. Em várias notas de rodapé em *System of Logic* de Stuart Mill (1843, nomeadamente, pp. 170 e 171-173), encontramos uma boa exemplificação desse debate. Aí, Mill critica a posição "matematista" de De Morgan, mostrando-se a favor de uma interpretação mais próxima da linguagem natural. Numa tal interpretação (já não é Mill quem o diz), não se recorre a mais conectivas proposicionais para além de conjunções e disjunções. Já para a interpretação mais próxima da linguagem matemática, estamos perante "traduções" das relações entre conjuntos (como a inclusão e a intersecção) para a linguagem proposicional, pelo que se recorre, adicionalmente, no caso da formalização das frases universais, a condicionais materiais. Isto acarreta um custo: ter de pressupor que o conjunto, por exemplo, dos homens (em 'Todos os homens são altos' e 'Alguns homens são altos') não é vazio (é a chamada 'pressuposição existencial': sem esta pressuposição, permitir-se-ia que a proposição geral fosse verdadeira sem a existencial o ser). Nesta interpretação "matemática" – a adoptada por Frege e Russell: veja-se, por exemplo, nos *Principia Mathematica*, a definição de 'implicação' (1910, p. 94) e a fixação do

b) A primeira redução

Esta tese sai reforçada pelo facto de as relações expressas no quadrado da oposição aristotélico “espelharem” as expressas num quadrado da oposição de conjunções e disjunções. Efetivamente, cada relação do quadrado da oposição relativo aos termos quantificacionais encontra um correspondente no quadrado da oposição relativo a conjunções e disjunções.

Vejam os como será este último:



As linhas diagonais (omissas) representam, realmente, relações de contradição: cada proposição colocada num canto constitui a negação da que se encontra no outro canto da diagonal – estamos perante as chamadas ‘leis de

significado dos quantificadores (*idem*, p. 127) – os termos quantificacionais adquirem uma conotação existencial (‘alguns’ passa mesmo a quantificador existencial, como já foi dito). Aqui, procurou-se ser neutral quanto a esse debate, se bem que, ao omitir-se qualquer recurso a condicionais materiais (relativamente à forma lógica das frases universais) e a conjunções (relativamente à forma lógica das frases particulares), a versão simplificada apresentada coincide com a interpretação não-matemática. É de notar que há um debate relacionado, embora distinto: o de saber se o significado de ‘existência’ é totalmente dado pelo quantificador existencial ou não; isto é, se a existência constitui uma propriedade de primeira ordem (de indivíduos) ou de segunda ordem (de classes de indivíduos). Uma pequena nota: em vez de ‘propriedade de primeira ordem’ e ‘propriedade de segunda ordem’, acho mais conveniente falar em ‘existência *de re*’ e ‘existência *de dicto*’.

De Morgan'. Assim, não podem ambas as proposições desse par ser simultaneamente verdadeiras nem falsas.

As linhas horizontais representam relações de mera contrariedade: uma conjunção e uma conjunção da negação dos mesmos conjuntos não podem ser ambas verdadeiras mas podem ser ambas falsas; uma disjunção e uma disjunção da negação dos mesmos disjuntos não podem ser ambas falsas mas podem ser ambas verdadeiras.

As linhas verticais representam a relação de subalternidade (de implicação): uma conjunção implica uma disjunção e uma conjunção de negações implica uma disjunção de negações. Cada proposição colocada abaixo é subalterna da colocada acima.

Parece confirmar-se que 1) as relações – de contradição – entre as proposições envolvendo ‘todos’ e ‘nem todos’, por um lado, e entre as envolvendo ‘nenhum’ e ‘alguns (pelo menos um)’, por outro lado, estão relacionadas com as ‘leis de De Morgan’, que 2) as proposições universais não podem ser ambas verdadeiras tal como uma conjunção e uma conjunção da negação dos mesmos conjuntos não podem ser ambas verdadeiras, assim como as proposições particulares não podem ser ambas falsas tal como uma disjunção e uma disjunção da negação dos mesmos disjuntos não podem ser ambas falsas, e, por fim, que 3) as proposições universais implicam as particulares da mesma maneira que uma conjunção implica uma disjunção³⁴⁷.

Também são obtidas “interdefinições”, como seria de esperar, que parecem “espelhar” tal e qual as “interdefinições” quantificacionais³⁴⁸:

³⁴⁷ Já agora, a regra da instanciação universal (que permite inferir uma proposição singular a partir de uma proposição universal) constituirá uma instância da regra da eliminação da conjunção e a regra da generalização existencial (que permite inferir uma proposição particular a partir de uma proposição singular) constituirá uma instância da regra da introdução da disjunção.

³⁴⁸ O método de formação de “interdefinições” que está a ser utilizado é este: 1) seleccionar uma fórmula do quadrado da oposição; 2) encontrar a sua contrária/subcontrária; 3) negar

1. $(\dots \wedge \dots) = [(\neg)\neg \dots \wedge (\neg)\neg \dots]$
2. $(\neg \dots \wedge \neg \dots) = [(\neg) \dots \wedge (\neg) \dots]$
3. $(\dots \vee \dots) = [(\neg)\neg \dots \vee (\neg)\neg \dots]$
4. $(\neg \dots \vee \neg \dots) = [(\neg)\dots \vee (\neg)\dots]$

Há um raciocínio subjacente à consideração de que a semântica fornecida pela teoria das funções de verdade (neste caso particular, a semântica proposicional para os termos quantificacionais) é confirmada pela verificação de um *match* entre quadrados da oposição (neste caso particular, entre o quadrado da oposição aristotélico e o quadrado da oposição relativo a conjunções e disjunções).

Ele será o seguinte: há um facto a explicar, o *match* entre quadrados da oposição; a semântica fornecida pela teoria das funções de verdade fornece uma tal explicação; o facto a explicar implica a verdade do *explicans*; logo, a semântica fornecida pela teoria das funções de verdade é (a) verdadeira.

Porém, só haverá confirmação neste sentido se for verdadeira a premissa ‘o facto a explicar implica a verdade do *explicans*’. E esta premissa só será verdadeira se o *explicans* avançado, para além de condição suficiente, for condição necessária do facto a explicar. Ora, se existiram várias semânticas que sejam suficientes para explicar um tal *match* entre quadrados da oposição, aquela premissa será falsa. Quando muito, haverá probabilidade (quanto à verdade de uma dessas semânticas), sendo que o “salto” inferencial do facto constatado para o *explicans* não pode ser meramente abduutivo.

O que é que isto significa? Que, se outra semântica, que não a semântica vero-funcional, também explicar adequadamente o *match* existente entre

as proposições simples dentro da fórmula encontrada (negação interior, âmbito curto). Um método similar permite formar contrárias/subcontrárias: 1) seleccionar uma qualquer fórmula composta; 2) negar as proposições simples dentro da fórmula encontrada (negação interior, âmbito curto).

quadrados da oposição, então a verificação de um tal facto em nada pode servir para confirmar a semântica fornecida pela teoria das funções de verdade. Isto é: se se conseguir mostrar que um tal *match* pode dar-se sem redução, de nada servirá invocá-lo.

Mas continuemos, então, o “caminho das analogias” seguido pela teoria das funções de verdade até chegar à analogia envolvendo o quadrado da oposição deôntico.

1.2.3. O quadrado da oposição modal e a semântica dos mundos possíveis para os termos modais

a) A segunda redução

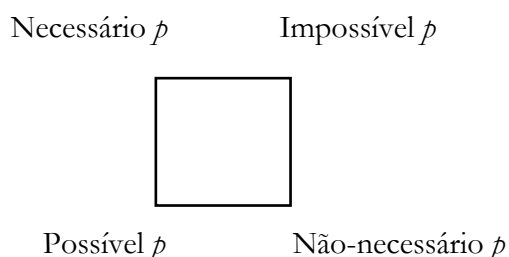
Em *On the Meaning of Ought*, Matthew Chrisman afirma o seguinte:

“According to the now standard account of the semantic contribution of the words (and formal symbols) expressing these notions, their contribution to the content of the whole sentences and formulas in which they figure can be represented with existential and universal quantifications over sets of possible worlds. This basic approach to modeling the semantic contribution of alethic modal notions is very familiar in contemporary philosophy.” (Chrisman, 212, p. 310)

Esta passagem resume o programa vero-funcionalista no domínio modal, que também constitui a semântica dos termos modais “vigente”. Uma tal semântica parece ser confirmada pelo facto de as relações expressas no quadrado da oposição modal serem “espelháveis” no quadrado da oposição aristotélico. Vejamos como.

Com base, mais uma vez, nas observações de Aristóteles em *Da Interpretação*

(partes 12 e 13) e na sistematização das mesmas feita por Boécio³⁴⁹, os lógicos medievais avançaram com um quadrado da oposição modal. Nos nossos dias, é comum apresentar-se a seguinte versão:



As modalidades em questão respeitam à verdade de uma proposição.

É um facto que as relações semânticas existentes entre os termos modais são análogas às existentes entre os termos quantificacionais. Primeiro, as proposições envolvendo ‘necessário’ e ‘(pelo menos) não-necessário’, por um lado, e as envolvendo ‘impossível’ e ‘(pelo menos) possível’, por outro, encontram-se em relações de contradição: não podem ambas ser verdadeiras nem falsas simultaneamente.

E, claro, necessidade implica (pelo menos) possibilidade, tal como impossibilidade implica (pelo menos) não-necessidade: se é verdade que é necessário p , então é verdade que é (pelo menos) possível p ; e, se é verdade que é impossível p , então é verdade que é (pelo menos) não-necessário p .

Por fim, as proposições envolvendo ‘necessário’ e ‘impossível’ encontram-se numa relação de contrariedade e as envolvendo ‘possível’ e ‘não-necessário’ encontram-se numa relação de subcontrariedade: no primeiro caso, não podem ambas ser (simultaneamente) verdadeiras mas podem ser falsas; no segundo caso, podem ambas ser (simultaneamente) verdadeiras mas não falsas.

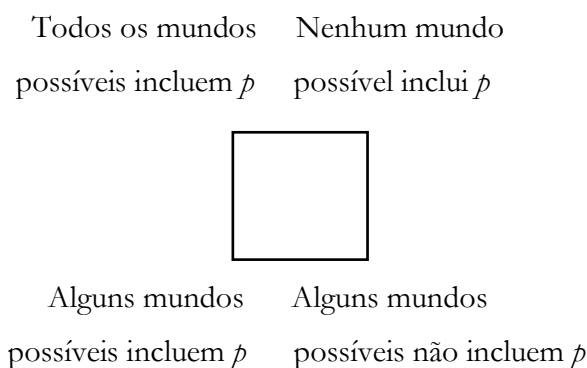
Mais uma vez, obtemos “interdefinições”, que parecem “espelhar” tal e qual as “interdefinições” quantificacionais:

³⁴⁹ Como nos informa Knuutila (2015).

1. Necessidade p = Impossibilidade $\neg p$
2. Impossibilidade p = Necessidade $\neg p$
3. Possibilidade p = Não-necessidade $\neg p$
4. Não-necessidade p = Possibilidade $\neg p$

A teoria das funções de verdade vai mais longe: esta analogia deve-se ao facto de os conceitos modais se reduzirem aos conceitos quantificacionais. Nesta perspetiva, o quadrado da oposição modal não passa de um quadrado da oposição quantificacional. Não será o quadrado da oposição aristotélico, respeitante a quantificações envolvendo indivíduos, mas outro quadrado da oposição quantificacional, respeitante a quantificações envolvendo mundos possíveis.

Esta é, então, a semântica dos mundos possíveis para os termos modais. De acordo com a mesma, ‘É necessário p ’ significa ‘Em todos os mundos possíveis (incluindo o mundo atual), p é verdadeira’, ‘É impossível p ’ significa ‘Em nenhum mundo possível, p é verdadeira’, ‘É possível p ’ significa ‘Em alguns mundos possíveis, p é verdadeira’ e ‘Não é necessário p ’ significa ‘Em alguns mundos possíveis, p não é verdadeira’. O quadrado da oposição modal sofre a seguinte interpretação:



Que, por sua vez, sofre a seguinte interpretação:

$$M_1 \text{ inclui } p \wedge M_n \text{ inclui } p \quad M_1 \text{ não inclui } p \wedge M_n \text{ não inclui } p$$



$$M_1 \text{ inclui } p \vee M_n \text{ inclui } p \quad M_1 \text{ não inclui } p \vee M_n \text{ não inclui } p$$

Os símbolos ‘ \square ’ e ‘ \diamond ’ devem ser usados de acordo com essas interpretações. Não se limitam a referir as modalidades da necessidade e da possibilidade, respetivamente (nem ‘ $\neg\square$ ’ e ‘ $\neg\diamond$ ’ se limitam a referir as modalidades da não-necessidade e da impossibilidade, respetivamente). Esses símbolos denotam operadores, os operadores modais. Ao usar-se os mesmos, está-se comprometido com a teoria das funções de verdade.

Dado defender-se uma natureza vero-funcional para as proposições modais, o significado dos termos modais pode ser dado através de uma tabela de verdade:

Tabela de verdade modal

M_1	M_n	$\square p$	$\neg\diamond p$	$\diamond p$	$\neg\square p$
V	V	V	F	V	F
V	F	F	F	V	V
F	V	F	F	V	V
F	F	F	V	F	V

Por essa razão, para quem defenda a definição dos termos modais recorrendo a termos quantificacionais, as “interdefinições” apresentadas atrás devem ser expressas por intermédio de tais símbolos:

1. $\square p = \neg\diamond\neg p$
2. $\neg\diamond p = \square\neg p$
3. $\diamond p = \neg\square\neg p$
4. $\neg\square p = \diamond\neg p$

b) Mundos possíveis ou frequência?

O que é um mundo possível? A noção vem de Leibniz, referindo-se a um conjunto de indivíduos governado por certas leis da natureza (que variam de mundo possível para mundo possível). Num pequeno artigo intitulado *Contingência*, Leibniz apresenta um argumento a favor da sua concebilidade: a existência de obras de ficção revela que há possibilidades que não pertencem ao mundo atual. Nestas estão contidas descrições de como o mundo poderia ser (mesmo que apenas parte do mundo). Na segunda metade do século XX, autores como Kripke, David Lewis e Plantinga retomaram o projeto.

Paradigmaticamente, um mundo possível é caracterizado como um conjunto máximo e coerente de proposições verdadeiras (porém, há quem defina desde logo ‘proposição’ como ‘o conjunto de mundos possíveis nos quais é verdadeira’, isto é, invertendo *definiendum* e *definiens*³⁵⁰). Para cada par afirmação-negação, cada mundo possível contém uma ou outra.

Por exemplo, se dissermos que é verdade que o João é alto e acrescentarmos que ele poderia não o ser, uma tal afirmação pode ser interpretada como querendo dizer que há um mundo possível em tudo idêntico ao atual exceto por aí não ser verdade que o João é alto. E se dissermos que é verdade que a Maria é simpática e acrescentarmos que ela poderia não o ser, uma tal afirmação pode ser interpretada como querendo dizer que há um terceiro mundo possível em tudo idêntico ao atual exceto por aí não ser verdade que a Maria é simpática.

³⁵⁰ Que tem sofrido as seguintes objeções: como só há um conjunto de todos os mundos possíveis, 1) só haverá uma proposição necessariamente verdadeira, quando há várias, e 2) proposições diferentes serão, afinal, a mesma proposição (no caso de serem necessariamente verdadeiras).

Por que razão a referência a mundos possíveis? Simplesmente porque não é possível computar o valor de verdade de proposições modais a partir do valor de verdade de proposições acerca do mundo atual. Se o *input* for o valor de verdade de uma proposição acerca do mundo atual, não conseguiremos ir mais longe do que outra proposição acerca do mundo atual. Pensar em modalidades implica “sair” do mundo actual.

Porém, de acordo com um certo entendimento, tal computação até é possível. Esse entendimento encontra-se subjacente à semântica da frequência para os termos modais. De acordo com esta, ‘É necessário *p*’ significa ‘Em todos os instantes, *p* é verdadeira’ (ou ‘*P* é sempre verdadeira’), ‘É impossível *p*’ significa ‘Em nenhum instante, *p* é verdadeira’ (ou ‘*P* nunca é verdadeira’), ‘É possível *p*’ significa ‘Em alguns instantes, *p* é verdadeira’ (ou ‘*P* é verdadeira de vez em quando’) e ‘Não é necessário *p*’ significa ‘Em alguns instantes, *p* não é verdadeira’ (ou ‘*P* nem sempre é verdadeira’).

Alguns comentadores vêem em Aristóteles um defensor da semântica da frequência. Por vezes, Aristóteles confirma essa suspeita:

“(…) in those things which are not continuously actual there is potentiality in either direction” (Arist., Int. 1. 9, trans. Edghill, pp. 10-11)

Porém, isso é discutível. Como refere Simo Knuuttila na entrada *Medieval Theories of Modality* da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*:

“Some commentators have argued that Aristotle’s views showing similarities to the statistical model are based on special metaphysical and ontological doctrines and not on his conception of modal terms themselves. However, it is not clear that Aristotle had any such distinction in mind. (For different interpretations and evaluations of the role of this model in Aristotle, see Hintikka 1973, Sorabji 1980, Seel 1982, Waterlow 1982a, van Rijen 1989, Gaskin 1995.) In *Posterior Analytics* I.6 Aristotle states that certain predicates may belong to their

subjects at all times without belonging to them necessarily. Some ancient commentators took this to mean that Aristotle operated with a distinction between strong essential *per se* necessities and weak accidental necessities in the sense of non-essential invariances, such as inseparable accidents (see also Porphyry, *Isagoge* 3.5–6), and that this distinction played an important role in his modal syllogistic” (Knuuttila, 2015)

Russell também parece ter adotado uma tal semântica:

“Outro conjunto de noções sobre as quais a filosofia se permitiu cair em desesperadas confusões ao não separar suficientemente as proposições das funções proposicionais, é o das noções de «modalidade»: *necessário*, *possível* e *impossível*. (Em vez de *possível* diz-se, por vezes, *contingente* ou *afirmativo*). Era tradicional o ponto de vista de que, entre as proposições verdadeiras, algumas eram necessárias, enquanto outras eram meramente contingentes ou afirmativas; entre as proposições falsas, algumas eram impossíveis, a saber, aquelas cujas contraditórias eram necessárias, enquanto outras apenas acontecia não serem verdadeiras. Na verdade, porém, não havia nunca uma apreciação clara do que era acrescentado à verdade pelo conceito de necessidade. No caso das funções proposicionais, a divisão tríplice é óbvia. Se « ϕ » é um valor indeterminado de uma certa função proposicional, será *necessário* se a função proposicional for sempre verdadeira, *possível* se for algumas vezes verdadeira, e *impossível* se não for nunca verdadeira” (Russell, 1919a, p. 165)

A semântica da frequência possui o problema incontornável de identificar a verdade (em geral, os conceitos aléticos) com a necessidade da verdade (em geral, com os conceitos modais), já que as nossas intuições acerca das modalidades indicam-nos que uma proposição eternamente verdadeira poderia ser falsa (não é necessariamente verdadeira) e que uma proposição eternamente falsa poderia ser verdadeira (não é necessariamente falsa).

Mesmo a existência de uma relação entre as modalidades e as proposições temporariamente verdadeiras é discutível. Por exemplo, pode defender-se que a necessidade diz respeito a eventos específicos, como a ocorrência de uma batalha naval: esta, ocorrendo efetivamente, por exemplo, em t_1 , ocorrerá necessariamente, mesmo que não ocorra em t_2 . Portanto, não haverá uma verdade eterna mas haverá necessidade (que tomará o nome de ‘inevitabilidade’) Algo semelhante se dirá relativamente à impossibilidade: a ocorrência de uma batalha naval, por exemplo, pode ser impossível em t_1 não obstante ocorrer em t_2 . Não haverá uma falsidade eterna mas haverá impossibilidade.

Em suma. Se a teoria das funções de verdade tem uma pretensão de universalidade, a redução das modalidades a quantificações afigura-se como necessária: qualquer proposição modal constitui uma função pela qual, ao atribuir-se um valor de entrada (verdade/falsidade de uma proposição em cada mundo possível/instante), obtém-se um valor de verdade de saída (verdade/falsidade da proposição modal). E a analogia entre os quadrados da oposição modal e quantificacional parece confirmar uma tal aplicação universal da teoria.

c) A questão da contingência

É de notar que, relativamente ao quadrado da oposição modal apresentado, há uma questão que pode ser suscitada: por que razão nenhuma das quatro modalidades aí presentes é a modalidade da contingência? Porque há divergência quanto à definição de ‘contingência’. A versão do quadrado da oposição modal apresentada não integra a modalidade da contingência como uma das quatro modalidades fundamentais porque reflete o entendimento em “vigor”, de acordo com o qual o que é contingente não é necessário nem

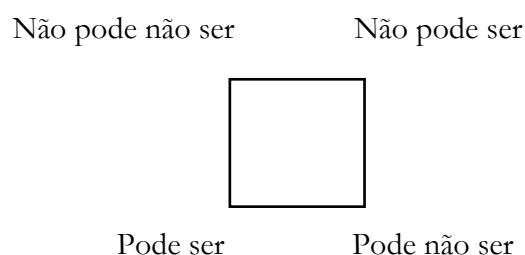
impossível, abrangendo a contingência tanto a possibilidade como a não-necessidade.

Porém, tradicionalmente, a contingência é tida por uma das quatro modalidades fundamentais. Aristóteles, na já referida parte 12 de *Da Interpretação*, toma-a por tal. Como diz logo no início, “as these distinctions have been made, we must consider the mutual relation of those affirmations and denials which assert or deny possibility or contingency, impossibility or necessity: for the subject is not without difficulty” (Arist., Int. 2. 12, trans. Edghill, pp. 18-19).

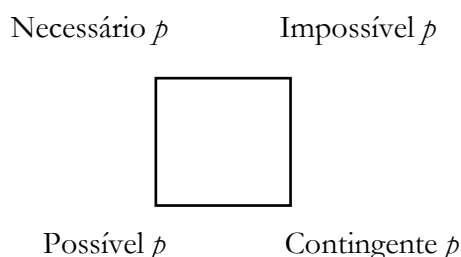
Aristóteles também usa expressões como ‘tem de ser’, ‘não pode ser’, ‘pode ser’ e ‘não pode não ser’. Não é fácil a interpretação do texto, nomeadamente no que diz respeito a saber quais são efetivamente as modalidades aristotélicas e como se relacionam estas expressões com os termos mencionados atrás. A interpretação mais simples consistirá em associar cada uma dessas expressões com tais termos:

- i) necessário = o que não pode não ser (tem de ser)
- ii) impossível = o que não pode ser
- iii) possível = o que pode ser
- iv) contingente = o que pode não ser

Se esta interpretação for a correta, então Aristóteles daria o seu aval a que o quadrado da oposição modal construído recorrendo às expressões situadas à direita do sinal de identidade, a saber:



, pudesse ser substituído (sem alteração de referência) por outro contendo os termos situados à esquerda do sinal de identidade, a saber:



Este quadrado da oposição modal apenas se distingue da versão apresentada no início por nele expressamente se referir a contingência em vez da não-necessidade. De acordo com a definição aristotélica de ‘contingência’, será este, então, o quadrado da oposição modal certo: uma verdade contingente não constitui a conjunção de uma verdade possível com uma verdade não-necessária, pois a contingência é a não-necessidade. Este entendimento vai ao encontro do uso tradicional dos termos pelos filósofos: na história da Filosofia (pré e pós-aristotélica), necessidade e contingência sempre foram tidos por conceitos opostos. A “definição contemporânea” de ‘contingência’ “passa ao lado” do uso filosófico tradicional desse termo.

Mas este até nem constitui o maior problema em torno da definição de ‘contingência’. Ele é, ao invés, o seguinte: tão legítimo como dizer que o contingente é o não-necessário, será dizer que o necessário implica o (pelo menos) contingente. Se uma proposição é necessariamente verdadeira, ela é (pelo menos) contingentemente verdadeira.

Este entendimento tem subjacente uma semântica para os termos modais distinta da semântica vero-funcional. Essa semântica é a semântica do ato e da potência: de acordo com esta, uma proposição necessariamente verdadeira é uma proposição (atualmente) verdadeira que não pode ser falsa, uma proposição impossivelmente verdadeira é uma proposição (atualmente) falsa que não pode ser verdadeira, uma proposição (pelo menos) contingente é uma

proposição (atualmente) verdadeira que pode ser falsa e uma proposição (pelo menos) meramente possível é uma proposição (atualmente) falsa que pode ser verdadeira.

Consequentemente, uma verdade necessária é pelo menos contingente – dado que, em ambos os casos, há atualidade – e não é pelo menos uma verdade meramente possível – dado que, neste último caso, não há verdade em ato. Uma verdade impossível é pelo menos meramente possível – dado que, em ambos os casos, não há verdade em ato³⁵¹ – e não é pelo menos uma verdade contingente – dado que, neste último caso, há atualidade.

Se uma tal semântica não-vero-funcional for a correta (a que define corretamente termos como ‘necessidade’ e ‘contingência’), então a teoria das funções de verdade já não terá validade universal, pois não se aplicará ao domínio normativo. Mais importante para o nosso propósito: mesmo que os termos normativos possam ser definidos com recurso a termos modais, a verdade/falsidade das proposições normativas já não será computável somente a partir da verdade/falsidade de proposições elementares (em última instância, conjunções e disjunções), pois isso mesmo já não acontecerá com as proposições modais (não basta o ato, há que ter em consideração, também, a potência). Ainda poderá vingar uma semântica modal, mas não a semântica modal vero-funcional.

A objeção à semântica modal vero-funcional feita a partir da (eventual) inadequação da semântica dos mundos possíveis será desenvolvida adiante, em lugar próprio. Antes mesmo disso, há que terminar o “percurso da vero-funcionalidade”, que culmina (para o que nos interessa) na semântica dos mundos ideais para os termos normativos. E há que ver como é que as semânticas da frequência e do ato e da potência também podem originar semânticas modais para os termos normativos.

³⁵¹ Será para salientar esta não-verdade em ato que se fala em verdade *meramente* possível.

2. A semântica dos mundos ideais e outras semânticas modais

2.1. A semântica dos mundos ideais para os termos normativos

2.1.1. O quadrado da oposição deôntico

a) Alguma da história

A defesa da redução dos conceitos normativos aos conceitos modais remonta, segundo Simo Knuuttila em *The Emergence of Deontic Logic in The Fourteenth Century*, aos lógicos do séc. XIV. Como anuncia o autor no início do artigo:

“I will show that in the fourteenth century we find a logic of norms in which the relations between deontic notions are treated analogously with the interdependencies of modal notions, some rules of consistency of normative systems are defined, and the deontic consequences are discussed and compared with modal consequences.” (Knuuttila, 1981, p. 225)

Antes disso, defende Knuuttila, essa redução não teria lugar por, simplesmente, não existir uma teoria normativa, como acontece em Aristóteles. Como diz:

“One could ask why the discussion of the logic of norms comparable with the modern deontic logic started only in the fourteenth century - why not earlier? (...) It is obvious, however, that these prima facie analogies are realized only if the logician is familiar with a normative system. (...) However, it may be that in the late medieval thought there were reasons for studying the formal nature of normative systems at a level of reflexion deeper than that of any earlier investigation. (...) My

point is that the style of Aristotle's and Aquinas' ethics is not normative at all.” (*idem*)

Leibniz retomou essa tradição com as suas *Modalia Iuris*. Ele explicitamente defendeu a existência de um paralelismo entre os conceitos normativos de obrigação, proibição e permissão e os conceitos modais de necessidade, impossibilidade e possibilidade; notou que as relações que se dão entre estes são as que se dão entre aqueles. Como afirma, “assim como ‘necessário’, ‘contingente’, ‘possível’ e ‘impossível’ estão relacionados entre si, também o são ‘obrigatório’, ‘não-obrigatório’, ‘permitido’, e ‘proibido’³⁵².”

Chamou, por isso, aos primeiros, ‘modalidades jurídicas (*iuris modalia*): ‘obrigatório (*debitum*)’ é ‘o que é necessário para um homem bom fazer’, ‘proibido (*illicitum*)’ é ‘o que é impossível para um homem bom fazer’ e ‘permitido (*licitum*)’ é ‘o que é possível para um homem bom fazer’. Leibniz menciona, ainda, a noção de ‘permitido não-obrigatório’, designando-o de ‘indiferente’.

Portanto, se o agente *a* for bom, então, necessariamente, ele faz aquilo que é obrigatório. De acordo com este entendimento, as frases que expressam obrigações têm a seguinte forma lógica (simbolizando ‘B’ a bondade do agente *a*):

$$\text{‘N}[B(a) \rightarrow p]\text{’}$$

Sendo a definição de ‘obrigação’:

$$\text{‘Ob } p =_{\text{def}} \text{N}[B(a) \rightarrow p]\text{’}$$

³⁵² “Ut si se habent inter se necessarium, contingens, possibile, impossibile; ita se habent debitum, indebitum, licitum, illicitum”. (Leibniz, 1679, Cf. A VI, 4, 2762)

Mas foi no século XX que a semântica modal teve o seu principal impulso, numa relação de simbiose com o desenvolvimento da Lógica Deôntica (ou Lógica das Normas) e, a partir de um certo momento, associada à semântica dos mundos possíveis (para os termos modais). Não é que a Lógica Deôntica não se pudesse ter desenvolvido (não se possa desenvolver) por outras vias nem que a semântica modal não possa estar desligada da semântica dos mundos possíveis. Mas esta última forneceu uma grande motivação para aquelas duas: a teoria das funções de verdade.

A história da Lógica Deôntica contemporânea inicia-se, de acordo com Føllesdal e Hilpinen (1971), com Ernst Mally, aluno de Alexius Meinong, na sua monografia *Grundgesetze des Sollens: Elemente der Logik des Willens* de 1926. Pretendeu, aí, erigir um sistema axiomatico para a noção de ‘dever’, estabelecendo um paralelismo entre a lógica do juízo (a Lógica tradicional) e a lógica do querer (a Lógica Deôntica). Este foi, posteriormente, criticado por Karl Menger em *A Logic of the Doubtful. On Optative and Imperative Logic*, de 1939. Mally teria errado ao erigir um Sistema de Lógica Deôntica baseado na Lógica Proposicional clássica bivalente. Para Menger, a Lógica Deôntica é trivalente, tendo de se acrescentar, aos dois valores ‘verdadeiro’ e ‘falso’, o valor ‘duvidoso’.

Já referi von Wright. Este autor não só dinamizou de uma maneira decisiva o desenvolvimento da Lógica Deôntica como notou a existência de similitudes entre os conceitos modais e os conceitos normativos. São determinantes os seus artigos *An Essay in Modal Logic* e *Deontic Logic*, ambos de 1951 (talvez não seja por acaso que, depois destes trabalhos, tenham sido pensadores nórdicos os principais impulsionadores dos trabalhos confluentes de Lógica e Teoria Normativa). Von Wright inicia *Deontic Logic* enquadrando os conceitos deônticos num dos diferentes tipos de modalidade que discrimina. Como diz:

“So called modal concepts might conveniently be divided into three or four main groups. There are the alethic modes or modes of truth. These are concepts such as the necessary (the necessarily true), the possible (the possibly true), and the contingent (the contingently true). There are the epistemic modes or modes of knowing. These are concepts such as the verified (that which is known to be true), the undecided, and the falsified (that which is known to be false). There are the deontic modes or modes of obligation. These are concepts such as the obligatory (that which we ought to do), the permitted (that which we are allowed to do), and the forbidden (that which we must not do)” (von Wright, 1951b, p. 1)

Faz o mesmo em *An Essay in Modal Logic*: “thirdly, there are the deontic modes or modes of obligation”, acrescentando, agora, que “they have hardly at all been treated by logicians in modern times”. Novamente, “the basic deontic modalities are: obligatory (‘ought to’), permitted (‘may’) and forbidden (‘must not’)” (*idem*, 1951a, p. 2).

Se conjugarmos estas afirmações com o que diz no prefácio de *An Essay in Modal Logic*, compreendemos todo o seu alcance. Como começa por dizer, “there is an obvious formal analogy between so-called quantifiers on the one hand and a variety of concepts, including the traditional modalities, on the other hand”. Como tal, “this observation suggested to me that the use of truth-tables and normal forms as decision methods in quantification theory – a problem on which I had been working before – might, with due modifications, be transferred to modal logic”. Aqui, de uma só vez, von Wright forneceu as bases para a unificação da Lógica Quantificacional, da Lógica Modal e da Lógica Deôntica.

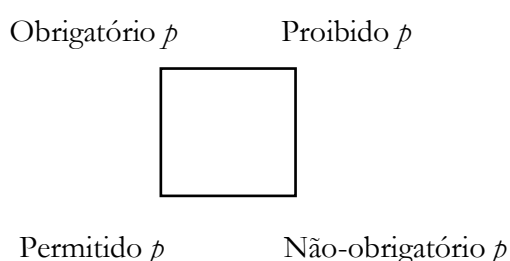
São de destacar, igualmente, os artigos de Alan Ross Anderson *The Formal Analysis of Normative Concepts* (1956) e *A Reduction of Deontic Logic to Alethic Modal Logic* (1958), o artigo de Stig Kanger *New Foundations for Ethical Theory* (1957) e os artigos de Jaakko Hintikka *Quantifiers in Deontic Logic* (1957) *Deontic Logic and Its Philosophical Morals* (1969), entre outros. O primeiro é

especialmente relevante por constituir uma primeira tentativa assumida de reduzir os conceitos normativos aos conceitos modais e, o que é mais relevante para esta dissertação, por ter apresentado os contornos fundamentais da semântica condicional. O último é especialmente relevante por lançar as bases para a semântica modal dos mundos ideais. Um pouco mais tarde, em 1977, Hilpinen publica o seu artigo *Deontic Logic and the Semantics of Possible Worlds*.

b) A terceira redução

O espelhar o quadrado da oposição modal num quadrado da oposição deôntico teve, desde logo, um bom fruto: percebeu-se que são quatro, e não apenas três, os conceitos/termos normativos. Se o que é permitido é aquilo que não é proibido, certamente que é concebível igualmente o que não é obrigatório. Assim, para além da obrigação, da proibição e da permissão, é concebível a não-obrigação (desobrigação; isenção)³⁵³.

A partir desta quadra de conceitos/termos, é possível, então, construir um quadrado da oposição deôntico (ou normativo):



³⁵³ O que não é obrigatório nem proibido é facultativo. É a ausência de norma. Portanto, há dois conceitos normativos, obrigação e proibição, e há as respetivas negações, desobrigação e permissão. Como quem diz. Se há uma norma, então há uma obrigação ou há uma proibição: não há uma terceira hipótese. E, se não há obrigação nem proibição, então não há norma. Se não houver obrigação mas houver proibição, há norma; e, se não houver proibição mas houver obrigação, há norma. Para não haver norma de todo, não podem existir ambas.

As relações de contradição dão-se entre ‘É obrigatório p ’ e ‘Não é (pelo menos) obrigatório p ³⁵⁴’ e entre ‘É proibido p ’ e ‘É (pelo menos) permitido p ³⁵⁵’: dentro de cada par, não podem ambas as proposições ser verdadeiras nem falsas. As relações de contrariedade (em sentido amplo) dão-se entre ‘É obrigatório p ’ e ‘É proibido p ’ – ambas as proposições não podem ser verdadeiras mas podem ser falsas – e entre ‘É permitido p ’ e ‘Não é obrigatório p ’ – ambas as proposições podem ser verdadeiras mas não podem ser falsas. E há relações de subalternidade: entre ‘É obrigatório p ’ e ‘É permitido p ’ e entre ‘É proibido p ’ e ‘Não é obrigatório p ³⁵⁶’.

Por exemplo. Se for verdade que é obrigatório ajudar quem careça de auxílio, então é falsidade que é proibido ajudar quem careça de auxílio (não-contrariedade), é verdade que é permitido ajudar quem careça de auxílio (subalternidade) e é falsidade que não é obrigatório ajudar quem careça de auxílio (não-contradição). Se for falso que é obrigatório ajudar quem careça de auxílio, então pode ser verdade ou falsidade que é proibido ajudar quem careça de auxílio (não-contrariedade), pode ser verdade ou falsidade que é permitido ajudar quem careça de auxílio (subalternidade) e é verdade que não é obrigatório ajudar quem careça de auxílio (não-contradição).

Mais uma vez, do quadrado, obtemos “interdefinições”:

1. Obrigação p = Proibição de $\neg p$
2. Proibição p = Obrigação de $\neg p$

³⁵⁴ Pelo menos.

³⁵⁵ Pelo menos.

³⁵⁶ Note-se que a contraditória de ‘É obrigatório p ’ não é ‘É proibido p ’ mas ‘Não é obrigatório p ’ (ou ‘É desobrigatório p ’), tal como a contraditória de ‘Todos os A s são B ’ não é ‘Nenhum A é B ’ mas ‘Alguns A não são B ’. Pelas mesmas razões, a contraditória de ‘É obrigatório p ’ não é ‘É obrigatório p ’ mas ‘Não é obrigatório p ’ (ou ‘É permitido p ’), tal como a contraditória de ‘Nenhum A é B ’ não é ‘Todos os A s são B ’ mas ‘Alguns A são B ’.

3. Permissão $p =$ Não-obrigação $\neg p$
4. Não-obrigação $p =$ Permissão $\neg p$

Chegamos aonde se pretendia chegar: cada expressão normativa ocupa a posição que, no quadrado da oposição modal, é ocupada por uma determinada expressão modal e, por transitividade, que, no quadrado da oposição aristotélico, é ocupada por uma determinada expressão quantificacional; e, em última instância, que, no quadrado de conjunções e disjunções, é ocupada por uma conjunção ou por uma disjunção. Isto constituirá, pelo menos, um forte indício de que os conceitos normativos se reduzem aos conceitos modais e, por transitividade, aos conceitos quantificacionais; e, em última instância, reduzem-se a conectivas proposicionais.

c) Tabelas de verdade para a normatividade

Dada a natureza vero-funcional das proposições normativas, o significado dos termos normativos pode ser dado através de uma tabela de verdade (na qual ‘Pr’ representa o operador deôntico de proibição e ‘Pe’ o operador deôntico de permissão):

Tabela de verdade da normatividade

M_1	M_n	Ob p	Pr p	Pe p	\negOb p
V	V	V	F	V	F
V	F	F	F	V	V
F	V	F	F	V	V
F	F	F	V	F	V

Assim sendo, as frases que expressam obrigações têm a seguinte forma lógica (lembrando que ‘ \square ’ representa o operador modal de necessidade):

‘ $\Box p$ ’

E a definição de ‘obrigação’ é:

‘ $\text{Ob } p =_{\text{def}} \Box p$ ’

Esta fórmula diz mais do que, simplesmente ‘ $\text{Ob } p =_{\text{def}} N p$ ’; esta última fórmula é comum a qualquer semântica modal para os termos normativos. A fórmula acima exposta é exclusiva de uma semântica modal vero-funcional: quem a usa está comprometido com uma definição de ‘necessidade’ que inclua termos quantificacionais (à partida, está comprometido com a semântica dos mundos possíveis). E quem usa ‘Ob’ em vez de ‘ \Box ’ está a usar um operador deôntico, não um predicado.

Como nos lembra Wedgwood em *The Meaning of ‘Ought’*:

“Many philosophers understand ‘ought’ as a propositional operator – that is, as a term whose semantic value is a function from an embedded proposition (which is indicated in the sentence in which ‘ought’ occurs) to a further proposition” (Wedgwood, 2006, p. 131)

Veja-se as semelhanças existentes entre aquela definição e a definição dada pela teoria da eficácia normativa:

‘ $\text{Ob } p =_{\text{def}} p$ ’

Pode dizer-se que a semântica modal vero-funcional constitui uma versão melhorada da teoria da eficácia normativa.

Em ambos os casos, a natureza da obrigação acarreta a existência do estado de coisas obrigatório. Para a semântica modal vero-funcional, a obrigação de p

acarreta a verdade de p simplesmente porque ‘obrigatório’ significa ‘verdadeiro em todos os mundos possíveis (incluindo o mundo atual)’. Para a teoria da eficácia normativa (que constitui a forma mais radical de reducionismo normativo), a obrigação de p acarreta a verdade de p simplesmente porque obrigação de p e p são exatamente a mesma coisa.

Ou seja: a teoria da eficácia normativa é a semântica vero-funcional na sua forma mais simples. Encontramos aí, já, um tratamento vero-funcional das proposições normativas, que simplifica a determinação das verdades normativas (o que, generalizando, constitui uma virtude, talvez a maior, da teoria das funções de verdade): o valor de verdade, por exemplo, da proposição ‘é obrigatório que o Frederico ajude quem careça de auxílio’ é computável diretamente a partir do valor de verdade da proposição ‘o Frederico ajuda quem carece de auxílio’. Na teoria da eficácia normativa, ‘Ob’ também surge como um operador, se bem que não modal.

Para a teoria da eficácia normativa, o significado dos termos normativos fica totalmente determinado por intermédio de uma tabela de verdade:

Tabela de verdade da normatividade

p	Ob p	Pr p
V	V	F
F	F	V

Uma tal tabela apresenta, desde logo, uma lacuna: não contempla a permissão nem a desobrigação. Isto implica que a teoria da eficácia normativa não contempla, ela própria, a permissão nem a desobrigação? Não; tudo indica que se trata de uma incapacidade de traduzir totalmente a teoria da eficácia normativa numa tabela de verdade.

Então no que se consubstanciam permissão e desobrigação na teoria da eficácia normativa? A permissão de p consiste em p ser pelo menos parcialmente verdadeira e a desobrigação de p em p ser pelo menos

parcialmente falsa. O que significa este ‘parcialmente’? Pense-se numa determinada comunidade: se alguns dos seus membros adotarem o comportamento descrito em p , então p é pelo menos parcialmente verdadeira (naquela comunidade). Isto é: se p descrever um comportamento em geral e em abstrato, será parcialmente verdadeira se ocorrerem instâncias desse comportamento. E será parcialmente falsa se não ocorrerem instâncias desse comportamento.

No fundo, também temos quantificações e, conseqüentemente (de acordo com a teoria das funções de verdade), conjunções e disjunções. Se todos (ou a maioria) dos membros de uma comunidade adotarem um determinado comportamento, então esse comportamento é obrigatório; se todos (ou a maioria) dos membros não adotarem esse comportamento, então é proibido; se pelo menos alguns adotarem, então é permitido; se pelo menos alguns não adotarem, então não é obrigatório.

Porém, estas quantificações dizem respeito ao mundo atual, contrariamente às quantificações envolvidas na semântica dos mundos possíveis. E é aqui que reside o principal problema da teoria da eficácia normativa, que a semântica vero-funcional modal corrige: ao “deixar cair” a obrigatoriedade de p para dar conta do significado de ‘é obrigatório p ’, perde-se a necessidade típica da obrigatoriedade. Ficamos, simplesmente, com p , sem a sua obrigatoriedade/necessidade³⁵⁷.

A semântica dos mundos possíveis mantém a natureza vero-funcional das proposições normativas sem perder a necessidade caracterizadora da normatividade. A verdade de uma proposição normativa também não se distingue da verdade da proposição acerca do estado de coisas devido; porém, a verdade desta não consiste na verdade no mundo atual (ou efectivo) mas, sim, na verdade em todos os mundos possíveis. Esta contraposição com a

³⁵⁷ Há necessidade, a necessidade da identidade, entre $Ob\ p$ e p . Mas esta é a necessidade da “relação” de identidade entre $Ob\ p$ e p , não a necessidade de p .

teoria da eficácia normativa permite-nos compreender melhor as suas virtudes e a razão de constituir a semântica para os termos normativos “vigente”.

Não obstante, surgem duas questões: como se distinguem estas modalidades normativas das restantes? E não serão as normas invioláveis, o que contraria a sua natureza? A resposta para ambas as questões será a mesma: há restringir o domínio dos mundos possíveis considerados. Portanto, só relativamente a um subconjunto do conjunto dos mundos possíveis valerá a fórmula ‘Ob $p =_{\text{def}} \Box p$ ’.

Como a segunda questão é a que mais interessa no contexto de uma investigação acerca da definição de ‘obrigação’, gostaria de me debruçar sobre a mesma. Isto é: já de seguida, mostrarei como uma semântica dos mundos possíveis sem restrições conduz a obrigações invioláveis (e, portanto, a uma definição errada de ‘obrigação’).

2.1.2. Inviolabilidade: o problema da implicação ‘Ob $p \rightarrow p$ ’

a) Eliminações e introduções

Do significado dado pelas tabelas de verdade para as conectivas proposicionais são retiradas regras de dedução, as regras da Lógica Proposicional. Por exemplo, do significado de ‘conjunção’ e de ‘disjunção’ podem ser retiradas regras de dedução. Nomeadamente, do significado de ‘conjunção’, pode ser retirada a regra da eliminação da conjunção e, do significado de ‘disjunção’, pode ser retirada a regra da introdução da disjunção³⁵⁸.

No que consiste a regra da eliminação da conjunção? Num raciocínio, se a

³⁵⁸ Há quem inverta a relação e retire o significado das conetivas proposicionais das regras de dedução. É o caso de Gerhard Gentzen (1935), para quem são as regras de introdução de constantes que fornecem a definição das constantes em questão.

premissa for uma conjunção, por exemplo, ‘o João é alto e a Maria é simpática’, a conclusão pode ser qualquer uma das proposições “internas”, por exemplo, ‘o João é alto’³⁵⁹. Estamos perante um raciocínio válido porque uma conjunção é, por definição, verdadeira se e somente se cada um dos conjuntos (cada uma das suas proposições “internas”) for verdadeiro(a). Portanto, se a conjunção for verdadeira, infere-se, qualquer um dos conjuntos (indiferentemente) também será verdadeiro.

E no que consiste a regra da introdução da disjunção? Num raciocínio, se a premissa for uma qualquer proposição, por exemplo, ‘o João é alto’, pode acrescentar-se, na conclusão, um disjunto àquela, gerando-se uma disjunção, por exemplo, ‘o João é alto ou a Maria é simpática’³⁶⁰. Estamos perante um raciocínio válido porque uma disjunção é, por definição, verdadeira se pelo menos um dos disjuntos (uma das suas proposições “internas”) for verdadeiro(a). Portanto, caso uma dessas proposições seja verdadeira, infere-se, a disjunção também será verdadeira³⁶¹.

Se a teoria das funções de verdade estiver certa, então estas duas regras possuem as respetivas versões na Lógica de Predicados. À regra da eliminação da conjunção, corresponde a regra da instanciação universal e, à regra da introdução da disjunção, corresponde a regra da generalização existencial. É pela regra da instanciação universal que podemos inferir uma proposição singular a partir de uma proposição universal e é pela regra da generalização existencial que podemos inferir uma proposição particular a partir de uma proposição singular.

Novamente, se a teoria das funções de verdade estiver certa, então estas duas últimas regras possuem as respetivas versões na Lógica Modal: são elas

³⁵⁹ Usando simbologia habitual, a regra é ‘ $(p \wedge q) \rightarrow p$ ’, significando ‘ \rightarrow ’ o mesmo que ‘implica (logicamente)’.

³⁶⁰ Usando simbologia habitual, a regra é ‘ $p \rightarrow (p \vee q)$ ’.

³⁶¹ Dito de outra maneira: qualquer proposição verdadeira é um disjunto de uma disjunção verdadeira.

' $\Box p \rightarrow p$ ' – se uma proposição é verdadeira em todos os mundos possíveis (incluindo o actual), então é verdadeira no mundo actual – e ' $p \rightarrow \Diamond p$ ' – se uma proposição é verdadeira no mundo actual, então é verdadeira em pelo menos um mundo possível.

Está de acordo com as nossas intuições modais que a necessidade implique verdade (ou facticidade) e que a verdade (ou facticidade) implique possibilidade. A semântica dos mundos possíveis interpreta estes saltos como passagens da universalidade dos mundos possíveis para a singularidade do mundo a partir do qual se faz a avaliação modal (como o mundo actual) – se p é verdadeira em todos os mundos possíveis, então certamente é verdadeira no mundo actual (que é um desses mundos possíveis) – e da singularidade do mundo a partir do qual se faz a avaliação modal (como o mundo actual) para a particularidade dos mundos possíveis – se p é verdadeira no mundo actual, então certamente é verdadeira em pelo menos um dos mundos possíveis.

É preciso acrescentar que, aceitando que o conceito de acessibilidade faz parte do aparato da Lógica Modal, estou a considerar que as nossas intuições modais incluem a pretensão de que o mundo actual é um dos mundos possíveis acessíveis a partir do próprio mundo actual (em geral, que qualquer mundo possível é acessível a partir do próprio). Estou, portanto, a considerar que, de acordo com as nossas intuições modais, a relação de acessibilidade é reflexiva e que, portanto, pedem por um sistema de Lógica Modal mais forte do que K (que dispensa uma tal reflexividade); nomeadamente, exigem, pelo menos, um sistema T .

Tais intuições não dependem da semântica adoptada para os termos modais. Aliás, devem constrangê-la: nenhuma semântica para os termos modais deve deixar de ter em conta (integrar) tais intuições. Por exemplo, uma semântica que avance com a definição ' $\Box p =_{\text{def}} q \rightarrow p$ ' e/ou com a definição (simbolizando 'P' a modalidade da possibilidade) ' $\Diamond p =_{\text{def}} \neg(q \rightarrow \neg p)$ ' deverá ser rejeitada logo à partida (antes mesmo de serem avaliados eventuais

argumentos a seu favor): de $q \rightarrow p$ não se pode inferir p e de p não se pode inferir $\neg(q \rightarrow \neg p)$ (em ambos os casos, ter-se-á de acrescentar ‘ q ’ ao conjunto das premissas). Há autores que, efetivamente, propuseram uma tal semântica, como Bryant em *The Logic of Relative Modality and the Paradoxes of Deontic Logic*, encontrando-se vulneráveis a objeções.

Por fim, ainda assumindo a correção da teoria das funções de verdade, aquelas regras ou princípios da Lógica Modal possuem as respectivas versões na Lógica Deôntica: são elas ‘Ob $p \rightarrow p$ ’ – se um estado de coisas é obrigatório, então é o caso – e ‘ $p \rightarrow Pe p$ ’ – se um estado de coisas é o caso, então é permitido. Destas regras ou princípios, geram-se regras equivalentes: ‘ $\neg p \rightarrow \neg \text{Ob } p$ ’ – se um estado de coisas não é o caso, então não é obrigatório – e ‘Pr $p \rightarrow \neg p$ ’ – se um estado de coisas não é permitido, então não é o caso. Estamos perante os casos de violação da lei de Hume, quando interpretada esta expressão no sentido mais corrente³⁶².

b) Uma “curiosidade”

Estas regras não são exclusivas da semântica modal vero-funcional para os termos normativos. Qualquer semântica modal está comprometida com tais regras ou princípios, porquanto estas estão de acordo com as nossas intuições modais. Tratando-se de semânticas modais não-vero-funcionais, apenas não estão comprometidas com a redução de tais regras às regras da eliminação da conjunção e da introdução da disjunção, como acontece com a semântica dos mundos possíveis (dispensam a referência a uma relação de acessibilidade reflexiva: as regras resultam diretamente do significado dos termos modais).

Ora, embora esteja de acordo com as nossas intuições modais que a necessidade implique verdade (ou facticidade) e que a verdade (ou facticidade)

³⁶² Isto é, que se pode eliminar ‘Ob’ de ‘Ob p ’. Também há que referir outra hipótese, a de introduzir ‘Ob’ a ‘ p ’: se um estado de coisas é o caso, então é obrigatório.

implique possibilidade, já não está de acordo com as nossas intuições normativas que a obrigação implique verdade (ou facticidade) e que a verdade (facticidade) implique permissão: as obrigações podem não ser cumpridas e nem tudo o que acontece é permitido. Isto é: as normas são violáveis³⁶³.

Por exemplo, se for obrigatório que o Frederico ajude quem careça de auxílio, daí não se segue (dado o significado de ‘obrigação’) que o Frederico, de facto, ajude quem careça de auxílio. E se, por exemplo, de facto, o Frederico mata pessoas, daí não se segue (dado o significado de ‘permissão’) que seja permitido que o Frederico mate pessoas. Este é o “drama” das normas: o seu cumprimento não está garantido pela sua natureza.

Von Wright diz tratar-se de uma curiosidade, que não tem passado despercebida. Como afirma em *An Essay in Modal Logic*:

“There is an interesting respect, in which the deontic modalities differ from the alethic, the epistemic, and the existential alike. **As** we know, a proposition is possible, if it is true (General Principle of Possibility), and a proposition is not falsified, if it is true (General Principle of Non-Falsification), and a property exists, if it is true of a thing (Principle of Existence). The deontic modalities, however, exhibit no analogous connexion with truth and falsehood (matters of fact). If an act is performed or omitted by an agent, nothing whatever follows as regards its deontic nature. This observation is well known to ethical philosophers” (von Wright, 1951a, p. 41).

Num artigo posterior, *Deontic Logic and the Theory of Conditions*, von Wright não perdeu de vista esta “curiosidade”. Como diz, “that which necessarily is the case is also as a matter of fact the case; but that which ought to be the case is far from being always actually the case”. Por isso, há algo que se constata:

³⁶³ Isto não impede que o estado de coisas obrigatório seja necessário por si mesmo (não por força da obrigação) nem que o estado de coisas proibido seja impossível por si mesmo (não por força da proibição).

“the absence in deontic logic of an analogue to the principle $\neg p \rightarrow p'$ of modal logic” (Wright, 1971, p. 159).

Nicolai Hartmann, no contexto do esclarecimento do que seja, no seu entendimento, o dever-ser positivo, diz-nos o seguinte acerca da relação entre o dever-ser ideal e o plano da atualidade: “for the real is indeed indifferent to the disparateness of the ideal as such; it has in itself no sympathy with it, no tendency towards it: but the ideal is not indifferent to the real” (Hartmann, 1926, p. 249).

Já se referiu o facto de a violabilidade das normas não ter que ver com a existência de agentes livres. Podemos estar psicologicamente compelidos a cumprir normas e, ainda assim, estas serão violáveis. O livre-arbítrio constitui uma faculdade psicológica: é uma característica de agentes, não uma característica de normas. Aliás: só terão os agentes liberdade para violar normas se estas forem, de antemão, violáveis³⁶⁴.

Nem tem a violabilidade das normas que ver com uma eventual incapacidade das mesmas para gerar o seu cumprimento: as normas poderão possuir uma tal força causal e, ainda assim, continuarão a ser violáveis. Assim, se existir, por exemplo, uma lei causal entre as obrigações e os estados de coisas obrigatórios, de maneira tal que, existindo uma obrigação, existe o estado de coisas obrigatório, ainda assim as obrigações serão violáveis.

Em geral, a violabilidade das normas não constitui uma característica relacional das normas: ela é-lhes intrínseca. As normas são, portanto, *constitucionalmente* violáveis: a sua “natureza” não está comprometida com a existência/inexistência do estado de coisas obrigatório ou proibido. Contrariamente ao que sucede com os termos modais, ao definirmos os termos normativos, não temos de dizer como é o mundo.

³⁶⁴ Nem tem a violabilidade que ver com a possibilidade (modal) do facto contrário, como já disse: pode ser impossível $\neg p$ e, ainda assim, ser a obrigação de p violável.

Se há uma distinção de significado entre ‘dever ser verdade’ e ‘ser verdade’ (entre ‘estado de coisas devido’ e ‘estado de coisas existente’)³⁶⁵ – como já se viu, esta é uma das interpretações, a mais popular, a dar à dualidade ‘ser-dever ser’ –, então está proibida qualquer inferência do ser (verdade) a partir do significado de ‘dever (ser verdade)’ – também como já se viu, esta é uma das leituras da ‘lei de Hume’³⁶⁶.

Pode definir-se ‘violabilidade’ precisamente como ‘o oposto do que é defendido por uma semântica modal para os termos normativos’, pois que, para uma tal semântica, o significado dos termos normativos inclui termos modais e, por sua vez, o significado dos termos modais inclui termos aléticos (‘verdade’, ‘falsidade’). Não há qualquer identidade, mesmo que parcial, entre a obrigação de *p* e *p*.

E, por isso, também se pode definir ‘violabilidade’ como ‘o oposto do que é defendido por uma semântica vero-funcional para os termos normativos’: a teoria da eficácia normativa, para além de não conseguir acomodar, na definição de ‘obrigação’ que fornece, a característica da necessidade, também não consegue acomodar a violabilidade, a outra característica essencial das normas.

Consequentemente, uma boa semântica para os termos normativos deve ter em conta (integrar) tais intuições normativas e abster-se de referir a verdade

³⁶⁵ Mas não é verdade que estado de coisas devido = estado de coisas existente?

³⁶⁶ Como já foi advertido na Parte 1 desta dissertação, muitos filósofos, ilegitimamente, fundaram na distinção entre ‘dever ser verdade’ e ‘ser verdade’ a tese de que não há verdades normativas. Há, aqui, um equívoco: o ‘ser verdade’ de que se fala, e que se está a contrapor ao ‘dever ser verdade’, é o da proposição que descreve o estado de coisas devido – o seu âmbito é curto. Já o ‘ser verdade’ de que falam tais filósofos quando negam que haja verdades normativas é o da própria proposição que descreve o dever – âmbito longo. Negar que o que é devido é (por natureza do dever) um facto não é o mesmo que (nem implica) negar que o dever (por natureza) pode estar em factos. Por outras palavras: a violabilidade das normas não pode ser confundida com a inconcebibilidade de normas.

ou a falsidade da proposição que descreve o estado de coisas obrigatório/proibido. Uma semântica que defina ‘obrigatório’ e ‘proibido’ de maneira tal que, dessas definições, resultem regras ou princípios como ‘Ob $p \rightarrow p$ ’ e ‘Pr $p \rightarrow \neg p$ ’, deve ser rejeitada logo à partida. A verdade de ‘Ob $p \wedge \neg p$ ’ é perfeitamente aceitável.

Ora, a semântica dos mundos possíveis vai encontrar uma saída para este problema – o *problema da violabilidade* –, que coincide com o critério de distinção dos vários tipos de necessidade.

O problema da violabilidade pode ser expresso através do seguinte argumento: necessidade implica verdade; a obrigatoriedade é um caso de necessidade; logo, obrigatoriedade implica verdade. Como é que, sendo o argumento válido e as premissas verdadeiras, a conclusão é falsa? Aliás, sendo as premissas verdadeiras e a conclusão falsa, infere-se que o argumento é inválido.

Se se limitar a extensão dos mundos possíveis relevantes, o problema parece desaparecer: se necessidade implica verdade em certos mundos possíveis e se a obrigatoriedade é um caso de necessidade, então obrigatoriedade implica verdade em certos mundos possíveis, não sendo o mundo atual um deles. A conclusão já pode ser verdadeira. Vejamos melhor esta restrição.

2.1.3. A restrição aos mundos ideais

Há duas vias que o teórico dos mundos possíveis pode apresentar como solução para o problema da violabilidade. A primeira baseia-se no seguinte entendimento: de entre os vários sistemas de Lógica Modal concebíveis, que diferem entre si relativamente à delimitação da relação de acessibilidade – fala-se, pelo menos, nos sistemas K , D , T , B , $S4$ e $S5$ –, escolhe-se aquele que melhor se adequa a um determinado tipo de modalidade. Ora, para as modalidades normativas, é o sistema D o mais adequado: no máximo,

necessidade implica possibilidade (nem isso implica em K), não implicando verdade.

Em vez de tomar a relação de acessibilidade como reflexiva, como em T , o sistema D toma a relação de acessibilidade apenas como serial: dado um qualquer mundo possível, há um outro mundo possível que pode ser “visto” a partir do primeiro. O sistema D constitui um subsistema de T : neste também se encontra incluída a serialidade e naquele não se encontra incluída a reflexividade.

Noutro sentido de ‘modalidade alética’ (não se trata, agora, de as modalidades serem acerca de verdades mas, sim, de implicarem ou não a verdade no mundo a partir do qual se “observa” os vários mundos possíveis), diz-se que as modalidades normativas são modalidades não-aléticas. A situação “normal” será a da aleticidade: há uma ligação intrínseca entre os conceitos modais e o conceito de verdade (facticidade). O caso das modalidades normativas constituirá, então, uma excepção, uma pequena anomalia: devido à sua natureza específica, não possuem a mesma ligação com a verdade (facticidade) que (os) outros tipos possuem.

Porém, retirando-se a implicação da verdade a partir da necessidade, estamos a retirar o que faz da normatividade necessidade. Se considerarmos que as nossas intuições modais pedem por uma relação de acessibilidade reflexiva e, portanto, pedem por um sistema de Lógica Modal pelo menos tão forte como T , esta consideração tem de valer para todos os tipos de modalidade: ao admitir-se a atipicidade da necessidade normativa, está já a admitir-se o seu carácter de não-necessidade. Como tal, os conceitos normativos já não poderão reduzir-se aos conceitos modais. Esta excepção parece ser, então, no mínimo, injustificada: enquanto solução *ad-hoc*, tem algo de arbitrário.

A segunda via suscetível de ser seguida encontra-se resumida na seguinte citação de *On the Meaning of Ought*, novamente, de Chrisman:

“We distinguish different kinds of modality by restricting the scope of the quantification along one dimension. For example, what’s logically possible is what’s true in at least some logically possible worlds, what’s physically necessary is what’s true in all physically possible worlds, and so on.” (Chrisman, 2012, p. 310)

Os diferentes tipos de modalidade são determinados por restrição do domínio de mundos possíveis considerados. Uma verdade logicamente necessária é uma verdade em todos os mundos logicamente possíveis, uma verdade metafisicamente necessária é uma verdade em todos os mundos metafisicamente possíveis, e assim por diante. Da mesma maneira, uma verdade normativamente necessária é uma verdade em todos os mundos normativamente possíveis.

Citando Brian Chellas em *Modal Logic – An Introduction*:

“Thus standard deontic logic is determined by the following account of the meaning of θ . Relative to each possible world, including our own, there is a nonempty class of possible worlds that are deontic alternatives to the given world. A sentence of the form OA is true at a possible world just in case A is true at each of the world's deontic alternatives” (Chellas, 1980, p. 191)

Nesta perspectiva – perspectiva, esta, que se deve, sobretudo, ao trabalho levado a cabo por Hintikka –, considera-se que o problema da violabilidade reside na aplicação irrestrita da semântica dos mundos possíveis. Como tal, só temos de fazer uma restrição do domínio de mundos possíveis considerado: não é que ‘obrigatório’ signifique ‘verdadeiro em todos os mundos possíveis (sem mais)’, significando, sim, ‘verdadeiro em todos os mundos deonticamente perfeitos ou ideais’. Esta é a *semântica dos mundos ideais*.

Assim sendo, a eliminação da conjunção/instanciação universal pode ser operada mesmo com respeito ao mundo a partir do qual a “observação modal” é realizada, contando que este seja um mundo deonticamente perfeito. De maneira semelhante, a introdução da disjunção/generalização existencial pode ser operada mesmo com respeito ao mundo a partir do qual a “observação modal” é realizada, contando que este seja um mundo deonticamente perfeito.

Se o mundo a partir do qual a “observação modal” é realizada for o mundo atual, que não é um mundo ideal, então as regras da eliminação da conjunção/instanciação universal e da disjunção/generalização existencial não são aplicáveis, permitindo-se que haja necessidade sem verdade.

Conseqüentemente, os operadores deônticos, nomeadamente, ‘Ob’ e ‘Pe’, têm de ser interpretados como operadores modais com um âmbito de aplicação mais restrito: não têm totalmente o mesmo significado de ‘□’ e ‘◇’. Portanto, para a semântica dos mundos ideais, as frases que expressam obrigações têm a seguinte forma lógica (surgindo o operador modal de necessidade com uma restrição aos mundos ideais ‘ \square_{mi} ’):

$$\text{‘}\square_{mi} p\text{’}$$

Como tal, a definição de ‘obrigação’ é:

$$\text{‘Ob } p \text{ =}_{\text{def}} \square_{mi} p\text{’}$$

Mas a semântica dos mundos ideais enfrenta, desde logo, um (grave) problema relativo à definição de ‘mundo normativamente possível’. Se verificarmos com atenção, o modo como Chrisman apresenta o critério de distinção entre os vários tipos de modalidade leva-nos a falar em mundos

normativamente *possíveis*, enquanto, a partir de Hintikka, se fala em mundos deontica ou normativamente *perfeitos*³⁶⁷.

A expressão ‘mundo normativamente possível’ é ambígua. Um mundo normativamente possível pode ser um mundo possível no qual existam normas – um mundo possível normativo (“olhado” pela sua natureza normativa) – ou pode ser um mundo possível permitido – um mundo possível no qual nada do que existe é proibido. A semântica dos mundos possíveis para os termos normativos socorre-se dos mundos normativamente possíveis num ou no outro sentido?

Se estiver a falar de mundos possíveis nos quais existam normas, então a necessidade normativa será uma qualificação de (algumas) obrigações e não uma definição de ‘obrigação’: uma proposição normativa é necessariamente verdadeira se e somente se (definição) for verdadeira em todos os mundos possíveis que contêm proposições normativas verdadeiras. Como já se viu no início desta Parte 3, não é neste sentido que se deve falar em ‘necessidade normativa’.

Esta é uma crítica extensível a qualquer tipo de modalidade. Por exemplo: a expressão ‘necessidade causal’ não pode ser definida como ‘o nexos causal que existe em todos os mundos possíveis nos quais há causalidade’. Aqui, o que se está a definir será ‘nexos causal necessário’. Se a necessidade causal constitui um tipo de necessidade, a necessidade não pode qualificar o próprio nexos causal: ‘causalidade’ é que tem de ser definida como ‘necessidade’.

Se a semântica dos mundos ideais se estiver a socorrer do segundo dos sentidos apresentados para ‘mundo normativamente possível’, então está a dar como definido o que pretende definir: para saber o que é uma permissão, recorreremos à semântica dos mundos ideais mas esta, por sua vez, socorre-se do conceito de permissão.

³⁶⁷ Para uma descrição da noção bastante mais pormenorizada da que se seguirá, ver Føllesdal e Hilpinen, R. (1971), parte VI.

Não é, ainda assim, claro que seja neste sentido que se fala em ‘mundos deonticamente ideais’. Poder-se-á estar a falar de mundos deontica ou normativamente perfeitos. Mas a expressão ‘mundo deontica ou normativamente perfeito’ também é ambígua.

Por um lado, a interpretação canónica é a de que se trata de um mundo no qual todas as obrigações existentes são cumpridas³⁶⁸. Porém, estamos, precisamente, a definir ‘obrigação’: algo está mal aqui. Mais uma vez, está a dar-se como definido o que se pretende definir. Esta observação pode generalizada a todas as “modalidades”: por exemplo, a palavra ‘causalidade’ não pode ser definida como ‘o nexos que existe em todos os mundos possíveis nos quais há causalidade’, pois o *definiendum* encontra-se na própria definição, enquanto *definiens*.

Isto leva-nos, desde logo, a considerar que a semântica dos mundos possíveis, qualquer que seja a sua versão (causal, deontica, epistémica, etc.), não apresenta definições (o significado de palavras ou expressões) mas descrições operativas ou funcionais: não constitui, verdadeiramente, uma semântica mas, sim, um modelo que permite operar ou funcionar com certos conceitos. Isto é: na prática, é bastante útil operar ou funcionar com a noção de ‘mundo possível’ mas tal não pode servir, no plano teórico, para definir modalidades.

Para evitar este problema, podemos interpretar a expressão ‘mundo deontica ou normativamente perfeito’ no sentido de ‘mundo bom’, isto é, de ‘mundo no qual tudo o que é bom existe’. Ora, assim, de acordo com a semântica dos mundos bons, se (e só se) p for uma proposição verdadeira em cada um dos mundos bons alternativos ao mundo actual, então será

³⁶⁸ Ser obrigatório em todos os mundos possíveis é diferente de existir em todos os mundos obrigatórios: dizer que uma obrigação existe em todos os mundos normativamente possíveis é diferente de dizer que um estado de coisas existe em todos os mundos normativamente perfeitos. Esta versão é efetivamente diferente da semântica atrás apresentada.

obrigatório p e, se (e só se) p for uma proposição falsa em cada um dos mundos bons alternativos ao mundo actual, então será proibido p . Assim, já se pode inferir a verdade de p num qualquer mundo bom a partir da sua obrigatoriedade – isto é, da necessidade de p restricta aos mundos bons –, tal como se pode inferir a falsidade de p num qualquer mundo bom a partir da sua proibitividade – isto é, da impossibilidade de p restricta aos mundos bons.

O problema de compatibilizar necessidade e violabilidade parece ficar resolvido: por um lado, o estado de coisas obrigatório é necessário, com isto querendo dizer-se que existe em todos os mundos possíveis de um determinado domínio; por outro lado, a obrigação é violável, já que o estado de coisas obrigatório pode não existir no mundo no qual exista a obrigação (como o mundo actual, que não é um mundo bom, ou seja, no qual existe tudo o que é bom)³⁶⁹.

A semântica dos mundos ideais, desta maneira, parece mostrar que o problema da violabilidade é, em verdade, um falso problema. Podemos caracterizar o problema da violabilidade por intermédio do seguinte raciocínio: necessidade implica verdade; a obrigatoriedade é um caso de necessidade; logo, obrigatoriedade implica verdade. Isto é equivalente a: obrigatoriedade não implica verdade; necessidade implica verdade; logo, a obrigatoriedade não é um caso de necessidade. O que se está a mostrar é que, restringindo o domínio considerado, obrigatoriedade implica verdade, pelo que já poderá ser um caso de necessidade.

2.2. Outras semânticas modais

2.2.1. A semântica mitigada

³⁶⁹ Pode dar-se o caso de p não ser verdadeira no mundo actual e ser verdadeira em cada um dos mundos bons alternativos ou ser verdadeira no mundo actual e ser falsa em cada um dos mundos bons alternativos.

Ao invés de remediar o problema da violabilidade, como faz a semântica dos mundos possíveis, ao restringi-los aos mundos ideais, a semântica mitigada previne-o. De acordo com esta, uma obrigação constitui um híbrido de necessidade e de contingência: por um lado, é um ter de ser; por outro lado, é um pode não ser. As frases que expressam obrigações terão, de acordo com esta perspectiva, a seguinte forma lógica (representando ‘C’ o predicado ‘é contingente’):

$$[(N p) \text{ e } (C p)]$$

Pelo que a definição de ‘obrigação’ será:

$$\text{‘Ob } p =_{\text{def}} [(N p) \text{ e } (C p)]\text{’}$$

Esta tese é facilmente desarmável, pois as proposições modais de necessidade e as proposições modais de contingência encontram-se numa relação de contradição: a mesma proposição não pode ser, simultaneamente, uma proposição modal de necessidade e uma proposição modal de contingência. Mesmo interpretando ‘contingência’ como ‘ato com potência do contrário’, não seria possível a mesma proposição ser simultaneamente, uma proposição modal de necessidade e uma proposição modal de contingência, pois, de acordo com esta interpretação dos termos modais, o termo ‘necessidade’ é interpretado como ‘ato sem potência do contrário’.

Uma versão desta tese consistirá em considerar que a necessidade de que se fala é causal e que a contingência consiste na liberdade dos agentes. Deste modo, uma obrigação é uma força causal que encontra limites no livre-arbítrio

daqueles a que se dirige³⁷⁰. Porém, já se distinguiu a necessidade característica da normatividade da causalidade, tal como já se advertiu que a violabilidade das normas não constitui o livre-arbítrio dos agentes. Para além disso, esta tese restringe o domínio normativo à aplicação das normas, quando estas não se restringem a tal.

2.2.2. Semântica modal da frequência

Como já havia referido, de acordo com a semântica da frequência para os termos modais, ‘É necessário p ’ significa ‘Em todos os instantes, p é verdadeira’ (ou ‘ P é sempre verdadeira’), ‘É impossível p ’ significa ‘Em nenhum instante, p é verdadeira’ (ou ‘ P nunca é verdadeira’), ‘É possível p ’ significa ‘Em alguns instantes, p é verdadeira’ (ou ‘ P é verdadeira de vez em quando’) e ‘Não é necessário p ’ significa ‘Em alguns instantes, p não é verdadeira’ (ou ‘ P nem sempre é verdadeira’).

Como é que, de acordo com a semântica da frequência, os conceitos normativos se reduzem aos conceitos modais? Será obrigatório o que for eternamente verdadeiro e será proibido o que nunca for verdadeiro. Por outro lado, não será obrigatório o que for pelo menos uma vez (no tempo) falso e será permitido o que for pelo menos uma vez (no tempo) verdadeiro.

É claro que, se, logo à partida, a própria semântica da frequência para os termos modais não for a adequada, aquela redução fica, também ela, afetada.

³⁷⁰ É neste sentido que, julgo, vai o dualismo modal proposto por Hartmann na sua *Ética*: o que distingue a necessidade ontológica (causalidade) da necessidade axiológica (normatividade) é, precisamente, a ligação directa da primeira e indirecta da segunda à facticidade (esta última carece da mediação de agentes para produzir os seus efeitos, a saber, a realização de valores). É de lembrar que Hartmann defendeu uma semântica modal – embora nesta forma mitigada (e não tendo ido tão longe em mostrar as analogias existentes entre modalidade e normatividade como autores como von Wright.) – ainda antes do seu desenvolvimento associado à teoria das funções de verdade.

2.2.3. Semântica modal do ato e da potência

a) Semântica do ato e semântica da potência

A semântica do ato e da potência para os termos normativos resulta diretamente da semântica do ato e da potência para os termos modais. Ela, contrariamente à semântica dos mundos ideais, constitui uma semântica para os termos normativos que é modal mas não (absolutamente) vero-funcional.

De acordo com a versão para os termos modais, uma proposição necessariamente verdadeira é uma proposição verdadeira em ato para a qual não há potência de falsidade (em geral, a necessidade consiste em ser e não poder não ser). Se houver uma tal potência, ela será contingentemente verdadeira (ser e poder não ser). Já uma proposição impossivelmente verdadeira é uma proposição falsa em ato para a qual não há potência de verdade (não ser e não poder ser). Se houver uma tal potência, ela será (meramente) possivelmente verdadeira (não ser e poder ser).

É de notar que a semântica do ato e da potência é distinta de outras duas semânticas: a semântica do ato e a semântica da potência³⁷¹. De acordo com a semântica do ato, tudo o que acontece, acontece necessariamente (todas as verdades em ato são verdades necessárias). De acordo com a semântica da potência, tudo o que pode acontecer, acontece necessariamente (todas as verdades em potência são verdades necessárias)³⁷².

A semântica do ato tem o seguinte argumento a seu favor: o que se está a tornar numa verdade em ato, já não poderá ser falso. Ora, se não pode ser

³⁷¹ Segundo Don Garrett (1991), Espinosa terá defendido ambas.

³⁷² Em ambos os casos, as modalidades ficam reduzidas a duas: necessidade e impossibilidade. No caso da semântica do ato, porque as verdades ou são atuais ou não são atuais; no caso da semântica da potência, porque as verdades ou são necessárias ou são impossíveis.

falso ao atualizar-se, então é necessário com essa atualização. Por isso se diz que o passado se encontra fechado.

Há logo uma estranheza levantada por este entendimento: e antes de uma verdade ser atualizada, que estatuto modal tem? Pode, neste caso, uma verdade não ser necessária? Pode ser uma verdade contingente? E, a ser assim, muda de estatuto modal com a sua atualização? Pode dar-se o caso de uma proposição, por exemplo, poder ser falsa antes de ser verdadeira em ato e perder essa potência de falsidade quando se torna verdadeira em ato? Não parece ter sentido.

Por outro lado, há que distinguir entre estar fechado de ser necessário. O passado encontra-se fechado no sentido em que todas as proposições que já são verdadeiras em ato não podem tornar-se proposições falsas (em ato). Isto é o mesmo que dizer que uma proposição é verdadeira ou falsa, não podendo ser ambas: enquanto for verdadeira, não será falsa. Mas não têm tais verdades de ser necessárias: poderiam não se ter atualizado, permanecendo no plano da potencialidade.

Esta distinção entre estar fechado e ser necessário reduz-se à conhecida distinção entre necessidade *in sensu composito* e necessidade *in sensu diviso*. Simbolizemos ‘necessidade’ com ‘N’: uma necessidade *in sensu composito* expressa-se por intermédio da fórmula ‘N(... V ...)’, constituindo, portanto, a necessidade de uma disjunção (exclusiva); uma necessidade *in sensu diviso* expressa-se por intermédio da fórmula ‘(N... V N...)’, sendo antes uma disjunção (exclusiva) de necessidades.

Ora, uma coisa é a necessidade do princípio não-contradição – segundo o qual, necessariamente, uma proposição ou é verdadeira ou é falsa –, que é necessidade *in sensu composito*, e outra coisa é a necessidade relativa à verdade dessa proposição “interna”, que é necessidade *in sensu diviso*. Quando se diz que o passado está fechado, não podendo ser outra coisa, está a falar-se na necessidade do princípio da não-contradição: necessariamente, uma

proposição ou é verdadeira ou é falsa; como tal, necessariamente, sendo verdadeira, não é falsa. Mas isto não significa nem implica que uma tal proposição, sendo verdadeira, é necessariamente verdadeira.

Esta é, creio, também a posição adotada por Aristóteles em *Da Interpretação* para resolver o chamado ‘problema dos futuros contingentes’. Como diz na parte 9:

“A sea-fight must either take place tomorrow or not, but it is not necessary that it should take place tomorrow, neither is it necessary that it should not take place, yet it is necessary that it either should or should not take place tomorrow.” (Arist., Int. 1. 9, trans. Edghill, p. 11)

O problema dos futuros contingentes, numa primeira abordagem, surge de uma argumentação semelhante à que é feita a favor da necessidade do passado: o que se tornará numa verdade em ato, já não poderá ser falso; ora, se não poderá ser falso com essa atualização, então tornar-se-á necessariamente verdade. Como se vê, em ambos os casos – necessidade do passado e necessidade do futuro –, é a semântica do ato a que está a ser a adotada.

Como alerta Aristóteles, é necessariamente verdade que uma verdade, ao atualizar-se, não será uma falsidade mas uma tal verdade “interna” pode não ser uma verdade necessária. Há que não confundir a necessidade *in sensu composito* do princípio da não-contradição com a necessidade *in sensu diviso* da verdade “interna”.

É interessante reparar no outro modo pelo qual Aristóteles denuncia a falácia presente num tal argumento. No final da parte 9, diz o seguinte: “for in the case of that which exists potentially, but not actually, the rule which applies to that which exists actually does not hold good.” (*idem*, p. 12). De acordo com a minha interpretação desta passagem, Aristóteles está a acusar os defensores da necessidade do futuro – generalizável a toda a semântica do ato

– de tomarem como válido (sem que o seja) um princípio da não-contradição para as potências, de acordo com o qual uma proposição ou é potencialmente verdadeira ou é potencialmente falsa (não as duas). Daqui resultaria que uma proposição ou é necessariamente verdadeira (só tem a potência de verdade; conseqüentemente, é uma verdade em ato) ou é impossivelmente verdadeira (só tem a potência de falsidade; conseqüentemente, não é uma verdade em ato).

Esta objeção até se aplica com maior pertinência à semântica da potência. O princípio de acordo com o qual uma proposição ou é verdadeira ou é falsa só é válido se em questão estiverem a verdade e a falsidade em ato; se em questão estiverem a verdade e a falsidade em potência, então esse princípio já não é válido. Como tal, a mesma proposição pode ser potencialmente verdadeira e potencialmente falsa. Assim sendo, há proposições que, mesmo sendo verdadeiras em ato, podiam ser falsas (verdades atuais não-necessárias) e há proposições que, mesmo não sendo verdadeiras em ato, podiam ser verdadeiras (verdades não-atuais possíveis)³⁷³.

Mas o problema dos futuros contingentes pode ir mais longe. Aceitemos que a necessidade constante em ‘o que se tornará numa verdade em ato, já não poderá ser falso’ é a do princípio da não-contradição e não da própria proposição. Então e se, no presente, a proposição em questão já for verdadeira? Neste caso, o seu “valor de verdade” já se encontra fixado, pelo

³⁷³ A semântica da potência, creio, parte do princípio de que a potência de verdade é suficiente para o ato de verdade. Daí a associação da necessidade à potência. Isso só será assim se as proposições só tiverem potência de verdade ou potência de falsidade (se existir uma disjunção exclusiva logo ao nível das potências).

Porém, se for assim, então a semântica da potência está a pressupor a semântica do ato e da potência: uma verdade necessária é-o porque à sua potência corresponde a atualidade, sem hipótese do contrário; e só por isso uma verdade em potência é uma verdade necessária. Por isso, quando muito, poderemos estar perante um critério de necessidade (se é potencial, então, infere-se, é necessário), não perante uma definição de ‘necessidade’.

que é esse o “valor de verdade” que terá no futuro. Dir-se-á que a sua verdade se encontra pré-determinada e, conseqüentemente, não pode haver falsidade. Porém, mantém-se a observação: o futuro até já se pode encontrar fechado no presente sem que seja necessário.

Problema diferente é o de saber se proposições acerca de acontecimentos futuros podem ser verdadeiras ou falsas (princípio da bivalência: o ‘ou’ é inclusivo) já no presente. Aqui, há duas hipóteses (se se quiser evitar admitir uma alternativa a ser verdadeiro e a ser falso, como faz Łukasiewicz em *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic* e *Philosophical Remarks on Many-Valued Systems of Propositional Logic*, desenvolvendo uma lógica com mais do que dois valores de verdade): ou se considera que sim e adere-se ao eternalismo, tese de acordo com a qual o presente não tem privilégio sobre passado e/ou futuro (relatividade do tempo); ou se considera que não e se restringe a aplicação do princípio da bivalência (relativamente a proposições acerca de acontecimentos futuros) ao futuro (pois, por definição, só no futuro tais proposições serão verdadeiras ou falsas³⁷⁴).

³⁷⁴ É verdade, agora, que irá ter um “valor de verdade”; não é verdade, agora, que irá acontecer. Esta diferença nem sempre é tida em conta quando, desde logo, a literatura coloca o problema dos futuros contingentes.

Aristóteles argumenta que é evidente que temos controlo causal sobre o futuro, o que impede que ele esteja pré-determinado:

“Yet this view leads to an impossible conclusion; for we see that both deliberation and action are causative with regard to the future, and that, to speak more generally, in those things which are not continuously actual there is potentiality in either direction” (*idem*, pp. 10-11)

Noutra passagem, é difícil perceber se Aristóteles está somente a negar a passagem da necessidade *in sensu composito* para a necessidade *in sensu diviso* ou se também está a negar a existência de acontecimentos futuros contingentes pré-determinados:

É de notar que estou a adotar um entendimento metafísico de ‘proposição’ e de ‘verdade’, de acordo com o que ficou dito no Capítulo 2 (Parte 1, Secção 1). Adotando um entendimento epistémico, teremos uma situação na qual a proposição/o juízo é emitida/o no presente e o facto objetivo ocorre no futuro. Aqui, poder-se-á defender que as proposições acerca de acontecimentos futuros podem ser verdadeiras ou falsas já no presente sem recurso ao eternalismo. É o que faz John MacFarlane *Future Contingents and Relative Truth* (2003): há como que uma retroatividade da verdade ao momento no qual a afirmação é feita. Aristóteles, na seguinte passagem, parece corroborar um tal entendimento:

“Further, it makes no difference whether people have or have not actually made the contradictory statements. For it is manifest that the circumstances are not influenced by the fact of an affirmation or denial on the part of anyone. For events will not take place or fail to take place because it was stated that they would or would not take place, nor is this any more the case if the prediction dates back ten thousand years or any other space of time. Wherefore, if through all time the nature of things was so constituted that a prediction about an event was true, then through all time it was necessary that that should find fulfillment; and with regard to all events, circumstances have always been such that their occurrence is a matter of necessity. For that of which someone has said truly that it will be, cannot fail to take place; and of that which takes place, it was always true to say that it would be” (*idem*, p. 10)

A semântica do ato, quando adotada como uma semântica para os termos normativos, resulta, na prática, numa semântica idêntica à semântica verofuncional fornecida pela teoria da eficácia normativa. Esta última, é certo,

“Everything must either be or not be, whether in the present or in the future, but it is not always possible to distinguish and state determinately which of these alternatives must necessarily come about” (*idem*, p. 11)

dispensa a mediação de conceitos modais: fora isso, em ambas, ‘ser obrigatório p ’ significa ‘ser verdade que p ’. Ora, por, precisamente, recorrer a conceitos modais, parece que a semântica do ato tem a vantagem de resistir à objeção de ausência de necessidade (dada a “perda” de obrigatoriedade na própria definição). Porém, se, como tudo indica, a definição que dá de necessidade não é suficiente para dar conta do que seja mesmo a necessidade, então essa objeção renasce: se a necessidade não se reduz à atualidade e como a obrigatoriedade é necessidade, então a obrigatoriedade não se reduz à atualidade – a esta falta a necessidade.

De acordo com este entendimento, não tem sentido falar em desobrigações nem em permissões, pois um estado de coisas ou é verdadeiro em ato e, como tal, obrigatório, ou é falso e ato e, como tal, proibido. Este é outro problema que esta semântica enfrenta: tem todo o sentido falar em desobrigações e em permissões.

De acordo com uma semântica da potência para os termos normativos, é obrigatório o que for potencialmente verdadeiro e é proibido o que for potencialmente falso. Se se conceder (já contra o espírito da própria tese) que uma proposição pode ser tanto potencialmente verdadeira como potencialmente falsa, haverá algo para além de obrigações e proibições, o que constitui uma vantagem face à semântica do ato.

b) Semântica do ato e da potência

Como disse, de acordo com a versão para os termos modais da semântica do ato e da potência, uma proposição necessariamente verdadeira é uma proposição verdadeira em ato para a qual não há potência de falsidade, sob pena de ser contingentemente verdadeira, e uma proposição impossivelmente verdadeira é uma proposição falsa em ato para a qual não há potência de verdade, sob pena de ser (meramente) possivelmente verdadeira. Da

interpretação que faço do texto de Aristóteles, creio ser esta a posição por ele assumida em *Da Interpretação*.

Assim, de acordo com a versão para os termos normativos, p expressa um estado de coisas obrigatório se e só se (definição) p for uma proposição verdadeira em ato sem potência de falsidade e expressa um estado de coisas proibido se e só se (definição) p for uma proposição falsa em ato sem potência de verdade. E p expressa um estado de coisas que não é obrigatório se e só se (definição) p for uma proposição verdadeira em ato com potência de falsidade e expressa um estado de coisas permitido se e só se (definição) p for uma proposição falsa em ato com potência de verdade.

Também a semântica do ato e da potência para os termos normativos partilha do problema da violabilidade: se for obrigatório p , então p é uma proposição verdadeira, já que é verdadeira em ato sem potência de falsidade. No significado de ‘obrigatório’ está a referência à verdade. Tal como a semântica dos mundos possíveis, pode ser adaptada de maneira a “contornar” esse problema: ‘É obrigatório p ’ implica ‘ p é verdadeira em ato’ se todos os estados de coisas obrigatórios forem atuais.

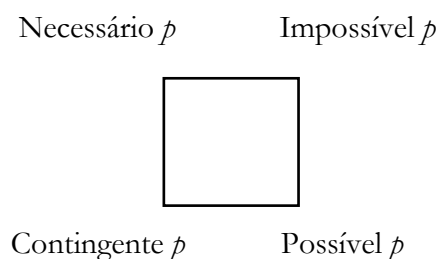
Esta cláusula é semelhante à restrição de domínio operada pela semântica dos mundos ideais. Como tal, será de esperar que também seja problemática. No caso, dizer que todos os estados de coisas obrigatórios são atuais é exatamente o mesmo que dizer que p é verdadeira em ato por expressar um estado de coisas obrigatório. Por isso, há que reformular a cláusula e falar em ‘estados de coisas bons’: ‘É obrigatório p ’ implica ‘ p é verdade em ato’ se toda a bondade potencial for também atual.

A semântica do ato e da potência pode, inclusivamente, socorrer-se do aparato conceptual dos mundos possíveis sem estar comprometida com a semântica dos mundos possíveis: poder-se-á adaptar o espírito da semântica do ato e da potência usando os conceitos de semântica dos mundos possíveis.

Como resultado, teremos que uma proposição necessariamente verdadeira é uma proposição verdadeira no mundo atual e em todos os restantes mundos possíveis (se for falsa num destes últimos, será contingentemente verdadeira) e uma proposição impossivelmente verdadeira é uma proposição falsa no mundo atual e em todos os restantes mundos possíveis (se for verdadeira num destes últimos, será meramente possivelmente verdadeira).

Consequentemente, de acordo com a versão para os termos normativos, p expressa um estado de coisas obrigatório se e só se (definição) p for uma proposição verdadeira no mundo actual e e em todos os restantes mundos possíveis (se for falsa num destes últimos, expressará um estado de coisas não-obrigatório) e expressa um estado de coisas proibido se e só se (definição) for uma proposição falsa no mundo atual e em todos os restantes mundos possíveis (se for verdadeira num destes últimos, expressará um estado de coisas permitido). A cláusula atrás aposta terá uma nova formulação: ‘É obrigatório p ’ implica ‘ p é verdade no mundo atual’ se o mundo atual for um mundo ideal.

A semântica do ato e da potência, entre outras, tem a virtude de permitir que contingência e mera possibilidade tenham o seu espaço entre as quatro modalidades de raiz. O quadrado da oposição modal que resulta de tal observação é o seguinte:



A distribuição das modalidades por esse quadrado opera de acordo com o seguinte critério: no “lado esquerdo” do quadrado, temos as modalidades que implicam verdade em ato; no “lado direito”, as que implicam falsidade em ato;

na “parte de cima” do quadrado, temos as modalidades que só admitem potência de verdade ou potência de falsidade (“disjunção exclusiva” de potências); na “parte de baixo”, temos as modalidades que admitem tanto potência de verdade como potência de falsidade (“conjunção” de potências).

Este quadrado da oposição modal tem falhas: as relações semânticas existentes entre os termos modais não correspondem tal e qual às existentes entre os termos quantificacionais (enfim, às existentes em todos os quadrados da oposição). Por exemplo, uma proposição não pode ser contingentemente verdadeira e, também, (meramente) possivelmente verdadeira, pois, desde logo, não pode ser verdadeira e falsa (em ato) simultaneamente, embora, no quadrado da oposição quantificacional, a mesma proposição possa ser particular afirmativa e, também, particular negativa. Por outro lado, necessidade e contingência, tal como impossibilidade e possibilidade, são tidas por contraditórias, surgindo, no quadrado da semântica do ato e da potência, surgem em relações de subalternidade.

Isto significa que há um desfazamento entre o quadrado da oposição da semântica do ato e da potência e o quadrado da oposição deôntico, o que revela a inaptidão de uma tal semântica para dar conta do significado dos termos normativos. Por um lado, não deixa que haja desobrigação em simultâneo com permissão – o facultativo –, quando o quadrado da oposição deôntico isso possibilita. Por outro lado, obrigação e desobrigação, tal como proibição e permissão, encontram-se em relações de contrariedade, não em relações de subalternidade, como resultaria da semântica modal do ato e da potência.

Poder-se-á alterar esse quadrado:

Necessário p Impossível p



Porém, agora, é falso que ser necessário implique ser pelo menos meramente possível (pois, aqui, há falsidade em ato) e que ser impossível implique pelo menos ser contingente (pois, aqui, há verdade em ato). Só se nos restringirmos a referir potências (isto é, sem ter em conta o ato de verdade ou falsidade) é que um tal quadrado da oposição fará sentido: se *só* há potência de verdade, então há pelo menos potência de verdade e, se *só* há potência de falsidade, então há pelo menos potência de falsidade. Mas esta não é a semântica do ato e da potência para os termos modais.

Mas vejamos, de uma maneira geral, as objecções que penso que podem ser levantadas contra a semântica modal.

Capítulo 10

Objecções à semântica modal

1. Objecções à semântica dos mundos ideais

1.1. Os paradoxos da lógica deôntica

1.1.1. Os paradoxos de Ross

a) O primeiro paradoxo de Ross

Não obstante a restrição operada pela semântica dos mundos possíveis para os termos normativos, convertendo-se numa semântica dos mundos ideais, continua a não “bater certo” reduzir os conceitos normativos a conceitos modais: a observação de certas anomalias tem acompanhado o desenvolvimento contemporâneo da lógica deôntica caracterizada como uma extensão da lógica modal. Ao conjunto dessas anomalias deu-se a designação

genérica de ‘paradoxos da lógica deôntica’. Outras designações podem ser atribuídas: McNamara (2014), por exemplo, socorre-se da expressão ‘challenges to standart deontic logic’ e utiliza frequentemente o termo ‘*puzzle*’.

O surgimento de tais paradoxos é originado, regra geral, pelo processo seguinte: seleciona-se um determinado teorema da lógica modal; aplica-se o mesmo ao domínio normativo; o teorema resultante é incompatível com as nossas intuições acerca do “comportamento” das normas. Tem de haver verdade tanto nesses (agora) teoremas da lógica deôntica como nas nossas intuições normativas mas, simultaneamente, são incompatíveis: e isto é paradoxal. Em muitos casos, também é paradoxal, por si mesmo, o próprio teorema de lógica deôntica a que se chega.

Nas palavras de Schotch e Jennings em *Non-Kripkean Deontic Logic*:

“Deontic logic, from its birth, has served as a rich source of paradoxes. By this we mean that it has yielded results in the form of theorems and valid inferences which run counter to our intuitions about the intended interpretation of ‘ought’” (Schotch, Jennings, 1981, p. 151)

Assim, na aplicação de certos teoremas da lógica modal, onde se esperaria que obrigação e proibição se “comportassem” como necessidade e impossibilidade, não o fazem. Surgem paradoxos: por um lado, trata-se obrigação e proibição como conceitos modais (este é o lado da aplicação dos teoremas) e, por outro lado, verifica-se que a natureza da normatividade é avessa a essa aplicação (este é o lado das nossas intuições acerca do “comportamento” das normas).

O diagnóstico, defendo, é incorrecto: não estamos perante paradoxos mas, sim, falácias. Mais especificamente, estamos perante exemplificações da falácia da ambiguidade. Isto é: o termo ‘obrigação’ pode ser definido como ‘necessidade normativa’ mas esta não deve ser interpretada em sentido modal mas, sim, em sentido condicional (‘ser obrigatório’ é ‘ser condição necessária

de algo’). Adiante, desenvolverei esta posição. Para já, apenas pretendo assinalar que a incompatibilidade referida atrás não é anómala: o confronto com as nossas intuições revela que algo está mal com a aplicação de teoremas da lógica modal ao domínio normativo.

Se admitirmos que há um equívoco na redução modal assinalada, os paradoxos desaparecem: se não há expectativa de que obrigação e proibição se “comportem” como necessidade e impossibilidade, não há conflito algum com intuições normativas. A perspectiva muda: o normal será, precisamente, que os teoremas da lógica modal não se apliquem no domínio normativo.

Mas vejamos alguns dos “paradoxos da lógica deôntica” mais paradigmáticos. Começemos pelo chamado ‘paradoxo de Ross’.

Constitui um teorema da lógica deôntica que, se é obrigatório p , então é obrigatório p ou q : isto é, ‘ $\text{Ob } p \rightarrow \text{Ob}(p \vee q)$ ’. Ross (1941, p. 41; 1968, p. 149) dá um exemplo que se tornou famoso: se é obrigatório enviar uma carta, então é obrigatório enviá-la ou queimá-la³⁷⁵.

O ponto de partida, presente no antecedente da condicional, é o de que, no cômputo geral das nossas obrigações, só as cumprimos na totalidade se fizermos p . Porém, o conseqüente “diz-nos” que, afinal, cumprimos a totalidade das nossas obrigações mesmo não fazendo p .

Mas isto é contra-intuitivo. Como é que a obrigação de p implica a obrigação de p ou q indiferentemente? Como é que implica a desobrigação de p caso façamos q ? De acordo com as nossas intuições normativas, da obrigação de existir um determinado estado de coisas não se pode inferir que, afinal, esse estado de coisas pode não existir, contando que exista outro. Mas analisemos com algum pormenor o paradoxo de Ross.

A introdução da disjunção (inclusiva) constitui uma das regras da Lógica Proposicional clássica: se p é verdadeira, então podemos sempre acrescentar

³⁷⁵ Em rigor, este não é o exemplo avançado por Ross, pois que este fala em “imperativos” (comandos, ordens) e em validade e não em proposições normativas e em verdade.

uma disjunção com q , pois a verdade da disjunção está assegurada pela verdade de p (q pode ser falsa). Portanto, atendendo ao significado de ‘V’ (pelo menos um dos disjuntos é verdadeiro), basta que a premissa, que se supõe verdadeira, seja um dos disjuntos da disjunção introduzida para que esta seja, também, verdadeira.

E se, em vez de ‘ p ’, tivermos ‘ $\Box p$ ’? Se p for necessariamente verdadeira, que disjunção podemos acrescentar? Bem, desde logo, de $\Box p$ infere-se $\Box p \vee \Box q$. Como é só com base no significado de ‘V’ que a inferência se dá, pode introduzir-se uma disjunção com qualquer “tipo” de proposição. Assim também com obrigações: de $\text{Ob } p$ infere-se $\text{Ob } p \vee \text{Ob } q$. Isto é: de ser obrigatório enviar uma carta, por exemplo, infere-se que é obrigatório enviar essa carta ou que é obrigatório queimá-la. Aqui, não há problema: p continua a ser obrigatório; não há a faculdade de optar entre p e q .

Mas podemos ir mais longe: de $\Box p$, infere-se $\Box(p \vee q)$. Para a disjunção ser necessariamente verdadeira, basta que um dos disjuntos o seja (já o converso não é válido). Portanto, de uma proposição necessariamente verdadeira infere-se tanto a necessidade dos disjuntos como a necessidade da disjunção.

Substituamos ‘ $\Box p$ ’ por ‘ p é verdadeira em todos os mundos possíveis’ e ‘ $\Box(p \vee q)$ ’ por ‘a disjunção entre p e q é verdadeira em todos os mundos possíveis’. A inferência fica clarificada. Em cada um dos mundos possíveis, se p for verdadeira, então pode ser (mentalmente) introduzida a sua disjunção com q : no mundo possível M_1 , se p for verdadeira, pode ser (mentalmente) introduzida a disjunção com q ; no mundo possível M_2 , se p for verdadeira, pode ser (mentalmente) introduzida a disjunção com q ; no mundo possível M_n , se p for verdadeira, pode ser (mentalmente) introduzida a disjunção com q .

Dizendo o mesmo por outras palavras: o “movimento” de ‘ $p \rightarrow (p \vee q)$ ’ para ‘ $\Box p \rightarrow \Box(p \vee q)$ ’ resulta da combinação da chamada ‘regra da necessitação’, que permite tratar como verdade necessária qualquer regra lógica (até a própria regra da necessitação) – permite que, de ‘ $p \rightarrow (p \vee q)$ ’, se passe a ‘ $\Box[p$

$\rightarrow (p \vee q)]'$ –, com o axioma da distribuição, que distribui o operador modal por entre antecedente e conseqüente – permite que, de ' $\Box[p \rightarrow (p \vee q)]'$ ', se passe a ' $\Box p \rightarrow \Box(p \vee q)$ '. As regras em questão, quando aplicadas à introdução da disjunção (inclusiva), são, então, as seguintes:

Regra da necessitação: se $\vdash [p \rightarrow (p \vee q)]$, então $\vdash \Box[p \rightarrow (p \vee q)]$

Axioma da distribuição: se $\vdash \Box[p \rightarrow (p \vee q)]$, então $\vdash [\Box p \rightarrow \Box(p \vee q)]$

Regra derivada: se $\vdash [p \rightarrow (p \vee q)]$, então $\vdash [\Box p \rightarrow \Box(p \vee q)]$

O mesmo pode ser dito relativamente a uma proposição acerca de uma obrigação? Se for obrigatório p , pode introduzir-se a obrigação de uma disjunção na qual p seja um dos disjuntos? Se a lógica deôntica constitui uma extensão da lógica modal, de $\text{Ob } p$ deveria inferir-se $\text{Ob}(p \vee q)$. Por que razão isso é contra-intuitivo? A resposta só pode ser uma: porque o significado de 'obrigação' não permite a inferência, contrariamente ao que acontece com o seu homólogo modal. E, assim sendo, temos um sinal de que há uma discrepância entre o significado dos termos modais e o significado dos termos normativos.

Primeiro, não se pode substituir 'Ob p ' por ' p é verdadeira em todos os mundos possíveis': mesmo sendo verdade (no mundo actual) que é obrigatório p , p pode ser falsa (no mundo actual ou num qualquer mundo alternativo). E, portanto, de $\text{Ob } p$ não se infere $\Box(p \vee q)$, quando de $\Box p$ se infere $\Box(p \vee q)$: como não se pode dizer que p é verdadeira em todos os mundos possíveis, não se pode acrescentar a disjunção com q em todos os mundos possíveis.

Segundo, 'Ob($p \vee q$)' também não é substituível por 'a disjunção entre p e q é verdadeira em todos os mundos possíveis': mesmo sendo verdade (no mundo actual) que é obrigatório p ou q , esta disjunção pode ser falsa (no mundo actual ou num qualquer mundo alternativo). Assim, fica bloqueada

qualquer hipótese de relacionar $\text{Ob } p$ e $\text{Ob}(p \vee q)$ com base no valor de verdade de p .

Pode dizer-se o mesmo por outras palavras. Tanto a regra da necessitação como o axioma da distribuição, ambos importados de sistemas de lógica modal, não podem valer num sistema de lógica deôntica: i) ' $p \rightarrow (p \vee q)$ ' não é substituível por ' $\text{Ob}[p \rightarrow (p \vee q)]$ ', embora o seja por ' $\Box[p \rightarrow (p \vee q)]$ ', simplesmente porque o significado de 'obrigação' não permite essa substituição; ii) de $\text{Ob}[p \rightarrow (p \vee q)]$ não se pode inferir $\text{Op} \rightarrow \text{O}(p \vee q)$, embora de $\Box[p \rightarrow (p \vee q)]$ se possa inferir $\Box p \rightarrow \Box(p \vee q)$, pela mesma razão de índole semântica³⁷⁶.

Muito bem. Mas isso é assumir, mal, dir-se-á, que a semântica modal para os termos normativos a ter em consideração é a semântica dos mundos possíveis e não a semântica dos mundos ideais. Porventura, não haverá paradoxo de Ross se efetuarmos a restrição determinada pela semântica dos mundos ideais.

Vejamos: se substituirmos ' $\text{Ob } p$ ' por ' p é verdadeira em todos os mundos ideais' e ' $\text{Ob}(p \vee q)$ ' por ' a disjunção entre p e q é verdadeira em todos os mundos ideais', já pode haver inferência? O que acontece é o seguinte: embora de p ser verdadeira em todos os mundos ideais se possa inferir que a disjunção entre p e q é verdadeira em todos os mundos ideais, continua a não ser possível inferir $\text{Ob}(p \vee q)$ de $\text{Ob } p$. A discrepância não desapareceu com a restrição à interpretação modal de ' Ob '.

Esta observação é crucial: seguindo a semântica dos mundos ideais, as normas são invioláveis em cada mundo ideal. Imaginemos que o mundo atual é um mundo ideal: então, de acordo com uma tal semântica para os termos normativos, a verdade de ' $\text{é obrigatório } p$ ' implica, dado o significado de ' obrigatório ', a verdade de ' p '. O problema da violabilidade *mantém-se*.

³⁷⁶ Juntando regra da necessitação e axioma da distribuição, obtemos uma das regras derivadas do sistema *standart* de lógica deôntica (a regra basilar), que permite que, de $\vdash(p \rightarrow q)$, se infira $\vdash(\text{Op} \rightarrow \text{Oq})$. É isto que está a falhar.

Portanto, só aparentemente consegue a semântica dos mundos ideais compatibilizar necessidade e violabilidade.

Já se se negar a redução operada pela semântica modal, então não se tem de aceitar o teorema em questão da lógica modal – $\Box p \rightarrow \Box(p \vee q)$ – como um teorema da lógica deôntica – $\text{Ob } p \rightarrow \text{Ob}(p \vee q)$ –, tendo como corolário o desaparecimento do paradoxo de Ross.

Nas palavras de Matthew Chrisman em *On the Meaning of Ought*:

“Nonetheless, I think we should recognize that the possible worlds framework for explaining the semantics of ‘ought’ *qua* modal operator is open to a difficult objection. One of the main moving part of its machinery is the idea of a proposition’s being true in a possible world. This is what we get from using the standard semantic model for alethic modal logic as the basis of a Kratzerian semantics for natural language modals, which we have here extended to cover ‘ought’. However, in some ways, this machinery seems to be too coarse-grained, since inclusion in a possible world is usually thought to be closed under logical entailment while many uses of ‘ought’ clearly are not.

Ross’s paradox highlight’s this well. Although every possible world where you mail the letter is a possible world where you mail the letter or burn it, that doesn’t mean that the sentence “You ought to mail the letter” entails the sentence “You ought to mail the letter or burn it,” as the possible worlds semantics seems to imply. Why not? Because being obligated to (or having a reason to) mail the letter is different from being obligated to (or having a reason to) mail the letter or burn it (...)” (Chrisman, 2012, p. 321)

b) O segundo paradoxo de Ross

Constitui, igualmente, um teorema da lógica deôntica (“decalcada” da lógica modal) que, se é obrigatório p e q , então é obrigatório p : $\text{Ob } (p \wedge q) \rightarrow \text{Ob } p$. Ross (1941, p. 43), mais uma vez, avança com o exemplo da carta: se é

obrigatório enviar uma carta e queimá-la, então é obrigatório enviar essa carta (tal como é obrigatório queimá-la). Este é o segundo paradoxo de Ross.

Novamente, isto é contra-intuitivo: a conjunção de duas verdades pode ser obrigatória sem que cada uma dessas verdades o seja isoladamente. Porém, inferir a obrigação de enviar a carta (ou a obrigação de queimá-la) a partir da obrigação conjunta de enviar a carta e queimá-la é mesmo o expectável caso a lógica deôntica constitua uma extensão da lógica modal. O que pode estar a correr mal, mais uma vez?

Aqui, está em questão outra das regras da Lógica Proposicional clássica, a eliminação da conjunção: se é verdade que $p \wedge q$, então é verdade que p . Basicamente, como já fora dito anteriormente, a regra decorre da definição de ‘ \wedge ’: este símbolo indica que duas proposições são ambas verdadeiras, o que só acontece se cada uma delas for isoladamente verdadeira.

Por isso, atendendo ao significado de ‘ \wedge ’, é incontestável que tanto será verdade que $(\Box p \wedge \Box q) \rightarrow \Box p$ como será verdade que $(\text{Ob } p \wedge \text{Ob } q) \rightarrow \text{Ob } p$. Relativamente a este último caso, não há problema: por exemplo, pode inferir-se a obrigação de enviar uma carta a partir da conjunção da obrigação de enviar uma carta com a obrigação de a queimar.

E quanto a $\Box(p \wedge q) \rightarrow \Box p$? Este teorema da lógica modal também se afigura intocável: se é necessariamente verdade que p e q , então qualquer uma dessas proposições é necessariamente verdadeira – pois só assim pode a conjunção ser necessariamente verdadeira. Aliás, ‘ $\Box(p \wedge q)$ ’ e ‘ $\Box p \wedge \Box q$ ’ têm o mesmo significado.

Traduzamos ‘ $\Box(p \wedge q)$ ’ por ‘ $p \wedge q$ é verdadeira em todos os mundos possíveis’ e ‘ $\Box p$ ’ por ‘ p é verdadeira em todos os mundos possíveis’. O que acontece é o seguinte: em cada um dos mundos possíveis nos quais a conjunção de p com q é verdadeira, pode a mesma ser (mentalmente) eliminada e restar só a verdade de p : no mundo possível M_1 , no qual a conjunção de p com q é verdadeira, a mesma pode ser (mentalmente)

eliminada, restando só a verdade de p ; no mundo possível M_2 , no qual a conjunção de p com q é verdadeira, a mesma pode ser (mentalmente) eliminada a conjunção, restando só a verdade de p ; no mundo possível M_n , no qual a conjunção de p com q é verdadeira, a mesma pode ser eliminada, restando só a verdade de p .

Isto é: a regra da necessitação permite que a regra do cálculo proposicional clássico ' $(p \wedge q) \rightarrow p$ ' se torne na regra da Lógica Modal ' $\Box[(p \wedge q) \rightarrow p]$ ' e o axioma da distribuição permite que esta última se torne no teorema ' $(\Box p \wedge \Box q) \rightarrow \Box p$ '. As regras em questão, quando aplicadas à eliminação da conjunção, são, então, as seguintes:

Regra da necessitação: se $\vdash [(p \wedge q) \rightarrow p]$, então $\vdash \Box[(p \wedge q) \rightarrow p]$

Axioma da distribuição: se $\vdash \Box[(p \wedge q) \rightarrow p]$, então $\vdash [\Box p \rightarrow \Box(p \vee q)]$

Regra derivada: se $\vdash [(p \wedge q) \rightarrow p]$, então $\vdash [(\Box p \wedge \Box q) \rightarrow \Box p]$

O mesmo pode ser dito quanto a obrigações? Seguindo as nossas intuições normativas, não: primeiro, relativamente ao antecedente da condicional $\text{Ob}(p \wedge q) \rightarrow \text{Ob } p$, pode ser verdade (no mundo actual) que é obrigatório $p \wedge q$ e esta conjunção ser falsa nalgum mundo possível (no mundo actual ou num qualquer mundo alternativo), fazendo, desde logo, com que $\text{Ob}(p \wedge q)$ não seja o mesmo que $\Box(p \wedge q)$ e que $\Box p$ não seja implicada por aquele antecedente. Segundo, $\text{Ob } p$ não é o mesmo que $\Box p$: como já se disse, mesmo sendo verdade (no mundo actual) que é obrigatório p , p pode ser falsa (no mundo actual ou num qualquer mundo alternativo). Não há como ligar (com garantia) a verdade de p num caso com a verdade de p no outro: não há como relacionar $\text{Ob}(p \wedge q)$ e $\text{Ob } p$ com base na verdade de p .

É a diferença de significado de 'Ob (obrigação)' face ao de ' \Box (necessidade)' que gera estes resultados. Dada essa diferença, também aqui, tanto a regra da necessitação como o axioma da distribuição não podem valer num sistema de

lógica deôntica³⁷⁷. E é por isso que, embora ‘ $\Box(p \wedge q)$ ’ e ‘ $\Box p \wedge \Box q$ ’ tenham o mesmo significado, já ‘ $O(p \wedge q)$ ’ e ‘ $Op \wedge Oq$ ’ não têm o mesmo significado: uma obrigação conjunta (ser obrigatório a conjunção de duas verdades) não é uma conjunção de obrigações (cada verdade ser obrigatória isoladamente).

E se traduzirmos ‘ $Ob(p \wedge q)$ ’ por ‘a conjunção entre p e q é verdadeira em todos os mundos ideais’ e ‘ $Ob p$ ’ por ‘ p é verdadeira em todos os mundos ideais’? Mais uma vez, embora de a conjunção entre p e q ser verdadeira em todos os mundos ideais se possa inferir que p é verdadeira em todos os mundos ideais, continua a não ser possível inferir $Ob p$ de $Ob(p \wedge q)$. Não há isomorfismo entre Lógica Clássica/Lógica Modal e Lógica Deôntica.

Esta “rebeldia” no “comportamento” das obrigações revela que o significado de ‘obrigação’ é diferente do de ‘necessidade’; nomeadamente, se a teoria das funções de verdade dá correctamente conta do significado do último termo, não o dá do do primeiro. Ora, basta rejeitar a redução operada pela semântica modal para os termos normativos para que o segundo paradoxo de Ross desapareça (por desaparecer a expectativa de que a obrigação se “comporte” como a necessidade).

O diagnóstico é o mesmo: mesmo adotando a semântica dos mundos ideais, o problema da violabilidade mantém-se. Para uma tal semântica para os termos normativos, a verdade, num mundo ideal, de uma proposição acerca de uma obrigação conjunta implica a verdade de um desses conjuntos nesse mundo ideal (porque, desde logo, implica a verdade de qualquer um dos conjuntos em todos os mundos ideais). Porém, as obrigações, inclusivamente as conjuntas, são violáveis. Se é verdade, mesmo num mundo ideal, que uma carta é enviada, tal não se deve ao facto de ser verdade que é obrigatório enviar uma carta e queimá-la.

³⁷⁷ Como observa McNamara (2014), estamos perante elementos do conjunto de *puçulas* em torno da regra geral que permite que, de $\vdash(p \rightarrow q)$, se infira $\vdash(Ob p \rightarrow Ob q)$.

1.1.2. O paradoxo do bom samaritano

Prior (1958) avançou, também, com o seguinte paradoxo (conhecido por ‘paradoxo do bom samaritano’): $\neg Pe p \rightarrow \neg Pe (p \wedge q)$ – se não é permitido (se é proibido) p , então não é permitido (é proibido) a conjunção de p e q . Com uma versão ligeiramente diferente do exemplo que o próprio apresentou: se for proibido atacar uma pessoa, então é proibido atacá-la e socorrê-la, o que é contra-intuitivo, mais uma vez. O exemplo pode ser alterado que a estranheza manter-se-á: como é que, de uma proibição isolada, se salta para uma proibição conjunta? No exemplo apresentado, não há, precisamente, a obrigação de socorrer a pessoa que foi atacada?

Já se viu que a eliminação da conjunção constitui uma das regras da Lógica Proposicional clássica. Também já se viu que, pela regra da necessitação, pode ser aposta a necessidade a uma tal verdade lógica. Façamos, agora, contraposição: de $\Box[(p \wedge q) \rightarrow p]$ segue-se $\Box[\neg p \rightarrow \neg(p \wedge q)]$. Pelo axioma da distribuição, ficamos com $\Box(\neg p) \rightarrow \Box\neg(p \wedge q)$. Como ‘ $\Box\neg$ ’ é interdefinível com ‘ $\neg\Diamond$ ’, obtém-se ‘ $\neg\Diamond p \rightarrow \neg\Diamond(p \wedge q)$ ’.

Este é um teorema de lógica modal, que é (intuitivamente) correcto: se é impossível p ser verdadeira, então é impossível que a conjunção de p e q seja verdadeira – mesmo que q seja necessariamente verdadeira, como p não pode ser verdadeira, não há qualquer hipótese de p e q serem, em conjunto, verdadeiras. Em termos de mundos possíveis: se p é falsa em todos os mundos possíveis, então não há sequer um mundo possível no qual p e q sejam ambas verdadeiras (mesmo que q seja verdadeira em todos os mundos possíveis).

Mas não pode ser um teorema de lógica deôntica. O ponto fundamental é este: de p não ser possível segue-se que p é falso mas de p não ser permitido não se segue que p é falso. Percorrendo todos os mundos acessíveis a partir do actual, podemos ver a verdade de p em alguns deles mesmo não sendo

permitido p . Agora, é o significado de ‘proibição’ não se coaduna com uma computação vero-funcional.

Tal manter-se-á assim mesmo que se restrinja o domínio modal aos mundos ideais: embora seja verdade que, de p ser falsa em todos os mundos ideais, se segue que a conjunção de p e q também é falsa em todos os mundos ideais, continua a ser contra-intuitivo que, de $\neg Pe p$, se siga $\neg Pe (p \wedge q)$. A interpretação restritiva não afasta o paradoxo. Isso só acontece se for rejeitada a pressuposição de raiz, a de que os conceitos normativos se reduzem aos conceitos modais.

Tal como o paradoxo do bom samaritano é construído a partir da eliminação da conjunção (embora, em rigor, o teorema em questão seja equivalente a uma introdução da disjunção), pode ser construído, de modo análogo, um paradoxo a partir da introdução da disjunção (embora o teorema resultante seja equivalente a uma eliminação da conjunção). Usemos as regras da necessitação deôntica e da contraposição no esquema inferencial da introdução da disjunção: obtemos $Ob[\neg(p \vee q) \rightarrow \neg p]$. Pelo axioma da distribuição, obtemos $Ob\neg(p \vee q) \rightarrow Ob\neg p$ e, pela interdefinibilidade entre ‘ $Ob\neg$ ’ e ‘ $\neg Pe$ ’, obtemos $\neg Pe(p \vee q) \rightarrow \neg Pe p$.

Ficamos, assim, com algo como, por exemplo, ser proibido decidir precipitadamente ou decidir pressionado (qualquer uma delas indiferentemente) implica ser proibido decidir precipitadamente (categoricamente). Isto é equivalente a dizer que ser obrigatório (em conjunção) não-decidir precipitadamente e não-decidir pressionado implica ser obrigatório não-decidir precipitadamente, o que não é verdade: decidir sem precipitação é insuficiente para cumprir a primeira das obrigações, enquanto é suficiente para cumprir a segunda. Não se pode simplesmente esquecer a relevância (normativa) de (não-)decidir pressionado.

Se estiverem em questão conceitos modais, não há problema. Usando necessitação e contraposição no esquema inferencial da introdução da

disjunção, obtemos $\Box[\neg(p \vee q) \rightarrow \neg p]$; pelo axioma da distribuição, obtemos $\Box\neg(p \vee q) \rightarrow \Box\neg p$; e, pela interdefinibilidade entre ‘ $\Box\neg$ ’ e ‘ $\neg\Diamond$ ’, obtemos $\neg\Diamond(p \vee q) \rightarrow \neg\Diamond p$. Ou seja: se não é possível que pelo menos uma de duas proposições seja verdadeira, então não é possível que qualquer uma delas seja verdadeira. Isto é intuitivamente correcto.

A discrepância revela, mais uma vez, que os termos normativos não podem ser interpretados modalmente. Mesmo com a restrição aos mundos ideais, a discrepância mantém-se: de $p \vee q$ ser falsa em todos os mundos ideais segue-se que p é falsa em todos os mundos ideais mas de $\neg Pe(p \vee q)$ continua a não seguir-se $\neg Pe p$. De novo, o paradoxo desaparece se for abandonada a semântica modal.

1.1.3. O paradoxo de Chisholm

O último paradoxo que se analisará comunga do problema dos anteriores: a subsunção dos conceitos normativos nos conceitos modais. Mas diverge um pouco na forma. Chisholm (1963) dá um exemplo. Imaginemos que é obrigatório que uma determinada pessoa preste assistência aos seus vizinhos: $Ob p$. E é obrigatório que, se o fizer, então os avise que vai assisti-los: $Ob(p \rightarrow q)$ ³⁷⁸. Se não o fizer, então é obrigatório não os avisar: $\neg p \rightarrow Ob\neg q$. Mas essa pessoa não lhes presta assistência: $\neg p$.

Intuitivamente, este conjunto de quatro proposições é consistente. Desde logo, é consistente com a natureza das obrigações (seguindo as intuições normativas) que a obrigação ‘ $Ob p$ ’ não seja cumprida, isto é, $\neg p$. Por *modus ponens*, de $\neg p \rightarrow Ob\neg q$ e $\neg p$ obtemos $Ob\neg q$. Assim, embora fosse inicialmente obrigatório prestar assistência aos vizinhos, uma vez que essa

³⁷⁸ Estamos perante aquilo que von Wright designa de ‘compromisso’: fazer p compromete-nos a fazer q – não é permitido fazer p sem fazer q .

obrigação não foi cumprida, surge a obrigação derivada de não se avisar que se vai assisti-los.

Mas, se seguirmos os princípios da lógica deôntica *standart*, nomeadamente, o axioma da distribuição, o mesmo conjunto de proposições é inconsistente. Assim, de $\text{Ob}(p \rightarrow q)$ obtém-se $\text{Ob } p \rightarrow \text{Ob } q$ e, por *modus ponens*, dado $\text{Ob } p$, obtém-se $\text{Ob } q$. Ora, já se tinha obtido $\text{Ob } \neg q$. Portanto, $\text{Ob } q$ e $\text{Ob } \neg q$ serão ambas verdadeiras, o que não é possível. Se, seguindo as intuições normativas, o conjunto é consistente e se, seguindo a semântica modal, o conjunto é inconsistente, então a semântica modal não está de acordo com as nossas intuições normativas.

Pode causar estranheza que a forma lógica da frase ‘É obrigatório que, se o fizer, então os avisa que vai assisti-los’ seja ‘ $\text{Ob}(p \rightarrow q)$ ’. Uma relação condicional, dir-se-á, não pode ser obrigatória. Assim, aquela frase significará verdadeiramente ‘Se os for assistir, então é obrigatório avisá-los’, cuja forma lógica é ‘ $p \rightarrow \text{Ob } q$ ’. Isso muda alguma coisa?

Se adoptarmos uma interpretação modal irrestricta de ‘Ob (obrigação)’, de $\text{Ob } p$ obtém-se p e, por *modus ponens* (dado $p \rightarrow \text{Ob } q$), voltamos a obter $\text{Ob } q$, mantendo-se a inconsistência. Pior: obtém-se mesmo uma contradição, p e $\neg p$. A obrigação de p parecia inviolável na interpretação modal mas, afinal, foi violada. Aqui, torna-se especialmente saliente a inadequação da semântica modal. E, ainda que adotemos uma interpretação modal restricta de ‘Ob’, a inconsistência e a contradição mantêm-se.

De maneira a evitar as dificuldades hermenêuticas que o conjunto de frases levanta e pondo de lado o recurso a obrigações derivadas, que podem desviar-nos do ponto que se visa frisar, veja-se uma versão mais simples do mesmo paradoxo, com o seguinte conjunto de fórmulas proposicionais: $\text{Ob } p$; $p \rightarrow q$; $\neg q$. Intuitivamente, este conjunto é consistente: a obrigação de p pode ser incumprida e, como tal, não ser activado o consequente de $p \rightarrow q$, permitindo

$\neg q$. Mas, na interpretação modal, não o é: da obrigação de p segue-se p , o que activa q , que está em contradição com $\neg q$.

Ou, em alternativa, considere-se um conjunto ainda mais simples: $Ob\ p; \neg p$. De acordo com aquilo que intuímos ser a natureza das obrigações, estamos perante um conjunto consistente: as obrigações são violáveis – mesmo sendo verdade que p é obrigatório, ainda assim pode p ser falsa; não há incompatibilidade. Já de acordo com a semântica modal, o conjunto é inconsistente: de $Ob\ p$ segue-se p , em contradição com $\neg p$.

Se adoptarmos a restrição aos mundos ideais, das duas, uma: ou estendemos a restrição a todas as proposições, pelo que de $Ob\ p$ (de p ser verdadeira em todos os mundos ideais), se segue p (a sua verdade no mundo ideal particular a partir do qual se efectua a “avaliação”), em contradição com $\neg p$ (com p ser falsa nesse mesmo mundo ideal); ou não o fazemos, e, de $Ob\ p$ (de p ser verdadeira em todos os mundos ideais), não se segue p (que p é verdadeira no mundo actual, que não é um mundo ideal), mas p num mundo ideal particular, o que permite $\neg p$ (que p seja falsa no mundo actual). Nesta última hipótese, o conjunto é consistente. Mas, a ser assim, não haverá justificação para a verdade/falsidade da mesma proposição estar, num caso ($Ob\ p$), restricta aos mundos ideais e, no outro caso ($\neg p$), não o estar.

Esta é uma objecção directa à semântica dos mundos ideais. Não se pode interpretar ‘ p ’ de maneiras diferentes na mesma situação: se, em ‘ $Ob\ p$ ’, se restringe o domínio da verdade de p aos mundos ideais, então, em ‘ $\neg p$ ’, também tem de se efectuar a mesma restrição, mantendo-se, neste caso, a inconsistência/contradição; se, em ‘ $\neg p$ ’, não se restringe o domínio alético aos mundos ideais, então, em ‘ $Ob\ p$ ’, também não se pode efectuar essa restrição e, conseqüentemente, de $Ob\ p$ segue-se p irrestritamente, em contradição com $\neg p$.

Isto é: se, de acordo com as nossas intuições normativas (com as características associadas à normatividade), as obrigações são violáveis,

permitindo a inexistência daquilo que é obrigatório, então será incompatível com tal o facto de as obrigações constituírem casos de necessidade modal, porquanto, neste caso, não se permitiria a inexistência daquilo que é obrigatório. Com ou sem restrição aos mundos ideais. Isto é o problema da violabilidade, de que a semântica modal não se consegue livrar.

Em suma. Se há uma regra da Lógica Proposicional clássica que está em questão no paradoxo de Chisholm, ela é a do *modus ponens* (de p e $p \rightarrow q$ obtemos q). Apliquemos a regra da necessitação às premissas de uma inferência desse tipo: obtemos $\Box p$ e $\Box(p \rightarrow q)$. Aplicando o axioma da distribuição à condicional, obtemos $\Box p \rightarrow \Box q$. Temos, assim, as condições para efectuar o *modus ponens* modal: de $\Box p$ e $\Box p \rightarrow \Box q$, obtemos $\Box q$. O problema é que este esquema inferencial já não é válido se substituirmos ‘ \Box ’ por ‘Ob’: de ser obrigatório assistir os vizinhos e de ser obrigatório avisá-los caso se vá assisti-los, não se segue que é obrigatório avisá-los que se vai assisti-los. Pode ser verdade que não se vai assisti-los e, por isso, pode ser obrigatório avisá-los que não se vai assisti-los.

Mais uma vez, o processo seguido foi exactamente o processo seguido nos paradoxos analisados anteriormente. Em todos eles, a regra da necessitação (e o axioma da distribuição) falha(m) quando aplicada(os) ao domínio normativo: sempre que se introduz ‘Ob’ de modo análogo à introdução de ‘ \Box ’, a regra lógica resultante, que é válida no domínio modal, deixa de o ser no domínio normativo. O paradoxo de Chisholm padece dos mesmos problemas.

1.2. Tabelas de cumprimento

1.2.1. A definição vero-funcional de ‘cumprimento’

Admitamos, então, que a verdade/falsidade de uma proposição normativa não é computável a partir da verdade/falsidade das suas proposições

“internas”: a fórmula proposicional ‘É obrigatório p ’ não adquire valor de verdade a partir do *input* dado a p . Nota: isto não é o mesmo que dizer que não há proposições normativas ou que não há verdade/falsidade no domínio normativo. Aliás, à partida, se se fala em lógica das normas, está a aceitar-se que também no domínio normativo há verdade/falsidade³⁷⁹.

Ainda assim, há uma maneira de as proposições normativas serem vero-funcionais. Em vez de ser a verdade/falsidade das próprias proposições normativas a depender da verdade/falsidade das suas proposições internas, é o seu cumprimento/incumprimento. Não há qualquer erro em dizer-se que a verdade/falsidade de uma proposição que expressa um estado de coisas devido constitui a condição de cumprimento/incumprimento desse dever. E é apenas neste sentido que, no domínio normativo, há vero-funcionalidade.

Através destas tabelas de “verdade” deônticas até se torna possível clarificar o significado de ‘cumprimento’, tal como se clarifica o significado das conectivas proposicionais através de tabelas de verdade. Serão, então, tabelas de cumprimento: o *input* continua a ser a verdade/falsidade das proposições internas mas o *output* passa a ser o cumprimento/incumprimento das normas³⁸⁰.

A tabela de cumprimento mais simples diz respeito a proposições elementares: se (e somente se) p for verdadeira, então a obrigação de p foi cumprida; se (e somente se) p for falsa, então a obrigação de p foi incumprida:

³⁷⁹ Lembrando, há que distinguir o âmbito curto do âmbito longo da verdade/falsidade associada a normas: uma coisa é a verdade daquilo que é obrigatório (âmbito curto) e outra é a verdade da própria obrigação (âmbito longo). Pode ser evidente que ser um estado de coisas devido não implica ser um estado de coisas existente sem ser evidente que ser obrigatório é incompatível com ser verdade que é obrigatório.

³⁸⁰ Estou a pensar, somente, naquilo que alguns chamariam de ‘cumprimento/incumprimento objetivo’, para quem o cumprimento/incumprimento subjetivo (querer o cumprimento/incumprimento da norma) também faz parte da definição de ‘cumprimento/incumprimento’.

Tabela de cumprimento

p	$\text{Ob } p$
V	C
F	I

1.2.2. Cumprimento “composto”

O “comportamento” das tabelas de cumprimento é, *mutatis mutandis*, idêntico ao das tabelas de verdade. Desde logo, como se vê, tanto o princípio da bivalência (uma proposição tem, no mínimo, um de dois valores de verdade, o verdadeiro e o falso) como o princípio da não-contradição (uma proposição tem, no máximo, um desses valores de verdade) são respeitados: uma norma é cumprida ou incumprida (não há terceiro valor de cumprimento) e não é cumprida e incumprida (só tem um valor de cumprimento).

Depois, a cada tabela de verdade clássica corresponde uma tabela de cumprimento específica, exactamente com as mesmas condições:

Tabela de cumprimento da conjunção

p q	$p \wedge q$	$\text{Ob}(p \wedge q)$
V V	V	C
V F	F	I
F V	F	I
F F	F	I

Tabela de cumprimento da disjunção

p q	$p \vee q$	$\text{Ob}(p \vee q)$
V V	V	C
V F	V	C
F V	V	C

F F	F	I
-----	---	---

Tabela de cumprimento da implicação (material)

p q	$p \rightarrow q$	$Ob(p \rightarrow q)$
V V	V	C
V F	F	I
F V	V	C
F F	V	C

Tabela de cumprimento da negação

p	$\neg p$	$Ob\neg p$
V	F	I
F	V	C

Até os paradoxos da implicação material possuem o seu correspondente deôntico: sempre que o antecedente da condicional obrigatória for falso, a obrigação é cumprida; sempre que o conseqüente for verdadeiro, a obrigação também é cumprida³⁸¹.

³⁸¹ Prior (1954) fala em paradoxos da implicação material relativos, não a cumprimentos, mas a verdades: $Ob \neg p$ implica $Ob(p \rightarrow q)$ – basta estarmos proibidos de fazer algo para, caso façamos isso, estarmos comprometidos a fazer qualquer coisa (por exemplo: se for proibido andar de mota, então, caso esteja a andar de mota, devo comer beringelas) – e $Ob q$ também implica $Ob(p \rightarrow q)$ – basta termos uma obrigação para estarmos comprometidos a fazer isso caso façamos outra coisa qualquer (por exemplo: se devo comer beringelas, então, caso esteja a andar de mota, devo comer beringelas). Nisto difere dos paradoxos deônticos da implicação material que estou a falar.

Também convém ressaltar que Prior estava a pensar nos paradoxos associados a $Ob(p \rightarrow q)$, sendo que, relativamente a $p \rightarrow Ob q$, também existem: $\neg p$ implica $p \rightarrow Ob q$ – basta não fazer algo para se estar comprometido a fazer outra coisa qualquer caso se fizesse aquilo que não se fez (por exemplo: se não estou a andar de mota, então, caso estivesse a andar de mota, deveria comer beringelas) – e $Ob q$ também implica $p \rightarrow Ob q$ –

Para além disso, veja-se como qualquer obrigação de verdades é equivalente a uma proibição de falsidades (e vice-versa): por exemplo, a obrigação de p e q serem ambas verdadeiras é equivalente à proibição de pelo menos uma delas ser falsa. Basta olhar para os casos de cumprimento para identificar a obrigação e os casos de incumprimento para identificar a proibição.

Mas também podemos chegar lá por intermédio de tabelas de verdade próprias: tal como, para as negações das proposições compostas, há tabelas de verdade, também há tabelas de cumprimento. Assim, podemos interpretar estas tabelas de cumprimento como sendo respeitantes a proibições:

Tabela de cumprimento da negação da conjunção

p	q	$\neg(p \wedge q)$	$\text{Ob}\neg(p \wedge q)$
V	V	F	I
V	F	V	C
F	V	V	C
F	F	V	C

Tabela de cumprimento da negação da disjunção

p	q	$\neg(p \vee q)$	$\text{Ob}\neg(p \vee q)$
V	V	F	I
V	F	F	I
F	V	F	I
F	F	V	C

Tabela de cumprimento da negação da implicação (material)

p	q	$\neg(p \rightarrow q)$	$\text{Ob}\neg(p \rightarrow q)$
V	V	F	I
V	F	V	C
F	V	F	I

novamente, basta ter uma obrigação para estar comprometido a fazer isso caso faça outra coisa qualquer.

F F	F	I
-----	---	---

Tabela de cumprimento da negação da negação

p	$\neg(\neg p)$	$Ob\neg(\neg p)$
V	V	C
F	F	I

1.2.3. Teoremas sem paradoxos

Este método das tabelas de cumprimento permite-nos verificar que as regras da Lógica Proposicional clássica que estão na base dos paradoxos da Lógica Deontica *qua* ramo da Lógica Modal também se aplicam no domínio normativo quando efectuadas as devidas correcções. Se, em vez de verdade e falsidade, falarmos em cumprimento e incumprimento, não há paradoxos mas regras válidas.

Por analogia com as regras da Lógica Proposicional clássica, a validade pode ser aferida da seguinte maneira: comparando duas funções de cumprimento (não de verdade, não é demais lembrar), sempre que numa delas há cumprimento, na outra também há. Se isto acontece nos dois sentidos, então a função de cumprimento é a mesma. Se há cumprimento numa delas e, na outra, tanto há cumprimento como incumprimento, então a inferência é inválida.

Vejamos o equivalente da introdução da disjunção. Se ‘ $Ob p \rightarrow Ob(p \vee q)$ ’ for interpretada como expressando uma relação entre verdades normativas, então expressa uma condicional falsa. Mas, se for interpretada como expressando uma relação entre cumprimentos de normas, então expressa uma condicional verdadeira: sempre que $Ob p$ é cumprida, $Ob(p \vee q)$ também é cumprida:

Introdução da disjunção deontica

p q	$Ob\ p$	$Ob(p \vee q)$
V V	C	C
V F	C	C
F V	I	C
F F	I	I

Percebe-se perfeitamente que, sendo a obrigação de p cumprida, a obrigação indiferenciada de p ou q também é cumprida. Claro que podemos, adaptando as observações efetuadas por Hare ao paradoxo de Ross (tal como nos informa o próprio Ross, 1968, p. 149, nota de rodapé 19), desconfiar da pertinência de uma tal inferência: que sentido tem inferir que uma obrigação foi cumprida por uma de duas maneiras, sem saber qual, do facto de uma obrigação ter sido categoricamente cumprida por uma dessas maneiras? Se já se sabe por qual dessas maneiras a obrigação foi cumprida, para quê inferir que o foi por uma delas indeterminadamente?

Como observa Ross, há que distinguir a relevância lógica da relevância epistémica: logicamente (semanticamente), nada há a apontar à relação em questão; epistemicamente, então pode dizer-se que nada se ganha com a inferência, sendo até, deste ponto de vista, absurda. Mas, como Hare salienta, isso já se passa na introdução da disjunção clássica: não é um problema específico da introdução da disjunção deôntica³⁸².

Também no caso do equivalente da eliminação da conjunção, se ‘ $Ob(p \wedge q) \rightarrow Ob\ p$ ’ for interpretada como expressando uma relação entre verdades

³⁸² O problema é mais profundo: podemos perguntar, logo à partida, se faz sentido p ser categoricamente obrigatório e, simultaneamente, ser “facultativamente” obrigatório. E, efectivamente, pode fazer sentido se estivermos a falar de obrigações pertencentes a diferentes domínios normativos (moral e jurídico, por exemplo) ou, dentro do mesmo domínio normativo, pertencentes a diferentes contextos ou situações. Neste caso, até epistemicamente se torna pertinente ou relevante efectuar uma tal inferência (passa-se a saber que se “matou dois coelhos de uma só cajadada”). Mas isto já não é um problema respeitante a cumprimentos de obrigações.

normativas, então expressa uma condicional falsa mas, se for interpretada como expressando uma relação entre cumprimentos de normas, então expressa uma condicional verdadeira: sempre que $Ob(p \wedge q)$ é cumprida, $Ob p$ também é cumprida:

Eliminação da conjunção deôntica

p q	$Ob(p \wedge q)$	$Ob p$
V V	C	C
V F	I	C
F V	I	I
F F	I	I

O paradoxo do bom samaritano pode ser “regenerado”, obtendo-se uma inferência válida. Mais uma vez, basta que se passe da linguagem da verdade/falsidade para a linguagem do cumprimento/incumprimento. Assim, se se cumpre a proibição de atacar uma pessoa, então cumpre-se a proibição de a atacar e de a socorrer. Se se incumprir a proibição de atacar uma pessoa, então, ainda assim, pode cumprir-se a proibição de a atacar e de a socorrer.

Introdução da negação da conjunção deôntica

p q	$Ob \neg p$	$Ob \neg(p \wedge q)$
V V	I	I
V F	I	C
F V	C	C
F F	C	C

Embora de ser proibido decidir precipitadamente ou decidir pressionado não se possa inferir ser proibido decidir precipitadamente, do cumprimento da proibição de decidir precipitadamente ou decidir pressionado pode inferir-se o cumprimento da proibição de decidir precipitadamente.

Eliminação da negação da disjunção deôntica

p	q	$\text{Ob}\neg(p \vee q)$	$\text{Ob}\neg p$
V	V	I	I
V	F	I	I
F	V	I	C
F	F	C	C

Também o *modus ponens* clássico tem o seu equivalente deôntico. Não se trata de um mero equivalente de $[\Box p \wedge \Box(p \rightarrow q)] \rightarrow \Box q$. Mais uma vez, tem que ver com cumprimentos: a inferência é válida quando que não se dá o caso de o cumprimento de uma obrigação em conjunto com o cumprimento de uma obrigação condicional, na qual o estado de coisas exigido pela primeira se encontra no antecedente, não ser acompanhado pelo cumprimento de uma terceira obrigação que exige o estado de coisas presente no consequente da obrigação condicional.

Modus ponens deôntico

p	q	$\text{Ob } p$	$\text{Ob}(p \rightarrow q)$	$\text{Ob } q$
V	V	C	C	C
V	F	C	I	I
F	V	I	C	C
F	F	I	C	I

O facto de haver uma lógica proposicional deôntica de cumprimentos e não de verdades reforça a reivindicação de que a Lógica Deôntica não pode ser “decalcada” da Lógica Modal (supondo que esta pode ser “decalcada” da Lógica Proposicional clássica). A verdade das proposições normativas não depende da verdade das proposições contidas naquelas (que expressam os estados de coisas devidos ou indevidos); só o seu cumprimento depende.

2. Outras objecções

2.1. Problemas com a teoria das funções de verdade

O problema da violabilidade é comum a todas as semânticas modais. Com as devidas alterações, o que se disse acerca dos paradoxos da lógica deôntica aplicam-se às outras semânticas modais.

De acordo com a semântica da frequência, ‘ser obrigatório enviar uma carta’ significa ‘é sempre verdade que é enviada uma carta (podemos restringir o ‘sempre’ aos momentos nos quais tudo o que é bom existe³⁸³)’. Seguindo esta definição, de ser obrigatório enviar uma carta, dever-se-ia poder inferir que é obrigatório enviá-la ou queimá-la, pois, de ‘é sempre verdade que é enviada uma carta (nos momentos nos quais tudo o que é bom existe)’, infere-se ‘é sempre verdade que é enviada uma carta ou a mesma é queimada (nos momentos nos quais tudo o que é bom existe)’. Mas não se pode efectuar uma tal inferência.

De acordo com a semântica do ato e da potência, ‘ser obrigatório enviar uma carta’ significa ‘é verdade em ato que é enviada uma carta e não há potência de falsidade de tal (desde que tudo o que é potencialmente bom exista em ato)’. Seguindo esta definição, de ser obrigatório enviar uma carta, dever-se-ia poder inferir que é obrigatório enviá-la ou queimá-la, pois, de ‘é verdade em ato que é enviada uma carta e não há potência de falsidade de tal (desde que tudo o que é potencialmente bom exista em ato)’, infere-se ‘é verdade em ato que é enviada uma carta ou a mesma é queimada e não há potência de falsidade de tal (desde que tudo o que é potencialmente bom exista em ato)’. Mas não se pode efectuar uma tal inferência.

Porém, dado o seu “ADN” (absolutamente) vero-funcional, a semântica dos mundos ideais tem problemas adicionais. Estes são respeitantes à redução dos

³⁸³ Aqui, já temos um problema, pois tais momentos podem nunca vir a ocorrer.

conceitos modais aos conceitos quantificacionais e da redução destes a conjunções e disjunções.

A redução dos conceitos modais aos conceitos quantificacionais, por recurso à noção de ‘mundo possível’, é problemática. Desde logo, há uma grande discussão relativa ao estatuto metafísico dos chamados ‘mundos possíveis’: de um lado, para o realismo defendido por Lewis, os mundos alternativos são tão reais como o mundo atual – ‘mundo atual’ constitui um indexical (um mundo alternativo, na perspectiva do mundo atual, é o mundo atual na perspectiva desse mundo, sendo o nosso um mundo alternativo) –; do outro lado, para o atualismo de Plantinga e Stalnaker, os mundos possíveis têm de ser “construídos” a partir do mundo atual – são alterações da sua configuração, por exemplo.

A própria noção de ‘mundo possível’ é problemática: como se pode clarificar o que sejam as modalidades com um conceito modal? Não existirão, também, mundos necessários e mundos impossíveis? Fará muito mais sentido, não definir os termos modais em função dos mundos possíveis, mas definir ‘mundo possível’ em função das modalidades.

Mas, mais importante, julgo eu, é que, mesmo que não haja qualquer problema com a noção de ‘mundo possível’, simplesmente não há identidade entre, por exemplo, necessidade e totalidade dos mundos possíveis. Quando muito, há co-extensão: qualquer verdade necessária é uma verdade em todos os mundos possíveis e vice-versa. É o que se chama de ‘pluralidade de contingências paralelas’.

Porém, nem mesmo co-extensão há. Um argumento é dado pela teoria da criação inerente de Deus: se há pelo menos um criador das coisas que existem, e se esse criador é compelido a criar, então há criação em todos os mundos possíveis, já que Deus existe em todos os mundos possíveis (existe necessariamente). Porém, a criação não existe necessariamente: é por a sua

existência não ser necessária que tem de haver criação. Logo, pode existir-se em todos os mundos possíveis sem que haja necessidade nessa existência.

Com isto, não se nega a utilidade de um tal conceito: o recurso à noção de ‘mundo possível’ para dar conta das modalidades é pragmaticamente cómoda. Durante esta dissertação, várias vezes se dá esse recurso. Mas, do ponto de vista lógico-filosófico, é insustentável.

A redução dos conceitos quantificacionais a conjunções e disjunções também é, julgo, problemática. Ou, melhor, não pode ser afirmada sem restrições. Se dizemos algo como ‘Todos os matemáticos são ciclistas’, não duvido de que estejamos a afirmar uma coincidência fantástica. Mas se, por exemplo, afirmarmos ‘Todos os filósofos gostam de pensar’, já não estamos a afirmar uma mera coincidência. Como quem diz: já não estamos a falar de cada indivíduo isoladamente, para lhe atribuir uma dada característica, como no caso dos matemáticos ciclistas. No caso dos filósofos, não podemos separar os indivíduos do grupo: é por se ser Sócrates *qua* filósofo, por exemplo, que se é abrangido por aquela afirmação.

Ora, por esta razão, a afirmação ‘Todos os filósofos gostam de pensar’ não pode ser reduzida a uma mera conjunção, na qual se faça apenas referência ao gosto de pensar de indivíduos isolados, sem qualquer conexão com o facto de serem filósofos. A teoria das funções de verdade não se pode aplicar a estes casos. Esta conclusão não muda caso se argumente que a conjunção dá-se entre condicionais (‘Se Sócrates é filósofo, então gosta de pensar’), pois estas são vistas como condicionais materiais (nas quais não há qualquer nexó interno entre antecedente e consequente). A coincidência mantêm-se.

Adiante, ver-se-á que as próprias conetivas proposicionais, nomeadamente, as conjunções, podem ter uma leitura não-vero-funcional. Ora, o programa da teoria das funções de verdade só pode ser bem-sucedido se toda a “cadeia de reduções vero-funcionais” funcionar na perfeição, o que não acontece.

2.2. Ser verdade em todos os mundos ideais não é necessário nem suficiente

2.2.1. Ser verdade em todos os mundos ideais não é necessário

De acordo com a semântica dos mundos ideais, a necessidade normativa está ligada à verdade em mundos ideais, sendo ou não ideal o mundo atual. Porém, a necessidade normativa está, na realidade, ligada à verdade no mundo atual, independentemente de ser ou não um mundo ideal. A obrigação de respeitar a dignidade das pessoas, por exemplo, refere-se ao mundo atual: exige-se que, neste mundo, as pessoas respeitem a sua dignidade. É-lhe completamente indiferente o que acontece em mundos alternativos.

Como dizem Loewer e Belzer:

“Arabella buys a ticket. Instead, it says that in this world Arabella has an obligation to buy a ticket. The actual world may be far from deontically perfect – presumably there have been many ethical lapses – so the fact that Arabella ideally ought to buy the ticket may be irrelevant to her actual obligations” (Loewer, Belzer, 1983, p. 300)

Portanto, a necessidade normativa é a necessidade de que a proposição acerca do estado de coisas devido seja verdadeira já no mundo atual. Sem mundos ideais, continuaria a existir normatividade. Se esta necessidade é, afinal, ainda uma necessidade modal, voltamos a uma semântica modal sem restrições de domínio.

Assim, a semântica modal encontra-se perante um dilema: ou não restringe o domínio dos mundos possíveis considerados (se é verdade que não se deve matar pessoas, por exemplo, então é verdade, em todos os mundos possíveis, que pessoas não são mortas) e, com isso, não acomoda a violabilidade que é característica das normas, que se consubstancia na possibilidade de a

proposição acerca do estado de coisas devido não ser verdadeira mesmo que a proposição normativa em questão seja verdadeira – pode não ser verdade que pessoas não são mortas mesmo que seja verdade que não se deve matar pessoas –; ou restringe o domínio dos mundos possíveis considerados àqueles que são os ideais, nos termos atrás descritos, mas não acomoda a necessidade que é característica das normas, a necessidade de que a proposição acerca do estado de coisas devido seja verdadeira já no mundo atual – se for verdade no mundo atual que não se deve matar pessoas, então tem de ser verdade no mundo atual que pessoas não são mortas.

Para além disso, é, no mínimo, de estranhar que verdades de mundos alternativos tenham uma relação direta (inclusivamente conceptual) com verdades do mundo atual.

Diria, também, que, mesmo aceitando a concebilidade de mundos alternativos ao atual e, até, a semântica dos mundos possíveis para os termos modais, enquanto as verdades normativas são verdades mundiais – são verdades de cada mundo possível –, as verdades modais são verdades transmundiais ou, mesmo, supramundiais. Só tem sentido “saltar” para o plano modal “saíndo” da perspectiva interna de cada mundo possível e abarcando a totalidade³⁸⁴.

A semântica do ato e da potência escapa a esta objecção: as verdades modais são verdades respeitantes ao mundo atual. Se as vemos como respeitantes a outros mundos possíveis, tal acontece porque os vemos como se fossem o mundo atual. Porém, não basta a referência ao mundo actual: para a semântica modal do ato e da potência, é preciso acrescentar a potencialidade. Porém, isso já não é preciso para as verdades normativas: elas apenas se referem ao mundo atual (ao mundo tal como ele é): no conteúdo das normas não surge referência alguma a como poderia ser o mundo.

³⁸⁴ Se a já referida relação de acessibilidade implica a afirmação de que cada mundo possível tem as suas verdades modais, então será de rejeitar que exista uma tal relação.

2.2.2. Ser verdade em todos os mundos ideais não é suficiente

Uma última objeção à semântica dos mundos ideais é a de que o recurso à totalidade dos mundos ideais não é suficiente para definir ‘obrigação’: pode uma proposição ser verdadeira em todos os mundos ideais e, ainda assim, não ser acerca de um estado de coisas obrigatório.

Consideremos, novamente, que ‘É obrigatório p ’ significa ‘É verdade que p em todos os mundos nos quais todas as obrigações são cumpridas’. Agora, consideremos a existência de um conflito normativo: dadas as circunstâncias, o agente a , para salvar b , não pode salvar c e vice-versa, sendo que, ao estilo de W. D. Ross (1930), é *prima facie* obrigatório salvar b e é *prima facie* obrigatório salvar c ³⁸⁵.

Se se preferir, em vez de obrigações *prima facie*, poder-se-á falar em obrigações *pro tanto*, aceitando a observação efetuada por Shelly Kagan em *The Limits of Morality* de que a terminologia empregue por Ross é infeliz, pois remete para um contexto epistémico (parece uma obrigação mas não o é), enquanto se está a falar de uma obrigação que deixa de o ser no final de tudo ponderado (se outra obrigação se sobrepuser)³⁸⁶.

³⁸⁵ Há duas obrigações para cumprir mas o cumprimento de uma obrigação implica o incumprimento de outra.

³⁸⁶ De acordo com Kagan:

“A *pro tanto* reason has genuine weight, but nonetheless may be outweighed by other considerations. Thus, calling a reason a *pro tanto* reason is to be distinguished from calling it a *prima facie* reason, which I take to involve an epistemological qualification: a *prima facie* reason *appears* to be a reason, but may actually not be a reason at all, or may not have weight in all cases it appears to. In contrast, a *pro tanto* reason is a genuine reason – with actual weight – but it may not be a *decisive* one in various cases” (Kagan, 1989, p. 17)

Face a uma tal situação, e aceitando que ela é possível, surge, desde logo, um problema: não existirão mundos ideais para este caso. Efetivamente, temos uma situação na qual não é possível, dadas as circunstâncias, cumprir uma de duas obrigações, pelo que não há um mundo possível no qual todas as obrigações são cumpridas. E, conseqüentemente, não existirão obrigações. Mas isto não é verdade.

Reduzamos os mundos possíveis a três: m_1 , no qual a só salva b ; m_2 , no qual a só salva c ; e, por fim, m_3 , no qual a não salva qualquer um deles. Este terceiro mundo possível não é, certamente, um mundo ideal. Mas os outros dois também não o são: em m_1 , a obrigação de salvar c fica por cumprir; em m_2 , a obrigação de salvar b fica por cumprir.

Para resolver este problema, podemos restringir ainda mais a semântica dos mundos ideais: os mundos de que se fala são aqueles nos quais se encontram cumpridas todas as obrigações que só o são no final de tudo ponderado – obrigações *secunda facie*. Esta restrição já permite que haja mundos ideais, pois dos conflitos normativos “sobrevive” uma das obrigações em conflito, que é cumprida nalgum mundo possível.

Suponhamos, adicionalmente, que, por alguma razão, salvar b é melhor do que salvar c . M_3 continua a não ser um mundo ideal. E m_2 também. Mas, agora, m_1 já é um mundo ideal. E, a existirem mais mundos possíveis, sê-lo-ão todos aqueles nos quais a salva b (e nos quais todas as restantes obrigações *secunda facie* se encontrem cumpridas).

E complementa:

“It may be helpful to note explicitly that in distinguishing between pro tanto reasons and prima facie reasons I depart from the unfortunate terminology proposed by Ross, which has invited confusion and misunderstanding. I take it that—despite his misleading label—it is actually pro tanto reasons that Ross has in mind in his discussion of what he calls prima facie duties” (*idem*, nota de rodapé 13)

Mas surge a verdadeira objeção à semântica dos mundos ideais: mesmo que se consiga, desta maneira, definir ‘obrigação *secunda facie*’, não se consegue definir ‘obrigação’ em geral, de maneira a abranger as obrigações *prima facie*. O recurso à totalidade dos mundos ideais torna-se insuficiente para dar conta das obrigações *prima facie*. O *input* é a verdade de uma proposição em todos os mundos ideais mas o *output* não é a verdade de uma qualquer proposição normativa.

Seguindo o exemplo apresentado, porque *a* salva *b* em todos os mundos ideais, salvar *b* (nas circunstâncias em questão) constitui uma obrigação. Até aqui, tudo bem. Mas, porque nem em todos os mundos ideais *a* salva *c* (nem sequer num mundo ideal), salvar *c* (nas circunstâncias em questão) não constituirá uma obrigação (constitui, inclusivamente, uma proibição). Porém, não constitui uma obrigação todas-as-coisas-consideradas, sim, mas constitui uma obrigação *prima facie*.

Tudo o que se disse pode ser adaptado mesmo que seja ultrapassado o problema de se definir ‘obrigação’ a partir de ‘obrigação’.

Consideremos que ‘É obrigatório *p*’ significa ‘É verdade que *p* em todos os mundos nos quais tudo o que é bom existe’. E suponhamos que é bom salvar *b* e que é bom salvar *c*. Esta constitui uma situação na qual não é possível existir um de dois estados de coisas bons, pelo que não há pelo menos um mundo possível no qual tudo o que é bom existe. Consequentemente, não existirão obrigações, o que não é verdade.

Podemos restringir ainda mais a semântica dos mundos ideais de maneira a resolver este problema: os mundos de que se fala são aqueles nos quais existe o que é o melhor, não simplesmente o que é bom. Esta restrição já permite que haja mundos ideais. Mas os mundos ideais, assim caracterizados, fornecem uma definição de ‘obrigação *secunda facie*’ – a relação existente entre valor e norma é a relação entre o melhor e uma norma que “venceu” outra –, não uma definição geral de ‘obrigação’, que abranja as obrigações *prima facie* –

as que se relacionam com o bom mas que são “derrotáveis” por não se relacionarem com o melhor.

Poder-se-á rebater esta objeção alegando que não são verdadeiramente concebíveis obrigações *prima facie*. Aqui, há duas vias: i) uma obrigação é uma obrigação, não deixando de o ser por existir outra obrigação; ii) se há uma relação causal entre ser bom e ser obrigatório, então é suficiente ser bom para ser (definitivamente) obrigatório³⁸⁷.

Relativamente a i), poder-se-á aproveitar a distinção efetuada por Kagan e dizer que tais obrigações são mesmo *prima facie*, isto é, são obrigações “à primeira vista” (que, com mais atenção, se verifica não serem verdadeiramente obrigações). Quando muito, haverá razões *pro tanto* a favor de tais obrigações. Esta é a via que nega que haja verdadeiros conflitos normativos (incompatibilidade entre estados de coisas obrigatórios), embora haja conflitos éticos (incompatibilidade entre estados de coisas bons).

O argumento a favor da inexistência de conflitos de obrigações é simples: se duas obrigações são incompatíveis, então uma delas não pode existir; logo, jamais há algum conflito de obrigações. De nada adianta dizer-se que o conflito é sanado com a “eliminação” ou exclusão posterior de uma das obrigações: logo à partida, um tal conflito não existe.

Até se pode ir mais longe e afirmar que há, nos conflitos normativos, uma contradição: a conjunção entre ser obrigatório salvar *b* e ser obrigatório salvar *c* é verdadeira e, simultaneamente, é falsa, porque ou é obrigatório salvar *b*, ou é obrigatório salvar *c*.

³⁸⁷ Na Parte 2, a propósito da tese da vinculação, falei da relação conceptual entre valor (bom) e norma (obrigatório): alguns (eu incluído) dirão que uma norma não passa de uma proto-norma se não tiver um conteúdo bom. Poder-se-á ir mais longe e defender que, para além de necessária à definição de ‘norma’, a referência ao valor é suficiente: neste caso, estar-se-á a identificar norma e valor. Agora, a relação de que se fala é diferente, do tipo causal: estar-se-á a afirmar que a própria *fonte* das normas são os valores. Este é um tipo de naturalismo normativo.

Contra i), faria duas perguntas: o facto de ser incompatível salvar *b* e salvar *c* é o mesmo que ser incompatível existir a obrigação de salvar *b* e existir a obrigação de salvar *c*? Por que razão são os conflitos normativos inconcebíveis mas já não o são os conflitos éticos?

Quanto à primeira pergunta, diria o seguinte: o facto de o cumprimento de uma das obrigações implicar o incumprimento da outra (dadas as circunstâncias) não é o mesmo que o facto de a existência de uma obrigação implicar a inexistência da outra (independentemente das circunstâncias). Quanto à segunda pergunta, diria que também serão *prima facie* algumas razões a favor de obrigações, as que resultam em obrigações *prima facie*.

Relativamente a ii), há dois caminhos a seguir. O primeiro caminho é o da condicional ‘se é bom, então é obrigatório’: admite-se a existência tanto de conflitos éticos como de conflitos normativos. O segundo é o da condicional ‘se não é obrigatório, então não é bom’: rejeita-se a existência de ambos.

No primeiro caso, parte-se do princípio de que há conflitos éticos: por exemplo, salvar *b* é bom e salvar *c* também é bom, embora salvar um implique não-salvar o outro. Depois, porque basta (causalmente) ser bom para ser obrigatório, também haverá um conflito normativo: salvar *b* é obrigatório e salvar *c* também é obrigatório. Mas este conflito é genuíno, contrariamente ao defendido pela tese das obrigações *prima facie*: nenhuma das obrigações “vence” a outra.

No segundo caso, parte-se do princípio de que não há conflitos normativos: ser obrigatório salvar *b* implica não ser obrigatório salvar *c* e vice-versa. Depois, porque não ser obrigatório implica não ser bom, também não haverá conflitos éticos: por exemplo, não ser obrigatório salvar *c* implica não ser bom salvar *c*, pelo que já pode ser bom salvar *b*.

Contra este segundo caminho de ii), recuperaria a primeira das perguntas contra i): o facto de ser incompatível salvar *b* e salvar *c* é o mesmo que ser incompatível existir a obrigação de salvar *b* e existir a obrigação de salvar *c*?

Novamente, diria que o facto de o cumprimento de uma das obrigações implicar o incumprimento da outra não é o mesmo que o facto de a existência de uma obrigação implicar a inexistência da outra. A vantagem desta posição relativamente a i) é a de não ser preciso fazer a segunda pergunta, pois considera-se que as obrigações *prima facie* resultam da bondade *prima facie*.

Contra o primeiro caminho de i), dir-se-á que, agora sim, há incompatibilidade: ser bom salvar *b* implica, dadas as circunstâncias, ser mau salvar *c* (porque, ao salvar-se *c*, não se salvará *b*) e ser bom salvar *c* implica, dadas as circunstâncias, ser mau salvar *b* (porque, ao salvar-se *b*, não se salvará *c*) – ser bom salvar *b* será incompatível com ser bom salvar *c* porque salvar *b* será bom e mau simultaneamente, tal como salvar *c* será bom e mau simultaneamente.

É discutível que haja mesmo incompatibilidade. Só a haverá se salvar *b* ou salvar *c* for bom e mau na mesma perspectiva, ou seja, adotado o mesmo referencial. Mas salvar *b* é bom em relação à vida de *b* e é mau em relação à vida de *c*, tal como salvar *c* é bom em relação à vida de *c* e é mau em relação à vida de *b*. Os referenciais das qualificações axiológicas são distintos.

Mas o ponto não é o de que todas ou somente uma destas hipóteses estão erradas. O ponto é o de que a definição de ‘obrigação’ não deve estar dependente de considerações acerca da existência ou não de obrigações *prima facie* nem de conflitos normativos. Uma boa semântica para os termos normativos permite qualquer tipo de teoria relativamente a essa questão, mantendo-se neutra quanto à resposta a dar.

Ora, a semântica dos mundos ideais, para além de ser incompatível com a tese das obrigações *prima facie*, é incompatível com a tese de acordo com a qual há genuínos conflitos normativos, isto é, com o primeiro caminho de ii). De um modo geral, dever-se-ia permitir a defesa da existência de conflitos

normativos, genuínos (irresolúveis) ou não (resolúveis), o que não acontece com a semântica dos mundos ideais³⁸⁸.

Como nos lembram Føllesdal e Hilpinen em *Deontic Logic: An Introduction*:

“As was mentioned in Section III, deontic logic can be regarded as a logical theory of normative systems. The principles of deontic logic determine conditions of consistency for normative systems. By a 'normative system' we understand here simply any set of deontic sentences closed under deduction.

When is a set of deontic sentences consistent? It seems natural to require that at least the following 'minimal condition' should be satisfied:

(El) If a set of sentences A is consistent and $\{O \ 11 > \ 012, \dots, \ 0/\dots, \ Pg\}$; A , then $\{f1' \ 12, \dots, \ I\dots, \ g\}$ is consistent.

(El) says that a set of obligations is consistent only if all obligations in this set can be simultaneously fulfilled, and that g is permitted only if it can be realized without violating any of one's obligations. This seems very plausible from the intuitive point of view. In fact, (El) (together with rules for propositional connectives) is all we need for the standard system of deontic logic (...)" (Føllesdal and Hilpinen, 1971, p. 16)

Temos, aqui, a admissão de que, para efeitos da semântica dos mundos ideais, só são tidos em consideração conjuntos consistentes de obrigações, isto é, obrigações cujo cumprimento seja compatível entre si. Esta é a essência da chamada 'Lógica Deontica standart'. E é aqui que reside uma das suas

³⁸⁸ A defesa da existência ou não de conflitos éticos não é importante para o caso. Somente determina se os mundos ideais, entendidos como aqueles nos quais existe o que é o melhor, são ou não todos os mundos possíveis com bondade: quem defenda a existência de conflitos éticos defenderá que nem todos os mundos com bondade são mundos ideais; quem defenda que não existem conflitos éticos defenderá que todos os mundos com bondade são mundos ideais (isto é, não há distinção entre ser bom e ser o melhor: os estados de coisas supostamente menos bons não são, sequer, bons).

principais fraquezas. John Horty, em *Deontic Modals: Why Abandon the Classical Semantics*, refere isso mesmo:

“It is a striking feature of standard deontic logic, and one we will return to, that the theory rules out the possibility of normative conflicts. To be precise: let us say that a situation gives rise to a normative conflict if it presents each of two conflicting propositions as oughts – if, for example, it supports the truth of both $\bigcirc A$ and $\bigcirc B$ where A and B are inconsistent, or as an extreme case, if it supports the truth of both $\bigcirc A$ and $\bigcirc \neg A$. It is easy to see why the standard theory rules out conflicts like this. In order for the two statements $\bigcirc A$ and $\bigcirc B$ to hold at a world a , we need both $h(a) \subseteq |A|$ and $h(a) \subseteq |B|$, from which it follows that $h(a) \subseteq |A| \cap |B|$. If the statements A and B were inconsistent, however, we would have $A \cap B = 0/$, from which it would follow that $h(a) = 0/$; but in standard deontic models, the sole requirement on h is that it should map each world into a nonempty set. Apart from what is built in to the background framework of normal modal logic, the entire content of standard deontic logic is simply that there are no normative conflicts; and in fact, validity in these standard models can be axiomatized by supplementing the usual axioms of normal modal logic with $\neg(\bigcirc A \wedge \bigcirc \neg A)$ as an additional axiom schema” (Horty, 2014, pp. 426-427)

2.2.3. Duplicação de “necessidades”

Esta volta a ser uma objeção comum a todas as semânticas modais para os termos normativos. Pensemos na proposição ‘A Sofia está a matar o Rafael enquanto este dorme na sua cama’. Esta proposição, de acordo com o pluralismo modal, pode ser modalmente verdadeira de várias maneiras. De acordo com a (uma qualquer) semântica modal, sê-lo-á, pelo menos, de duas maneiras: é contingentemente verdadeira na perspetiva do tipo metafísico de

modalidade e é impossivelmente verdadeira na perspectiva do tipo normativo de modalidade (proibida).

Neste caso, há discrepância: é contingente (não-necessária), numa perspectiva, impossível, noutra. Mas é possível imaginar casos nos quais essa discrepância não existe: por exemplo, haver tanto necessidade metafísica como necessidade normativa; ou impossibilidade metafísica e impossibilidade normativa; ou possibilidade metafísica e possibilidade normativa (permissão).

Uma nota. É habitual considerar que a conjunção de não-necessidade e possibilidade é uma condição necessária para que exista normatividade (obrigação ou proibição). Porém, tal será uma condição para que uma norma se aplique (a um determinado agente numa determinada situação), não para que exista. As normas em si (o dever-ser ideal de que falam Scheler e Hartmann, por exemplo) não dependem de como seja, de facto, a realidade.

O ponto é este: há uma duplicação da qualificação modal. E esta é uma razão para, no mínimo, se “desconfiar” da semântica modal. É estranho que se diga, da mesma coisa, que é necessária duas vezes ou, ao invés, que é necessária e impossível, ou mesmo que é necessária e não o é. De um ponto de vista pré-teórico (o de que quem não está a resolver os problemas que a tese pluralista visa resolver), será absurdo qualificar modalmente a mesma coisa mais do que uma vez.

Esta estranheza confirma-se se pensarmos que os tipos modais mais extensos deveriam incluir os menos extensos, pela tese pluralista, sendo que há casos nos quais isso não acontece. Suponhamos uma verdade metafisicamente necessária. Na linguagem da semântica dos mundos possíveis, uma tal verdade será verdade em todos os mundos possíveis. Ora, um subconjunto do conjunto dos mundos possíveis é o conjunto dos mundos ideais. Consequentemente, essa proposição deveria ser também normativamente necessária. Mas o que garante que estejamos perante uma obrigação? Por que razão todas as verdades metafisicamente necessárias serão

verdades acerca de obrigações? Facilmente se pode conceber que um estado de coisas necessário (do ponto de vista metafísico) não seja obrigatório.

Por exemplo. Também é verdade que, se não é obrigatório, então não é (metafisicamente) necessário. Esta condicional é equivalente à condicional ‘se é (metafisicamente) necessário, então é obrigatório’. Que os corpos se aproximem uns dos outros pela gravidade, não é (suponho) obrigatório. E se, como alguns supõem, tal seja metafisicamente necessário³⁸⁹? A condicional é falsificada.

Poder-se-á argumentar que se pode vir a verificar que a gravidade não é (metafisicamente) necessária. Mas isso acaba por ser irrelevante; aliás, confirma o oposto: deveríamos já ser capazes de assegurar que, se não é obrigatório que exista, então não é (metafisicamente) necessária. Mas não somos: temos de recorrer a outros meios de conhecimento se queremos saber se é ou não é (metafisicamente) necessária.

De acordo com o mesmo princípio, também tudo o que é metafisicamente impossível, é proibido. Como tal, se é permitido, então é metafisicamente possível. Julgo que se pode dizer que é permitido mover instantaneamente de um lugar para outro (ou estar em dois lugares não-contíguos simultaneamente). Mas tal é, suponho, impossível. A condicional também é falsificada.

Secção 2

Semântica condicional

Capítulo 11

Normatividade como indispensabilidade

1. Definição de ‘obrigação’ e de ‘proibição’

³⁸⁹ Mude-se o exemplo para a lei da velocidade da luz no vácuo ou outro exemplo retirado das ciências (não-normativas).

1.1. Definição de ‘obrigação’

1.1.1. Os dois significados de ‘necessidade’: ‘necessidade’ em sentido modal e ‘necessidade’ em sentido condicional

a) Observações iniciais

Irei, de seguida, apresentar e defender uma semântica para os termos normativos alternativa à semântica modal, em geral, e à semântica dos mundos ideais, em particular. Chamar-lhe-ei ‘semântica condicional’ e consubstancia-se, muito resumidamente, no seguinte: uma obrigação consiste numa relação de *indispensabilidade* (ou, se se preferir, de imprescindibilidade). O estado de coisas obrigatório constitui uma *condição necessária*, e nisto consiste a sua obrigatoriedade.

Tal como acontece com a semântica modal do ato e da potência, na semântica condicional, ‘Ob’, na fórmula ‘Ob p ’, surge, não como um operador, mas como um predicado. Isto revela que a semântica condicional não constitui uma semântica vero-funcional: a verdade da proposição normativa não é computável a partir da verdade de proposições elementares, nomeadamente, a partir da verdade da proposição acerca do estado de coisas obrigatório. Na semântica condicional não há lugar para operadores deônticos.

Mas, contrariamente à semântica modal do ato e da potência e, em geral, contrariamente a qualquer semântica modal para os termos normativos, os termos normativos são definidos sem recurso a termos modais. Qualquer que seja a semântica adotada para os termos modais, a semântica condicional não faz uso dela. Usando terminologia habitual: a semântica condicional *não reduz* os conceitos normativos aos conceitos modais.

Por isso, embora ‘Ob’, na fórmula ‘Ob p ’, surja, na semântica condicional, tal como na semântica modal não-vero-funcional, como um predicado, não como um operador, ele surge ali como um predicado relacional, não como um predicado monádico. Isto é: para a semântica condicional, as obrigações constituem relações. A característica de ‘ser obrigatório’ só qualifica estados de coisas na medida em estes constituem *relata* de relações de obrigatoriedade.

Porém, a semântica condicional recorre a termos como ‘necessário’. Nisto distancia-se das semânticas tradicionais (como o imperativismo e o nomologismo): ao fazer referência explícita à necessidade, está a colocar este conceito no centro da definição de ‘obrigação’. A semântica condicional quer acomodar a intuição de acordo com a qual a obrigatoriedade constitui um caso de necessidade; para isso, evita recorrer a conceitos que pouco ou nada têm que ver com necessidade (como os conceitos de imperativo e de lei da natureza).

Portanto, enquanto defensor da semântica condicional, concordo que a referência à necessidade a que faz alusão quem defenda uma qualquer semântica modal é imprescindível para a definição de ‘obrigação’. Faço da argumentação feita nesse sentido (ponto 1.1.1 do Capítulo 9) parte da minha argumentação a favor da semântica condicional.

b) A ambiguidade de ‘necessidade’

Mas, então, perguntar-se-á: como é possível apresentar uma definição de ‘obrigação’ que faça referência explícita à necessidade sem que uma tal definição redunde numa das definições dadas pelas semânticas modais (vero-funcionais e não-vero-funcionais)? Como é possível defender que a obrigatoriedade constitui um caso de necessidade sem reduzir os conceitos normativos aos conceitos modais?

A resposta dada pela semântica condicional é esta: o termo ‘necessidade’ é equívoco (ou ambíguo). São (pelo menos) dois os significados do termo ‘necessário’: o modal e o condicional. O significado modal é dado pela semântica dos mundos possíveis ou por outra semântica para os termos modais. Já no sentido condicional, ‘ser necessário’ é sinónimo de ‘*ser preciso*’, ‘ser imprescindível’ ou ‘ser indispensável’; isto é, ‘ser necessário p ’ significa o mesmo que ‘ p é uma condição necessária de q ’. A necessidade em sentido modal expressa-se por ‘é necessário p ’ e a necessidade em sentido condicional expressa-se por ‘é necessário p para q ’.

Assim, o termo ‘necessidade’ tanto refere um conceito modal como refere o conceito de indispensabilidade, que não é um conceito modal. E o mesmo acontece com a expressão ‘ter de ser’, que pode ser usada de duas maneiras diferentes: i) para designar a existência em todos os mundos possíveis (segundo a semântica dos mundos possíveis), a atualidade sem potência do contrário (segundo a semântica do ato e da potência) ou o que outra qualquer semântica para os termos modais determinar; ii) para designar a indispensabilidade de algo com vista a um qualquer fim.

Uma outra maneira de dizer o mesmo consiste em afirmar que ‘ser necessário’ tanto significa ‘ser necessário’, sem mais (incondicionalmente, portanto), como significa ‘ser necessário para’ (condicionalmente, portanto). Por exemplo: uma coisa é ser necessário que Deus exista, ponto (‘necessário’ em sentido modal ou incondicional), e outra coisa é ser necessário que Deus exista para que tudo o resto também exista (‘necessário’ em sentido condicional).

De uma maneira geral, basta observar como o termo ‘necessidade’ e termos afins se podem relacionar de maneiras diferentes com o termo ‘verdade’: pois dizer, por exemplo, ‘A verdade de p é uma verdade necessária’ não é o mesmo que dizer ‘A verdade de p é necessária para que q seja verdadeira’. Ou dizer ‘É

necessariamente verdade que Deus existe' não é o mesmo que dizer 'É necessário que seja verdade que Deus exista (de maneira a existir algo mais)'.³⁹⁰

Por isso, é verdade que o termo 'obrigatório' inclui, no seu significado, o termo 'necessário' mas isso não significa que inclua o termo 'necessário' com o seu sentido modal. É de acordo com o sentido apresentado em ii) que o termo 'necessidade' é usado quando é usado num contexto normativo. Como o termo 'necessário' é ambíguo, podemos utilizá-lo sem que nos refiramos a um conceito modal.

Já Aristóteles, no Capítulo 5 do livro V da *Metafísica*, chama a atenção para esta ambiguidade:

“Chama-se ‘necessário’

(1) *àquilo sem o qual, por ser condição, não se pode viver* (por exemplo, respirar e comer são necessários para um animal, pois sem elas é impossível que exista).

(2) e também *àquelas coisas sem as quais o bem não pode existir ou produzir-se, ou o mal não pode suprimir-se ou desaparecer* (por exemplo, tomar o remédio é necessário para não estar doente, e o viajar a Egina para cobrar o dinheiro).

(...)

(4) Para além disso, *o que não pode ser de outro modo do que é*, dizemos que é necessário que seja assim”³⁹⁰

³⁹⁰ Tradução livre para português a partir da tradução em castelhano. Na tradução original:

“Se llama ‘necesario’

(1) *aquello sin lo cual, por ser concausa, no se puede vivir* (por ejemplo, la respiracion y la alimentacion son necesarias para el animal, ya que sin ellas es imposible que exista).

(2) y también *aquellas cosas sin las cuales el bien no puede existir o producirse, o el mal no puede suprimirse o desaparecer* (por ejemplo, el beberse la medicina es necesario para no estar enfermo, y el viajar a Egina para cobrar el dinero).

(...)

Aristóteles avança com quatro significados para ‘necessário’. Omiti a referência à compulsão, por não ser relevante para o caso. Já os significados contidos em 1) e 2) da citação são duas espécies do mesmo género, a necessidade enquanto indispensabilidade. A diferença específica é relevante, pois, como será melhor analisado adiante, consiste na diferença *entre meras relações de indispensabilidade e normas* ou, para usar terminologia kantiana, entre imperativos hipotéticos e imperativos categóricos.

Portanto, a distinção de que a semântica condicional se serve para mostrar a possibilidade de uma definição de ‘obrigação’ que faça referência explícita à necessidade sem que uma tal definição redunde numa das definições dadas pelas semânticas modais corresponde à distinção, feita por Aristóteles naquela passagem da *Metafísica*, entre o sentido contido em 1) e 2) e o sentido contido em 4).

De acordo com a semântica condicional, no contexto normativo, o termo ‘necessário’ é usado como em 1) e 2) – mais especificamente, como se verá, como em 2) –, não como em 4): dizer que p é normativamente necessário é o mesmo que dizer que p é preciso ou requerido (com vista a qualquer coisa mais). A necessidade normativa não é um conceito modal: é um conceito condicional.

O termo ‘exigência’ permite-nos perceber perfeitamente a ligação entre os conceitos de obrigatoriedade e de indispensabilidade. Pois, ao dizermos ‘ p é obrigatório’, podemos perfeitamente substituir essa expressão, sem perder algum do seu significado, por ‘ p é exigido’ e, por sua vez, podemos perfeitamente substituir essa expressão, sem perder algum do seu significado, por ‘ p é requerido’ e, conseqüentemente, por ‘ p é indispensável’.

(4) Además, *lo que no puede ser de otro modo que como es*, decimos que es necesario que sea así” (Arist., Met. V. 5, 1015a20-35, trad. Calvo Martínez, pp. 215-216)

A semântica modal, em qualquer uma das suas versões, falha por tomar o sentido condicional de ‘necessidade’ pelo seu sentido modal ou incondicional: incorre num *equivoco*. Embora, no contexto normativo, a interpretação correta da expressão ‘é necessário p ’ seja ‘é preciso p para q ’, a interpretação dada pela semântica modal é ‘ p é verdadeira em todos os mundos possíveis’ ou ‘ p é verdadeira em ato, sem potência de falsidade’ (ou outra, consoante a semântica para os termos modais adotada), que é uma interpretação incorreta dado o contexto em questão.

Por exemplo: a interpretação dada pela semântica modal à expressão ‘é obrigatório respeitar a dignidade das pessoas’ é ‘é necessariamente verdade que a dignidade das pessoas é respeitada’, quando a interpretação correta é ‘é preciso (indispensável, imprescindível, requerido, essencial) respeitar a dignidade das pessoas (para que algo aconteça)’. Em ambas as interpretações, ‘obrigatório’ surge em vez de ‘necessário’; porém, na interpretação modal, ‘necessário’ é tomado no seu sentido modal, desviando-se quase por completo do que se quer dizer quando se afirma ‘é obrigatório respeitar a dignidade das pessoas’.

c) Falácia da ambiguidade

Ao incorrer-se no equívoco assinalado, corre-se o risco de se cometer a *falácia semântica* (ou da ambiguidade). Recuperemos o argumento subjacente ao problema da violabilidade: necessidade implica verdade; a obrigatoriedade é um caso de necessidade; logo, obrigatoriedade implica verdade. Como é que, sendo o argumento válido e as premissas verdadeiras, a conclusão é falsa? O que se pode inferir é que, sendo as premissas verdadeiras e a conclusão falsa, o argumento é inválido.

Em verdade, o argumento é mesmo inválido (a conclusão não se segue das premissas), visto o termo ‘necessidade’ estar a ser usado com sentidos

diferentes, não se estando a falar da mesma coisa. Na primeira premissa, ‘necessidade implica verdade’, o termo ‘necessidade’ está a ser usado no sentido modal e, na segunda premissa, ‘a obrigatoriedade é um caso de necessidade’, o termo ‘necessidade’ está a ser usado no sentido condicional.

Desambiguando a ocorrência do termo ‘necessidade’ naquele argumento, obtemos dois argumentos diferentes: i) indispensabilidade implica verdade; a obrigatoriedade é um caso de indispensabilidade; logo, obrigatoriedade implica verdade; ii) necessidade modal implica verdade; a obrigatoriedade é um caso de necessidade modal; logo, obrigatoriedade implica verdade.

Ambos são válidos. E, de acordo com as nossas intuições normativas (violabilidade das normas), a conclusão, ‘obrigatoriedade implica verdade’, que é a mesma em ambos os casos, é falsa. Portanto, pelo menos uma das premissas tem de ser falsa (usando terminologia habitual, ambos os argumentos são válidos mas não são sólidos), sob pena de estarmos perante um argumento válido com premissas verdadeiras e conclusão falsa mais uma vez. Como quem diz: basta uma das premissas do conjunto de premissas ser falsa para já não se poder garantir, em concreto, a verdade da conclusão (só se ambas as premissas fossem verdadeiras é que a verdade da conclusão estaria garantida), permitindo-se que esta seja falsa.

Relativamente ao argumento i), é a primeira premissa, ‘indispensabilidade implica verdade’ a premissa falsa: no significado de ‘A verdade de p é indispensável para que q seja verdadeira” não está incluída a frase ‘A proposição p é verdadeira’; p pode ser verdadeira ou falsa. E, de acordo com a semântica condicional, a segunda premissa, ‘a obrigatoriedade é um caso de indispensabilidade’, é verdadeira.

Relativamente ao argumento ii), é, de acordo com a semântica condicional, a segunda premissa, ‘a obrigatoriedade é um caso de necessidade modal’, a premissa falsa. E, de acordo com as nossas intuições modais, a primeira premissa, ‘necessidade modal implica verdade’, é verdadeira.

Como se observa dado o argumento ii), o problema da violabilidade mantém-se para a semântica modal. Se for verdade que necessidade modal implica verdade (e é verdade) e se for verdade que a obrigatoriedade é um caso de necessidade modal (como reivindica a semântica modal), então tem de ser verdade que obrigatoriedade implica verdade; mas tal é falso.

O argumento pelo qual se demonstra que a semântica modal não é a correta pode ser, agora, reformulado, com base na desambiguação do termo ‘necessidade’:

- i) necessidade modal implica verdade
- ii) obrigatoriedade não implica verdade
- ∴ a obrigatoriedade não é um caso de necessidade modal

É de notar que é este argumento que deve ser usado e não o argumento equivalente ao subjacente ao problema da violabilidade – necessidade implica verdade; obrigatoriedade não implica verdade; logo, a obrigatoriedade não é um caso de necessidade –, sob pena de, novamente, se incorrer na falácia da ambiguidade. Aqui, começar-se-ia por usar o termo ‘necessidade’, na primeira premissa, ‘necessidade implica verdade’, no sentido modal e acabar-se-ia a usar o mesmo, na conclusão, ‘a obrigatoriedade não é um caso de necessidade’, no sentido condicional. Ou seja: estar-se-ia a demonstrar que a semântica condicional não é a correta.

Veja-se que a segunda premissa da versão falaciosa daquele que poderemos designar de ‘argumento da violabilidade’, ‘a obrigatoriedade é um caso de necessidade’, é, face à ideia que temos de normatividade, evidentemente verdadeira, o que não acontece, agora, com a segunda premissa do verdadeiro argumento da violabilidade, ‘a obrigatoriedade é um caso de necessidade modal’. Isso deve-se ao facto de esta última nos levar garantidamente a uma conclusão indesejável, ‘obrigatoriedade implica verdade’, enquanto aquela não.

É precisamente nesta relação com a verdade que encontramos a principal vantagem da semântica condicional face à semântica modal: ela mantém a referência à necessidade sem cair no problema da violabilidade. Ao não incluir, no significado de ‘obrigatoriedade’, o termo ‘necessidade’ no seu sentido modal, a semântica modal não está comprometida com o princípio ‘ $N p \rightarrow p$ ’. Ela “permite” que as normas sejam violáveis.

E é isso que nos diz o “argumento” i): mesmo que a segunda premissa, ‘a obrigatoriedade é um caso de indispensabilidade’, seja verdadeira, como reivindica a semântica condicional, a primeira premissa, ‘indispensabilidade implica verdade’, é falsa, pelo que não será garantidamente verdade que obrigatoriedade implica verdade. A semântica condicional escapa ao problema da violabilidade.

A indispensabilidade não implica (analiticamente) verdade porque apenas se exige a verdade: mesmo que p seja falsa, pode continuar a ser exigida a verdade de p . Mas isto também não impede que, mesmo que p seja verdadeira, se continue a exigir a verdade p . A indispensabilidade é completamente indiferente à verdade ou falsidade da proposição acerca do estado de coisas devido. Mesmo se a condicional em questão, a condicional normativa, for vero-funcional (a chamada ‘condicional material’), não está comprometida com a verdade.

Isto significa que não há um argumento sólido, contra a semântica condicional, análogo ao argumento da violabilidade para a semântica modal. Este seria: indispensabilidade implica verdade; obrigatoriedade não implica verdade; logo, a obrigatoriedade não é um caso de indispensabilidade. Como a primeira premissa deste argumento é falsa, a conclusão também pode ser falsa.

d) Razões a favor

E que argumento há para demonstrar, não que a semântica modal não é a correta, mas que a semântica condicional é a correta? Mais amplamente, que razões há para se adotar a semântica condicional na interpretação dos termos normativos? Também aqui, há razões conceptuais e razões empíricas: gostaria de apresentar um argumento e, igualmente, de apresentar alguma investigação feita em linguística.

O argumento é simples:

- i) o termo ‘obrigatoriedade’ inclui, no seu significado, o termo ‘necessidade’
- ii) o termo ‘necessidade’ é ambíguo, tanto podendo referir um conceito modal como o conceito de indispensabilidade
- iii) no contexto normativo, o termo ‘necessidade’ não refere um conceito modal
- ∴ no contexto normativo, o termo ‘necessidade’ refere o conceito de indispensabilidade

Dou por verdadeiras a primeira e a terceira premissas em função de tudo o que disse até agora. Resta, portanto, a segunda premissa, ‘o termo ‘necessidade’ é ambíguo, tanto podendo referir um conceito modal como o conceito de indispensabilidade’. A pergunta a fazer é: não haverá outro sentido de ‘necessidade’, para além dos dois referidos, que seja adequado à “natureza” das normas e que não acarrete o problema da violabilidade? Se não existir, a premissa é verdadeira e fica demonstrada a conclusão. Se existir, não fica demonstrada a conclusão.

O argumento acaba por constituir uma instância da regra conhecida por ‘silogismo disjuntivo’:

- i) a obrigatoriedade é um caso de necessidade modal ou a obrigatoriedade é um caso de indispensabilidade
- ii) a obrigatoriedade não é um caso de necessidade modal
- ∴ a obrigatoriedade é um caso de indispensabilidade

Aqui, é a premissa i) a premissa disputável. A verdade da premissa ii) decorre do argumento da violabilidade. Portanto, é a verdade da disjunção que está em questão: há que saber se, para além de mutuamente exclusivas, as proposições ‘a obrigatoriedade é um caso de necessidade modal’ e ‘a obrigatoriedade é um caso de indispensabilidade’ são, igualmente, conjuntamente exaustivas.

Que outros candidatos há, então? A “necessidade” causal, a ser um caso de necessidade, é ‘necessidade’ em sentido modal. Porém, nem genuinamente necessidade é. Aristóteles referiu a compulsão. Mas a compulsão pode ser reconduzida à “necessidade” causal: a existência de certas apreciações determina ou gera a existência de certas volições. E o mesmo se diga, com as devidas alterações, da demonstração (lógica), outro (o quinto e último) dos sentidos apontados por Aristóteles.

Se a compulsão não se reconduzir à causalidade, então reconduzir-se-á à necessidade modal. Ou seja: para quem defenda que a ausência de compulsão consiste na presença de liberdade de escolha, e porque esta última consiste na disponibilidade subjetiva de possibilidades alternativas, a compulsão consiste na ausência de disponibilidade subjetiva de possibilidades alternativas, o que nos remete, ainda, para o significado modal de ‘necessidade’. Aliás, Aristóteles parece ir neste sentido.

Há um sentido que imediatamente vem à mente quando se fala em ‘necessidade’: o que se encontra em questão quando, por exemplo, se fala na satisfação de necessidades. A necessidade, aqui, é, por exemplo, a de comer, de respirar, de dormir, etc.. Talvez seja este um terceiro significado para além dos presentes na disjunção, um verdadeiro candidato a constituir a necessidade normativa.

A expressão ‘necessidade de comer’, é verdade, é ambígua: tanto pode designar a necessidade objetiva de comer (é preciso comer para viver) como pode designar a necessidade subjetiva de comer. A indispensabilidade será a

necessidade objetiva; o terceiro sentido de ‘necessidade’ será a tal necessidade subjetiva. Então a disjunção avançada no argumento sempre expressa uma falsa opção? Há uma terceira via?

Não creio. Quando falamos na ‘necessidade subjetiva de comer’, estamos a falar de um sentimento, o *sentir* (a) necessidade de comer; não estamos a falar da necessidade de comer propriamente dita. Pode dizer-se que se trata da representação mental da indispensabilidade (de comer). Portanto, embora a expressão ‘necessidade de comer’ seja ambígua, não há um terceiro sentido de ‘necessidade’ a ser avançado: ainda estamos a falar de ‘necessidade’ em sentido condicional.

Há uma última hipótese. A necessidade (objetiva) de comer implica a falta de comida no organismo. Isto é mais do que mera indispensabilidade: é carência. Portanto, uma coisa é, em abstrato, ser preciso comer para viver e outra coisa é, em concreto, estar carente de comida (para viver). Será esta última a necessidade normativa?

O facto de a carência ser mais do que mera indispensabilidade não significa nem implica que não seja indispensabilidade: ainda o é. É indispensabilidade com privação efetiva daquilo que é necessário. Como tal, ainda estamos a falar do mesmo conceito. E, por isso, se a indispensabilidade é a necessidade normativa, então a carência é um caso mais restrito de necessidade normativa. Aliás, Hartmann, por exemplo, distingue o dever-ser ideal do dever-ser positivo precisamente com base nessa diferença: nas suas palavras, “the positive Ought-to-be accordingly presupposes in a given situation the Non-Being of what ought to be” (Hartmann, , p. 250).

Em rigor, há dois “tipos” daquilo que Hartmann designa de ‘dever-ser positivo’: quando o que é devido existe, então há o dever de o manter; quando não existe, há o dever de que passe a existir. Passando para a distinção entre indispensabilidade e carência, diria, então, algo semelhante: quando o que é

indispensável existe, então há a necessidade de o manter; quando não existe, há a necessidade de que passe a existir. Este último caso é a carência.

As incursões pelas noções de ‘necessidade subjetiva’ (as necessidades) e de ‘carência’ reforçam a suspeita inicial: se não se fala em ‘necessidade’ em sentido modal, só poderemos estar a falar em sentido condicional, com o significado de ‘indispensabilidade’. Consequentemente, é verdadeiro que a obrigatoriedade é um caso de necessidade modal ou a obrigatoriedade é um caso de indispensabilidade: a disjunção é verdadeira e, no seguimento, sendo falso que a obrigatoriedade é um caso de necessidade modal, então é verdadeiro que a obrigatoriedade é um caso de indispensabilidade.

Mas também há razões empíricas a favor da semântica condicional. A investigação linguístico-pragmática, como a efectuada, por exemplo, por Noriko Akatsuka, vai ao encontro desta tese. Num artigo intitulado *Affect and Japanese Conditionals*, Akatsuka afirma inequivocamente que frases como ‘Tens de comer’, tidas como expressando uma obrigação, são, na prática dos utentes da língua japonesa, substituídas por frases como ‘Se não comeres, então não será bom’.

Nesse artigo, Akatsuka começa por observar que as frases condicionais podem ser usadas, não só no contexto da racionalidade teórica, mas, igualmente, no contexto da racionalidade prática:

“In this paper I wish to suggest that natural language conditionals are also important devices for encoding the speaker's AFFECT, the domain of I WANT rather than I THINK, where the relevant notions are DESIRABLE/UNDESIRABLE rather than TRUE/FALSE”
(Akatsuka, 1991, p. 1)

Akatsuka está a querer chamar a atenção para a relevância normativa das condicionais. Este projecto é clarificado logo de seguida:

“I will show that in Japanese the three conceptual categories, WISH/HOPE, SUGGESTION/ADVICE, and PERMISSION/OBLIGATION constitute a natural class in that all three **must** be expressed in terms of conditionals with the underlying structure, "If p, q" where q is the speaker's evaluative judgment as to whether the actualization of p is good or bad” (*idem*)

No que diz respeito aos conceitos de permissão e obrigação, Akatsuka usa os seguintes esquemas que mostram como frases expressando permissões e obrigações são redutíveis a frases condicionais (a numeração é a presente no artigo):

“(6) PERMISSION

Tabe-temo ii.

eat even if good

lit: "It is good even if you eat." = "You may eat."

(7) OBLIGATION

Tabenakere-ba ikenai/ dame da.

eat Neg if no good no good

lit. "It is no good if you don't eat." = "You must eat."” (*idem*, p. 3)

Em rigor, a estrutura condicional que expressa permissões e obrigações de que fala Akatsuka não é ‘se p , então q ’, na qual p é condição suficiente de q , mas ‘se não- p , então não- q ’, na qual p é condição necessária de q . As obrigações são expressas diretamente num tal vocabulário: a frase ‘Tens de (deves) comer’ é substituída, na prática linguística japonesa, pela frase ‘Se não comeres, não é bom’. As permissões têm de ser vistas como negações de proibições, estas, sim, expressas por intermédio de condicionais: porque a frase ‘Não podes (estás proibido de) comer’ é substituída por ‘Se comeres, então não é bom’, a sua negação consistirá em ‘Mesmo se comeres, é bom’,

que substitui, na prática linguística japonesa, a frase ‘Podes (é-te permitido) comer’.

Acontece que isto não é fruto de um qualquer exotismo: os estudos de Akatsuka mostram que o mesmo se verifica na língua inglesa. Como diz:

“It turns out, however, that English grammar does not allow English speakers to ask permission not to do something using modal verbs. They must appeal to conditional structures just as Japanese speakers do”
(idem)

e) Percussores

A semântica que proponho é original – surge exposta pela primeira vez nesta dissertação – ou já foi defendida anteriormente? A versão que apresento nesta dissertação é nova; considero que é a versão ideal da semântica condicional. Mas outras versões já foram apresentadas: desde logo, nos primórdios do próprio desenvolvimento da Lógica Deôntica como ramo da Lógica Modal, nos anos 50 do século passado, com Alan Ross Anderson e Stig Kanger (entre outros), abordagem adiante retomada por von Wright em *Deontic Logic and the Theory of Conditions*, artigo publicado bastante depois dos seus dois artigos mais influencias, *An Essay in Modal Logic* e *Deontic Logic*.

Mas considero que, aí, a semântica condicional está a ser ensaiada, não se encontrando na sua forma final. Digo isto por duas razões: primeiro, pela dificuldade aí presente em determinar aquilo de que o estado de coisas obrigatório é condição necessária (von Wright fala na evitação de uma sanção ou, no máximo, na evitação da susceptibilidade de se sofrer uma sanção) e, conseqüentemente, em distinguir a relação de obrigatoriedade das restantes relações de necessidade/indispensabilidade; segundo, e mais importante, por se enquadrar a semântica condicional, afinal, numa semântica modal – o

conceito de condição necessária é tomado por um conceito modal – e, conseqüentemente, por não se distinguir os dois significados de ‘necessidade’.

A última razão é decisiva. Se o fundamento invocado para o recurso ao conceito de condição necessária é a ligação deste ao conceito modal de necessidade – como diz von Wright, a Lógica das Condições (Suficientes e Necessárias), a nova concepção da Lógica Deontica, é um fragmento da Lógica Modal –, então deixa de ter sentido autonomizar a semântica condicional: esta não constitui um verdadeiro rival da semântica modal. Porém, considero que o é por direito próprio. No ponto seguinte, voltarei a esta questão.

Mas, já no início do século XX, Husserl havia avançado com uma semântica para os termos normativos sem qualquer apelo a termos modais e totalmente baseada na noção de condicionalidade. Nas suas *Investigações Lógicas – Prolegómenos à Lógica Pura*, de 1900, Husserl foi o primeiro a apresentar uma semântica condicional para os termos normativos, isto, sem incorrer nos problemas referidos atrás: o conseqüente é a não-realização do bem, não a evitação de uma sanção ou de um estado de coisas semelhante; não reconduz os termos normativos aos termos modais.

Husserl apresenta a sua definição de ‘norma’ no contexto da distinção entre ciências teóricas e ciências normativas (a, ainda mais extensivamente, no contexto da crítica ao psicologismo em Lógica). Melhor: Husserl tenta determinar de que modo as segundas dependem das primeiras, sem perder de vista o que há de essencialmente distinto entre elas. Como diz, “começamos com o estabelecimento de um princípio da maior importância para a investigação que se segue, a saber, que toda a disciplina normativa (...) assenta sobre uma ou mais disciplinas teóricas” (Husserl, 1900a, p. 61).

O caráter distinto, este, Husserl evidencia-o de seguida: “usa entender-se que as leis da primeira [da disciplina normativa] dizem o que deve ser, não obstante talvez não o seja e, dadas as condições existentes, não o possa ser; as

leis das segundas [das disciplinas teóricas], em contrapartida, dizem simplesmente o que é” (*idem*, p. 62). Ora, “perguntar-se-á então o que se pretende dizer com o *dever-ser* em contraste com o simples ser” (*idem*)³⁹¹.

Ora, neste contexto, o objetivo de Husserl consiste em determinar o significado dos termos normativos. E, aqui, Husserl diz-nos duas coisas fundamentais: i) que “não é essencial que em lugar de ‘*A* deve (ou não deve) ser *B*’, também possamos dizer ‘*A* tem de (ou não pode) ser *B*’” (*idem*, p. 63); ii) que dizer ‘Um *A* deve ser *B*’ significa dizer ‘Um *A* que não é *B* é um mau *A*’ ou ‘Somente um *A* que seja *B* é um bom *A*’³⁹².

Cada uma destas duas reivindicações tem de ser compreendida em articulação com a outra; esta é a essência da semântica condicional. Por um lado, para Husserl, termos normativos como ‘dever’ ou ‘obrigação’ e ‘proibição’ podem ser substituídos, sem perda de referência (sem deixarem de referir o que referem), por expressões como ‘ter de ser’ e ‘não pode ser’. Isto é o mesmo que dizer que o significado de ‘obrigação’, por exemplo, inclui a palavra ‘necessidade’. Mas não a inclui com o seu sentido modal, pois Husserl explicitamente refere que as frases normativas como as enunciadas “dizem respeito, de algum modo, a condições *necessárias* para a atribuição ou privação dos predicados de valor positivos ou negativos” (*idem*).

Husserl dá um exemplo: a frase “‘Um guerreiro deve ser corajoso’, quer dizer antes: só um guerreiro corajoso é um ‘bom’ guerreiro” (*idem*). Como quem diz: é indispensável ou imprescindível ser corajoso para ser um bom guerreiro. A atribuição de um predicado de valor positivo “depende de uma

³⁹¹ A tradução inglesa de Findlay parece-me aqui, mais feliz face aos objetivos de Husserl: “we must now ask what is meant by such a ‘shall be’ or ‘should be’ as opposed to what is” (Husserl, 1900b, p. 34).

³⁹² “Podemos, em geral, fazer equiparar, ou ao menos tomar como equivalentes as formas: ‘um *A* deve ser *B*’ e ‘um *A* que não é *B* é um mau *A*’, ou ‘somente um *A* que seja *B* é um bom *A*’” (*idem*, pp. 62-63).

condição a preencher, cujo não preenchimento acarreta o predicado negativo correspondente” (*idem*).

Husserl não afirma explicitamente que o termo ‘necessidade’ é equívoco e que se deve evitar a interpretação modal. Mas, dados a letra e o espírito do texto, uma tal afirmação encontra-se contida implicitamente; no mínimo, permitem concluir que Husserl considera que a normatividade se reduz à necessidade mas à necessidade entendida como indispensabilidade.

Mas como garantir que Husserl afasta os conceitos modais do domínio normativo? Há um indício muito forte disso. Nos *Prolegómenos*, lugar no qual encontramos a sua semântica para os termos normativos, Husserl apresenta uma série de argumentos contra o programa psicologista em Lógica, nomeadamente, contra as teses de Christian Sigwart. Ora, para Sigwart, a Lógica é o domínio do pensamento universal e *necessariamente* válido. Recorre, portanto, a conceitos modais para caracterizar a Lógica. Muito provavelmente, Husserl, para se demarcar das teses de Sigwart, rejeitou um tal recurso a conceitos modais. E, efetivamente, em *Lógica Formal e Transcendental*, Husserl afirma inequivocamente que a Lógica Modal havia sido deixada de lado nos *Prolegómenos*.

Não nos podemos esquecer que, tal como refere Nuno Nabais (Nabais, 1998, p. 269), *Lógica Formal e Transcendental* foi redigida em 1929 como introdução aos *Estudos de Lógica*, obra que nunca chegou a ser publicada, e que se basearia essencialmente nos manuscritos de reformulação dos capítulos Quarto e Quinto da *Sexta Investigação Lógica*. Husserl pretendia regressar aos problemas atacados nas *Investigações Lógicas* sob outro prisma, eventualmente munido das ferramentas adquiridas nas *Ideias*.

f) Modalidades nas *Investigações Lógicas*?

Mas Nuno Nabais vai mais longe. Defende este autor que há uma transformação profunda operada por Husserl no seu pensamento modal entre as *Investigações Lógicas* e as *Ideias I* e as *Meditações Cartesianas*. Isto implica que, de alguma maneira, já haja uma teoria modal nas *Investigações Lógicas* (logo na versão não reformulada). Como diz, e referindo-se a outros autores que também tentaram situar a discussão modal na obra de Husserl:

“No entanto, todos eles apagam a diferença entre, por um lado, o universo da reflexão semântica sobre a possibilidade (não apenas no seu sentido lógico-matemático, como no seu sentido eidético e dóxico) tal como ele orienta as *Investigações Lógicas*, e, por outro, a transformação de que toda essa reflexão modal é afectada pela teoria da correlação noético-noemática entre as modalidades da crença e os modos de aparecer dos objectos à consciência que se inicia em *Ideias I*. (...) O aparecimento da teoria das modalidades da crença perde, porém, essa insignificância se tomarmos consciência de que, na própria transformação do conceito de *possibilidade*, se revelam elementos novos para a compreensão dos motivos que levaram Husserl a abandonar as *Investigações Lógicas* (...)” (*idem*, p. 92)

Efetivamente, há, como refere Nuno Nabais, duas noções de ‘possibilidade’ presentes na obra de Husserl:

“Podemos dizer que a dificuldade mais decisiva que a leitura da obra de Husserl coloca ao esclarecimento desse vínculo fenomenológico entre o conceito de *possibilidade* e o conceito de *evidência* no interior da ideia de uma evidência da *possibilidade* é o facto de a teoria da evidência estar construída sobre dois universos modais não consistentes entre si: o universo lógico-semântico e o universo epistémico. No primeiro, a possibilidade existe unicamente como o equivalente da idealidade da significação. (...)”

No sentido epistémico, o possível inscreve-se numa teoria da crença (...)” (*idem*, p. 28)

Diria que Husserl concebe, num primeiro momento, aquilo que se designa de ‘possibilidade analítica’, enquadrando a ‘possibilidade lógica’ e a ‘possibilidade matemática’, para passar a conceber a possibilidade em termos de ‘possibilidade epistémica’. Nuno Nabais é mais esclarecedor quanto ao modo como Husserl concebe cada uma dessas noções:

“A significação diz-se possível porque, enquanto matéria, ela contém *a priori* a possibilidade de vir a ser preenchida por um acto posicional. (...)”

O possível epistémico diz então respeito ou a) ao modo de existência de algo posto pela consciência na condição de conteúdo de uma suposição, ou b) ao resíduo da anulação da tese da existência, ao correlato da consciência neutra, da consciência não posicional” (*idem*, p. 29)

Dada a inserção de um tal conceito na teoria fenomenológica, “é como se a possibilidade da fenomenologia, ou melhor a possibilidade do conceito fenomenológico de evidência, estivesse em perigo em cada deriva do conceito de *possibilidade*?” (*idem*, p. 29). Não é que Husserl estivesse consciente dessa oscilação. Como observa Nuno Nabais:

“Não deixa de ser surpreendente que Husserl nunca se tenha confrontado com a inconsistência dos diversos conceitos de possibilidade que atravessam o seu trabalho. Sobretudo, em nenhuma das obras por ele publicadas se procura estabelecer essa diferença fundamental entre o conceito de possível como idealidade da significação e o conceito de possível como correlato de uma crença. A única excepção pode ser encontrada nos textos de reformulação da *Sexta Investigação Lógica*, escritos entre 1911 e 1918 (...)” (*idem*, p. 94)

Não houve, então, por parte de Husserl, após as *Investigações Lógicas*, um interesse novo na questão modal mas, sim, um interesse renovado. Que nova

maneira de abordar a questão modal foi essa? Como informa Nuno Nabais, “nas *Meditações Cartesianas*, Husserl esclarece pela primeira vez a condição transcendental da questão da possibilidade” (*idem*, p. 70). Isto não se deu por acaso:

“A redacção de *Meditações Cartesianas* é contemporânea da leitura por Husserl de *Ser e Tempo*. Não é por isso de estranhar que nesta obra Husserl procure estabelecer a fronteira entre a fenomenologia transcendental e as ontologias da facticidade precisamente pelo aprofundamento do vínculo entre os conceitos de *possibilidade* e de *evidência*” (*idem*, p. 65)

Husserl leu com estranheza *Ser e Tempo*, nomeadamente no que às modalidades diz respeito. Elas surgem fundamentalmente ligadas ao facto ‘morte’:

“A morte tem esta dupla determinação modal – necessária e, ao mesmo tempo, possível. Enquanto está presente em cada instante, a morte é em cada instante possível. O possível diz-se aqui daquilo que tanto pode ser como pode não ser. Mas ela é em cada instante possível, em cada instante eminente, porque é necessária. Mais cedo ou mais tarde ela revela a sua inultrapassabilidade” (*idem*, p. 58)

É precisamente a ligação dos conceitos modais a factos, externos, objetivos, mente-independentes, que mais incomoda Husserl:

“Este é o maior lugar de estranheza de Husserl. Com a ideia de uma certeza da morte que é em si mesma anterior a todas as evidências, Heidegger propõe uma figura da certeza duplamente incompreensível para Husserl: a) a certeza da morte é uma certeza não-dóxica e, b) tem como objecto um ser-possível, ou melhor um acontecimento não efectivo” (*idem*, p. 59)

Esta última (des)conexão entre o possível e o efetivo tornou-se central no pensamento de Husserl. Vejamos. Nesta nova etapa, a noção de ‘possibilidade’ surge para dar conta de dois mecanismos, interligados. São estes “a possibilidade originária, que funda a própria estrutura da evidência, e a possibilidade que resulta da modificação do carácter dóxico originário da evidência” (*idem*, p. 65). No primeiro contexto, “(...) a consciência é, na sua essência, essa possibilidade, a possibilidade da evidência (...)” (*idem*, pp. 65-66). No segundo contexto, “a evidência ela mesma é fonte das figuras dóxicas da possibilidade enquanto modalizações da certeza”. Isto é importante: “é a própria evidência actual que instaura a realidade do possível” (*idem*, p. 66).

Vejo aqui o correlato husserliano dos dois esquemas modais (contrapostos) ‘verdade implica possibilidade’ e ‘impossibilidade implica falsidade’. Porém, considero que não é verdadeiramente a modalidade da ‘possibilidade’ que está, aí, presente, mas a noção de ‘potencialidade’: ‘verdade (facticidade, efetividade) implica potencialidade’ e ‘impotencialidade implica verdade (facticidade, efetividade)’. Wiegerling considera o mesmo relativamente ao pensamento de Husserl:

“Wiegerling pretende cortar o nó desta antinomia promovendo o conceito de ‘potencialidade’ [*Potentialität*] a núcleo da teoria modal de Husserl. Para Wiegerling, a originalidade do modo husserliano de pensar a questão clássica do vínculo entre *possibilidade* e *efetividade* está em ele ter perseguido na categoria da potencialidade a esfera fenomenológica onde essas modalidades se tornassem convertíveis. Wiegerling tem consciência da fragilidade da sua leitura. Ele reconhece que a equivalência entre *possibilidade* e *potencialidade* só surge de modo explícito nas *Meditações Cartesianas*” (*idem*, p. 85)

Regresso à pergunta inicial: como garantir que Husserl afasta os conceitos modais do domínio normativo? Se já nas *Investigações Lógicas* encontramos uma

teoria modal, se bem que “presa” ao conceito de ‘significação’, não poderia essa mesma teoria modal ter servido de suporte à semântica para os termos normativos apresentada nessa obra?

A resposta está no próprio facto de uma tal teoria modal se encontrar, nas *Investigações Lógicas*, “presa” ao conceito de ‘significação’. Aliás, de um modo geral, Husserl restringe o domínio modal ao domínio linguístico-epistémico. Ora, isso nada tem que ver com a sua abordagem à “natureza” das normas, vistas do lado do objecto, isto é, daquilo de que há a possibilidade de falar e relativamente ao qual se pode produzir uma crença. Portanto, a semântica para os termos normativos proposta por Husserl não é uma semântica modal.

g) Objeções à semântica de Husserl

Husserl, embora não tenha esquematizado, concebeu na perfeição o quadrado da oposição deôntico: ‘*A* deve (ou tem de) ser *B*’ tem como contraditória ‘*A* não tem de ser *B*’ e ‘*A* não deve (ou não pode) ser *B*’ tem como contraditória ‘*A* pode ser *B*’, sendo que ‘*A* não deve (ou não pode) ser *B*’ não é a negação de ‘*A* deve (ou tem de) ser *B*’ – como diz, “as asserções negativas do dever não são para interpretar como negações das asserções afirmativas correspondentes” (Husserl, 1900a, p. 63). Portanto, a negação de uma asserção acerca de uma obrigação é ‘Um *A* não tem de ser *B*’ (asserção acerca de uma desobrigação), que significa ‘Um *A* que não é *B*, não é por isso um mau *A*’, e não ‘Um *A* não deve ser *B*’, asserção acerca de uma proibição, que significa ‘Um *A* que seja *B* é um mau *A*’ ou ‘Só um *A* que não é *B* é um bom *A*’.

Há algumas críticas que podem ser feitas à proposta de Husserl. Uma delas é-nos trazida por Georges Kalinowski. Em *A Lógica das Normas de Edmund Husserl* (no original, *La Logique des Normes D’Edmund Husserl*), Kalinowski considera que Husserl fez equivaler as normas a juízos de valor. Husserl, ele

próprio, parece usar as expressões ‘juízos normativos’ e ‘juízos de valor’ indiferentemente. Ora, em *Introdução à Lógica Jurídica*, Kalinowski nega que as normas sejam juízos de valor: “la norma es una regla de conducta que no es ni un imperativo ni un juicio de valor” (Kalinowski, 1973, p. 81). E por esta razão: “el juicio de valor no establece directamente ni obligación, ni prohibición, ni permisión, sino que los funda al determinar el valor positivo, negativo o neutro de la acción dada” (*idem*).

É verdade que as proposições normativas não são meras proposições de valor. Mas isso não significa nem implica que não possam fazer referência aos valores³⁹³. É isso que faz Husserl: a sua proposta não consiste em reduzir proposições com a forma ‘ser *B* é obrigatório para qualquer *A*’ a proposições com a forma ‘este *A* é um bom *A*’. Consiste, sim, em reduzir proposições com a forma ‘ser *B* é obrigatório para qualquer *A*’ a proposições com a forma ‘este *A* só é um bom *A* se for *B*’. Não se está simplesmente a atribuir valor positivo: está a fazer-se depender a atribuição de valor positivo do preenchimento de uma condição. Nisto consistirá a obrigatoriedade.

Já a “colagem” à ética das virtudes do tipo aristotélico parece-me mais problemática. É verdade que as virtudes em sentido aristotélico são, precisamente, as características que é *preciso* ter para se ser um bom qualquer coisa (‘ser bom’ é, aqui, um adjetivo atributivo, não um adjetivo predicativo³⁹⁴). Usando o exemplo de Husserl, a coragem é uma virtude (dos guerreiros) porquanto é necessária para se ser um bom guerreiro.

Isto relaciona-se com uma questão que havia ficado pendente desde o ponto 1.1.3 do Capítulo 9: a de saber se a necessidade normativa, que, agora, já se sabe ser indispensabilidade, se refere a verdades (à verdade de proposições) ou

³⁹³ Como já havia referido na nota de rodapé 60, uma coisa é defender que a referência aos valores é necessária para definir ‘norma’, outra é dizer que é necessária e suficiente (neste último caso, haverá identidade entre norma e valor). Husserl só está a aderir à tese da vinculação, sem reduzir as normas a valores.

³⁹⁴ A este respeito, veja-se Ross (1930) e Geach (1956).

a coisas (à posse de características por indivíduos monádicos). O ‘é preciso’ da obrigatoriedade é o ‘é preciso acontecer’ ou o ‘é preciso ser’? Vimos que von Wright opta pela primeira hipótese; e pressupus que essa era a hipótese correta quando confrontei a necessidade normativa com a necessidade modal, colocando-as ao nível da necessidade alética. Mas Husserl, como se vê, opta pela segunda hipótese.

Von Wright não esquece que é possível falar em ‘dever-ser’ em vez de ‘dever-fazer’. Em *Norm and Action*, aborda diretamente este problema.

Começa por defender inequivocamente que a normatividade se refere ao fazer: “the norms of various categories of which we have so far been talking are mainly norms concerned with that which ought to or may or must not be *done* (von Wright, 1963a, Chapter 1, 9).

Mas faz a seguinte ressalva: “there is however a group of norms which are immediately concerned not with action but with things that ought to or may or must not *be*. German writers sometimes make a distinction between *Tunsollen* and *Seinsollen*” (*idem*).

Porém, reserva um lugar especial para o dever-ser:

“Following G. E. Moore, I shall call norms which are concerned with being rather than with doing *ideal rules*. Ideal rules are referred to, for example, when we say that a man ought to be generous, truthful, just, temperate etc. and also when we say that a soldier in the army should be brave, hardy and disciplined; a schoolmaster patient with children firm and understanding; a watchman alert, observant and resolute; and so forth” (*idem*)

O dever-ser constitui um dever ideal. Este encontra-se, para von Wright, intimamente ligado à bondade:

“Ideal rules are closely connected with the concept of *goodness*. The properties which we say a craftsman, administrator or judge ought to

possess are characteristic not of *every* craftsman administrator or judge but of a *good* craftsman administrator or judge. The person who has the properties of a good so-and-so in a supreme degree we often call an *ideal* so-and-so. The same holds true of watches cars and other things which serve various human purposes” (*idem*)

E, como seria de esperar, relaciona esse dever com o conceito de ‘virtude’:

“The features which ideal rules require to be present in good members of a class or kind of human beings can be termed the *virtues* characteristic of men of that class or kind. In an extended sense of ‘virtue’ roughly corresponding to the Greek *arete* the characteristic properties of good instruments are often called virtues also” (*idem*)

Von Wright, porém, coloca logo de lado o argumento de acordo com o qual, para se ser virtuoso, é preciso fazer algo de bom, reduzindo o dever-ser ao dever-fazer:

“It may be thought that ideal rules are reducible to norms of action. The concepts of a brave, generous, just, etc. *act* it may be argued are primary to the concepts of a brave, generous, just, etc. *man*. The man who does brave acts is ‘by definition’ a brave man and so forth. This however would be to take a much too simple-minded view of the relationship in question. Yet it is also clear that ‘education’ (in the broadest sense) towards ideals will have to make use of prescriptions and other norms of conduct” (*idem*)

Von Wright conclui que o dever-ser está entre a normatividade técnica (uso de meios para alcançar um fim) e as regras que determinam um padrão ou modelo (regras constitutivas). Creio que está em questão o conceito de ‘competência’ ou ‘excelência’: um bom x é um x competente. É, portanto, um x que realiza as suas funções a um nível elevado. Infelizmente, assim,

desaparece qualquer qualidade axiológica, que, como se verá adiante, é fundamental para definir ‘obrigação’.

1.1.2. Forma lógica

a) Sem p , não há q

Qual é, exatamente, a forma lógica das frases normativas de acordo com a semântica condicional? Desde logo, há um problema com a formalização das condicionais de necessidade, pois o símbolo ‘ \rightarrow ’ é adequado para representar condicionais de suficiência e tal é o símbolo usado para representar relações de condicionalidade.

É possível usar o símbolo ‘ \rightarrow ’ para representar condicionais de necessidade tendo em conta a sinonímia, conhecida dos lógicos, entre ‘necessidade de p ’ e ‘suficiência de $\neg p$ ’: dizer que p é condição necessária de q é o mesmo que dizer que $\neg p$ é condição suficiente de $\neg q$. Deste modo, a forma lógica das frases normativas é esta:

$$‘\neg p \rightarrow \neg q’$$

Consequentemente, a definição de ‘obrigação’ é a seguinte:

$$‘\text{Ob } p =_{\text{def}} (\neg p \rightarrow \neg q)’$$

Simbolicamente, a diferença face à semântica modal é evidente. Lembrando, a forma lógica das frases normativas, para uma tal semântica, é, em geral:

$$‘\mathbf{N} p’$$

Ou, restringindo à semântica dos mundos possíveis:

‘ $\Box p$ ’

Portanto, para a semântica condicional, dizer que p é obrigatório é o mesmo que dizer que, sem p , não há q ou que só há q com p . Se a necessidade normativa se refere a verdades, dizer que p é obrigatório é o mesmo que dizer que, se p for falsa, então q será falsa ou que só q só é verdadeira se p for verdadeira.

Se, por exemplo, for obrigatório ajudar quem careça de auxílio, então, de acordo com a semântica proposta, ajudar quem careça de auxílio é preciso para que algo mais ocorra, isto é, se não houver quem ajude aqueles que careçam de auxílio, não ocorrerá outra coisa. Ou, falando em verdade e falsidade, se a proposição ‘A Mafalda ajuda o André, que carece de auxílio’, for falsa, então uma outra proposição, ainda a especificar, também será falsa.

Estamos perante um ‘se’, uma hipótese. Como tal, não há compromisso tanto com a verdade como com a falsidade do antecedente. E é isto que caracteriza a necessidade normativa: pode dar-se o caso de a verdade de p ser necessária sem que p seja verdadeira. É a necessidade enquanto indispensabilidade, e não enquanto necessidade modal, que permite isso.

É de notar que *não* se está a afirmar que p , aquilo que é obrigatório, é, para além de necessário, suficiente. Não se está a defender que a verdade de p assegura a verdade de q . Quanto às condições suficientes, nada se diz: pode ser que a verdade de p seja, por si, suficiente para gerar a verdade de q ; pode ser que não o seja. A verdade de p , usando terminologia kantiana, apenas uma condição de possibilidade da verdade de q : q só pode ser verdadeira se p for verdadeira.

b) Suficiência? A proposta de Bryant

Mas por que razão é a obrigatoriedade uma relação de necessidade e não de suficiência? Esta pergunta comporta duas interpretações.

De acordo com uma primeira interpretação, está a perguntar-se pela razão de ‘obrigatoriedade’ significar ‘indispensabilidade’ e não ‘suficiência’. Aqui, pretende saber-se por que razão ‘é obrigatório p ’ não pode significar ‘ q é suficiente para p ’. A resposta a uma tal pergunta resulta do que já se disse: a palavra ‘obrigatoriedade’ remete para a palavra ‘necessidade’ e a suficiência não é necessidade, tanto em sentido condicional (que é um truísmo) como em sentido necessidade modal.

De acordo com uma segunda interpretação, trata-se de uma pergunta mal colocada: aqui, estar-se-á a perguntar pela razão de a obrigatoriedade ser indispensabilidade e não suficiência. Pretende saber-se por que razão ser obrigatório p não é o mesmo que p ser suficiente para q . Não há resposta a uma tal pergunta: a obrigatoriedade é indispensabilidade porque a obrigatoriedade é obrigatoriedade; é o que é. Se a palavra ‘obrigatoriedade’ significa ‘indispensabilidade’, então há identidade entre obrigatoriedade e indispensabilidade; ora, não tem sentido perguntar pela razão de uma coisa ser idêntica a si mesma.

Mas recuperamos a primeira interpretação. Não pode ainda haver uma maneira de ‘obrigatoriedade’ significar ‘suficiência’, mesmo sabendo que significa, primeiro que tudo, ‘indispensabilidade’?

Já sabemos que as relações causais não constituem intrinsecamente relações necessárias (em sentido modal). Caso p cause q , pode não causar necessariamente q ; ou, caso seja verdade que p causa q , pode, ainda assim, não ser necessariamente verdade que p causa q . Por outro lado, dizer que a verdade de q se encontra garantida pela verdade de p não é o mesmo que a verdade de q se encontrar garantida, ponto.

E se se disser que ‘obrigatoriedade’ significa ‘suficiência lógica’, não ‘suficiência causal’? E se obrigatório p significar ‘ q é logicamente suficiente para p ’?

Esta é, precisamente, a proposta de John Bryant em *The Logic of Relative Modality and the Paradoxes of Deontic Logic*. Bryant não se limitou a aderir à tese de Hamlin segundo a qual tem de haver uma reforma da interpretação dos termos modais e da Lógica Modal e a apresentar os novos significados para os mesmos. Bryant foi mais longe e defendeu que, como os conceitos normativos se reduzem aos conceitos modais, esses mesmos novos significados aplicam-se, igualmente, aos termos normativos.

Na parte 2 desta dissertação, utilizou-se a tabela de Bryan para clarificar a semântica nomológica, de acordo com a qual a obrigatoriedade se reduz à causalidade. Aí, interpretei o símbolo ‘ \rightarrow ’ como sinal da suficiência causal. E esta é uma interpretação possível. Porém, não é essa a interpretação dada por Bryant: para este autor, ‘ \rightarrow ’, na sua tabela, representa a implicação lógica. Nas suas palavras:

“If we do this, however, and if we consider the necessity involved to be logical necessity (as opposed to physical necessity, which we shall discuss shortly), the most natural interpretation of relative modal expressions would seem to involve implication, as in Table 1.

Table 1

<u>Old Form</u>	<u>New Form</u>	<u>Interpretation</u>
$\Box p$	pNq	$q \rightarrow p$
$\neg\Diamond p$	$p-Pq$	$q \rightarrow \neg p$
$\Diamond p$	pPq	$\neg(q \rightarrow \neg p)$
$\neg\Box p$	$p-Nq$	$\neg(q \rightarrow p)$

where the last two interpretations are of course derived by taking the appropriate denials of the others” (Bryan, 1980, pp. 78-79)

Bryant defende que a normatividade constitui um caso de condicionalidade porquanto qualquer modalidade constitui, ela própria, um caso de condicionalidade. Portanto, ainda reduz os conceitos normativos aos conceitos modais: só indirectamente se defende uma semântica condicional. O projecto passa, antes de mais, como disse, por uma reforma da própria interpretação dos termos modais e da Lógica Modal³⁹⁵.

A propósito das relações similares notadas entre os termos modais e os termos normativos, Bryant admite, então, a redução modal: “because of such relations it has been suggested that deontic logic may be a "branch" of modal logic; and it is my intention in the following section to argue that this is in fact the case” (*idem*, p. 81). E parte do pressuposto de que a sua tabela é a que dá corretamente conta do significado dos termos modais. Esta é a sua primeira restrição à redução modal: “(1) Modal logic is analysable in the manner suggested in Section A” (*idem*).

Daqui resulta uma tabela análoga à primeira, desta feita para as frases que expressam obrigações, proibições, permissões e desobrigações. Bryant não a apresenta mas será qualquer coisa assim:

Forma velha	Forma nova	Interpretação
Ob p	p Ob q	$q \rightarrow p$
Pr p	p ¬Pe q	$q \rightarrow \neg p$
Pe p	p Pe q	$\neg(q \rightarrow \neg p)$

³⁹⁵ A proposta de Bryant distingue-se da semântica dos mundos ideais por, ao restringir a noção de necessidade, chegar à noção de obrigatoriedade, enquanto, nesta última, para se chegar à noção de obrigatoriedade, não se restringe a noção de necessidade mas a sua extensão.

$\neg \text{Ob } p$	$p \neg \text{Ob } q$	$\neg(q \rightarrow p)$
---------------------	-----------------------	-------------------------

Chegados aqui, perguntar-se-á: de que maneira se consegue, assim, que a suficiência se reduza à indispensabilidade? Esqueçamos a redução modal operada por Bryant e ficcionemos que a sua proposta se reduz ao que se encontra nesta última tabela. Portanto, a obrigatoriedade é reduzida a uma relação de suficiência. A forma lógica das frases que expressam obrigações será a seguinte:

$$'(q \rightarrow_{\log} p)'$$

E a definição de 'obrigação':

$$'\text{Ob } p =_{\text{def}} (q \rightarrow_{\log} p)'$$

Veja-se como esta definição se distingue da fornecida pela semântica nomológica, dado o significado diferente dado a ' \rightarrow ':

$$'\text{Ob } p =_{\text{def}} (q \rightarrow_{\text{causa}} p)'$$

Ora, acontece que, de acordo com uma das regras da Lógica Proposicional, a regra da contraposição, a fórmula ' $q \rightarrow p$ ' é equivalente à fórmula ' $\neg p \rightarrow \neg q$ '. Já vimos uma das suas manifestações: dizer que p é condição necessária de q (e é habitual interpretar-se ' $q \rightarrow p$ ' como tendo esse significado: não só se afirma que q é condição suficiente de p como também se afirma que p é condição necessária de q) é o mesmo que dizer que $\neg p$ é condição suficiente de $\neg q$.

Assim sendo, sempre será verdade que a suficiência, de alguma maneira, constitui uma relação de necessidade, já podendo constituir a essência da

normatividade: ‘obrigatório p ’ significa ‘ q é (logicamente) suficiente para p ’ e ‘ $q \rightarrow p$ ’ possui o mesmo significado que ‘ $\neg p \rightarrow \neg q$ ’. É de notar que a equivalência de que se fala (usualmente designada de ‘equivalência lógica’) consiste na identidade entre funções de verdade, que, por sua vez, consiste numa identidade de significados das conectivas em questão. Portanto, dizer que a fórmula ‘ $q \rightarrow p$ ’ é equivalente à fórmula ‘ $\neg p \rightarrow \neg q$ ’ é o mesmo que dizer que tais expressões o mesmo significado.

Porém, não há, verdadeiramente, equivalência (sinonímia). Vejamos porquê. Para Bryant, a forma lógica das frases que expressam obrigações é ‘ $q \rightarrow_{\text{log}} p$ ’: as proposições normativas reduzem-se a condicionais lógicas (implicações). Ora, de acordo com a regra da contraposição da Lógica Proposicional, a fórmula ‘ $q \rightarrow_{\text{log}} p$ ’ é equivalente à fórmula ‘ $\neg p \rightarrow_{\text{log}} \neg q$ ’: só assim podem ser equivalentes. E isto é determinante: tal regra não determina que a fórmula ‘ $q \rightarrow_{\text{log}} p$ ’ seja equivalente à fórmula ‘ $\neg p \rightarrow_{\text{causa}} \neg q$ ’. Consequentemente, de acordo com a regra da contraposição da Lógica Proposicional, a proposta de Bryant consistirá em defender que as frases que expressam obrigações possuem a seguinte forma lógica:

$$‘\neg p \rightarrow_{\text{log}} \neg q’$$

Assumamos que Bryant pretende isto. Resta saber se esta fórmula é idêntica à defendida pela semântica condicional. A resposta é negativa: para a semântica condicional, a relação existente entre o estado de coisas obrigatório e o conseqüente não é lógica, estando mais próxima (e ver-se-á melhor este ponto mais adiante) de uma relação causal. Portanto, a ser alguma coisa, o estado de coisas obrigatório constitui uma condição *causal* necessária. Como tal, a forma lógica das frases que expressam obrigações é, para a semântica condicional, a seguinte:

$$\neg p \rightarrow_{\text{causa}} \neg q$$

Não é portanto, idêntica à fórmula equivalente à de Bryant. O significado dado a ‘ \rightarrow ’ é diferente. Mas, perguntar-se-á, não pode haver contraposição também relativamente à fórmula ‘ $\neg p \rightarrow_{\text{causa}} \neg q$ ’? Resposta: sim. Nova pergunta: e qual é a fórmula resultante? Resposta: a fórmula ‘ $q \rightarrow_{\text{log}} p$ ’. Mas isto é surpreendente: não é esta, precisamente, a proposta de Bryant? Afinal, a fórmula defendida pela semântica condicional é ou não é idêntica à fórmula de Bryant?

c) Contraposição e equivalência

Façamos um ponto da situação. Temos duas alternativas à disposição: i) ou a fórmula de Bryant, ‘ $q \rightarrow_{\text{log}} p$ ’, é equivalente à fórmula da semântica condicional, ‘ $\neg p \rightarrow_{\text{causa}} \neg q$ ’, e estamos perante a mesma proposta; ii) ou não é equivalente e não estamos perante a mesma proposta. A alternativa ii) é a correta. Aliás, Bryant não pretende defender que a necessidade normativa de p é ser preciso p para q : deseja o carácter modal dessa necessidade.

Exige-se, neste momento, que recupere algumas das observações metodológicas efetuadas na ‘Introdução’ desta dissertação. Desde logo, gostava de distinguir ‘contraposição’ de ‘equivalência (“lógica”): a mera operação de contraposição não gera uma proposição equivalente. Ou seja: embora a regra da contraposição seja válida relativamente a qualquer proposição condicional, só em alguns casos é uma regra de sinonímia entre frases.

Sanford (1989) tem razão: não há simetria entre condição suficiente e condição necessária. Utilizando um exemplo do autor, é verdade que há uma relação entre a proposição ‘ingerir cianeto em excesso é condição suficiente de morte’ e a proposição ‘a morte é uma condição necessária de ingerir cianeto

em excesso’ mas jamais com isso queremos dizer que, ao aceitar que ingerir cianeto em excesso causa a morte, estamos a aceitar que a morte é uma condição causal de ingerir cianeto em excesso (ver Stanford, 1989, p. 177).

A diferença de “tipo” de condicional é determinante. Embora a proposição contraposta da proposição ‘se ingerires cianeto, então morrerás’ seja ‘se morreres, então terás ingerido cianeto’, estas duas proposições não são equivalentes. No primeiro caso, o ‘se, então’ é causal e, no segundo caso, ‘se, então’ é lógico.

A contraposição torna-se possível porque, no exemplo apresentado, há dois “lados da moeda”: o “lado” causal – a explicação –; o “lado” inferencial – a implicação. Ingerir cianeto em excesso causa (é suficiente para causar) a morte e (por isso) a ausência de morte implica a ausência de ingestão de cianeto em excesso.

Também pode o “lado” causal conter uma condição necessária e o “lado” inferencial uma condição suficiente. É isto que acontece nas condicionais que expressam obrigações: embora a proposição contraposta da proposição normativa seja uma proposição lógica, as duas proposições não são equivalentes. Há contraposição sem equivalência.

Consequentemente, as fórmulas ‘ $\neg p \rightarrow_{\text{causa}} \neg q$ ’ e ‘ $q \rightarrow_{\text{log}} p$ ’ não são equivalentes, embora sejam contrapostas. Logo, embora de ‘ $\neg p \rightarrow_{\text{causa}} \neg q$ ’ resulte ‘ $q \rightarrow_{\text{log}} p$ ’ por contraposição, não resulta uma expressão com o mesmo significado: a primeira é apta a expressar uma obrigação, a segunda não. Como tal, não há identidade entre a semântica condicional e a proposta de Bryant³⁹⁶.

A diferença é suscetível de se tornar mais clara apelando à distinção entre necessidade epistémica e necessidade metafísica. A fórmula de Bryant trata a

³⁹⁶ Veja-se, também, que, por as fórmulas ‘ $\neg p \rightarrow_{\text{causa}} \neg q$ ’ e ‘ $q \rightarrow_{\text{log}} p$ ’ não serem equivalentes, ‘ $q \rightarrow_{\text{log}} p$ ’ não pode ser interpretada para todos os casos como tanto querendo dizer que q é condição suficiente de p como querendo dizer que p é condição necessária de q . Para expressar que p é causalmente necessário para q , ‘ $q \rightarrow p$ ’ não serve: precisamos mesmo de ‘ $\neg p \rightarrow \neg q$ ’.

necessidade de p como uma necessidade com contornos epistémicos, quando a obrigação de p não possui esses contornos.

De acordo com a proposta de Bryant, a necessidade de p consiste, basicamente, em (poder) saber-se que p é verdadeira sabendo que q é verdadeira: dizer ‘se q é verdadeira, então (logicamente) p é verdadeira’ permite dizer ‘se sabemos que q é verdadeira, então sabemos (podemos saber) que p é verdadeira’. A verdade de p está epistemicamente garantida pela verdade de q .

Mas, quando se diz que p é obrigatório, está a dizer-se que p tem de ser verdade não apenas num contexto de conhecimento da realidade. Esta necessidade é metafísica, não epistémica. Isto é: não se está, apenas, a dizer que temos garantidamente acesso à verdade de p ; está a dizer-se que p , em si mesma, tem de ser verdadeira³⁹⁷. A necessidade da obrigatoriedade respeita à verdade de p , não ao acesso cognitivo que temos à verdade de p . Aliás, este é um problema que Bryant, também, relativamente à sua definição de ‘necessidade’ (em sentido modal): esta fica reduzida a uma noção epistémica; porém, as noções modais epistémicas são originadas por analogia com as noções modais metafísicas, que as precedem³⁹⁸.

É certo que há um sentido de ‘dever ser verdade’ que é epistémico. Usamos o termo ‘dever’ neste sentido, por exemplo, quando fazemos previsões com um forte grau de probabilidade: se o céu estiver “carregado” de nuvens, diremos que deve chover. Mas este é um outro sentido para o termo ‘dever’ (que o torna, então, ambíguo – há quem diga análogo). Se for adotado o seu

³⁹⁷ É de notar que tanto a necessidade metafísica não se confunde com a necessidade objectiva (ser realmente necessário) como a necessidade epistémica não se confunde com a necessidade subjectiva (julgar ser necessário).

³⁹⁸ Bryant até poderia reduzir toda a necessidade à necessidade lógica (à necessidade das implicações). A necessidade lógica ainda é necessidade metafísica e não apenas uma modalidade associada à relação entre sujeito e objecto cognitivos. Mas não é isso que faz: a necessidade de que fala Bryant é a de uma verdade que faz parte de uma implicação, não a da própria implicação.

significado normativo (‘dever’ como ‘obrigação’), a natureza epistêmica desaparece.

Eu poderia ter logo dito que a fórmula ‘ $q \rightarrow_{\text{log}} p$ ’ na Lógica Proposicional e a fórmula ‘ $q \rightarrow_{\text{log}} p$ ’ na semântica condicional não são idênticas, embora pareçam: ‘ \rightarrow_{log} ’ surge com significados diferentes. É, portanto, a ambiguidade da expressão ‘condicional lógica’ (ou da palavra ‘implicação’) que leva a essa aparência. Na Lógica Proposicional, a condicional em questão é verofuncional, a chamada ‘condicional material’. Na semântica condicional, a condicional em questão é o tal “outro lado da moeda” de uma condicional causal.

Na Lógica Proposicional, essa condicional surge como equivalente da condicional ‘ $\neg p \rightarrow \neg q$ ’ por força da identidade de funções de verdade:

p	q	$q \rightarrow p$	$\neg p \rightarrow \neg q$
V	V	V	V
V	F	V	V
F	V	F	F
F	F	V	V

Uma tal tabela não pode, por isso, aplicar-se às condicionais que expressam obrigações e respectivas contrapostas. Consequentemente, temos, aqui, um argumento a favor da não-verofuncionalidade das mesmas (escapam ao domínio da Lógica Proposicional).

d) Novamente a violabilidade

Como disse, Bryant não pretende que seja a fórmula ‘ $\neg p \rightarrow_{\text{log}} \neg q$ ’ a que expressa obrigações mas, sim, ‘ $q \rightarrow_{\text{log}} p$ ’. E isto tem mais consequências: a fórmula de Bryant trata a obrigação de p como a necessidade modal de p .

Embora reduzindo a necessidade modal de p à garantia de p dado q , Bryant não desiste do carácter modal de p .

Não fica Bryant vulnerável ao problema da violabilidade que atinge qualquer semântica modal? Bryant visa, com a sua proposta, precisamente, “escapar” ao problema da violabilidade. Como o próprio refere:

“The reason some philosophers have felt that deontic logic does not correspond in all respects with modal logic is that although

7. “ x is necessary” entails “ x is actually the case” entails “ x is possible”, it does not appear true that

8. “ x is obligatory” entails “ x is actually done” entails “ x is permissible”.

However if we reinterpret 7 and 8 as

7.1 $(xNa) \rightarrow (x \text{ is true with respect to } a) \rightarrow (xPa)$

8.1 $(xNa) \rightarrow (x \text{ is actually done with respect to } a) \rightarrow (xPa)$

then we see that the correspondence is essentially exact” (Bryant, , 1980, p. 81)

Mas, mesmo aceitando a semântica para os termos modais proposta por Bryant (e Hamlyn), não creio que tenha conseguido “escapar” ao problema da violabilidade. Aliás, Bryant acaba por, ao estender a violabilidade à necessidade modal, como se verá, criar um novo problema da violabilidade: para a semântica para os termos modais, a necessidade modal é violável; porém, intuitivamente, não o é.

Primeiro, Bryant defende que aquilo que implica o estado de coisas obrigatório é a evitação de uma sanção: a interpretação a dar a ‘ q ’ (que é,

então, uma constante) é algo como ‘é evitada a aplicação de uma sanção (pena/penalidade)’. Esta é a sua segunda restrição à redução modal: “(2) “x is obligatory” is construed as “x is necessary with respect to avoiding penalty”” (Bryant, 1980, p. 81). Com as devidas alterações, o mesmo se diga relativamente às proibições e às permissões. Assim, Bryant defende que “natureza” das obrigações é captada pelo seguinte esquema: a não-aplicação de uma sanção implica a existência daquilo que é obrigatório.

Bryant é o primeiro a observar que a referência às sanções é insuficiente para assegurar a existência do estado de coisas obrigatório:

“In addition, we shall assume that "penalty" is here construed as "punishment or *possible* punishment" or something of the sort, in order to overcome the objections raised by some philosophers that, since a wrongdoer often escapes punishment, we cannot say that any actions are strictly *necessary* for avoiding punishment” (*idem*, p. 81)

Isto é: mesmo que façamos o que é obrigatório, ainda assim podemos não vir a sofrer uma sanção. Consequentemente, não é verdade que a não-aplicação de uma sanção implica (garante logicamente) a existência daquilo que é obrigatório. Para ultrapassar esta objeção, Bryant substitui a referência à aplicação efetiva de uma sanção por uma disjunção: a não ocorrência daquilo que é obrigatório garante que seja aplicada *ou* seja suscetível de ser aplicada uma sanção; como tal, caso não tenha sido aplicada *ou* não seja suscetível de ser aplicada uma sanção, certamente que o estado de coisas obrigatório existe.

Problema resolvido. Mas definamos ‘sanção’, por exemplo, como ‘a consequência desfavorável normativamente exigida para o caso de violação de uma norma’. Pode ser outra a definição correta: em vez de ‘a consequência desfavorável’ pode falar-se em ‘a consequência negativa’ ou em ‘a censura’, por exemplo. Agora, ela não pode dispensar dois elementos contidos na

definição dada: a sanção é, ela mesma, devida; esse dever de sancionar vem no seguimento da violação de um dever.

Surge, desta maneira, outra objeção: a definição de ‘obrigação’ dada por Bryant já inclui a palavra ‘obrigação’ – o *definiendum* é um dos *definiens*.

Por um lado, a aplicação de uma sanção não decorre naturalmente do incumprimento de um dever: o que decorre é o dever de ser aplicada uma sanção. Daí Bryant ter apelado à susceptibilidade e não à efetividade de aplicação de uma sanção. Só que, mesmo com o recurso a um tal conceito, Bryant já recorre a um termo normativo (‘norma sancionatória’, basicamente), quando são precisamente os termos normativos os que estão a ser definidos por Bryant.

Por outro lado, o que suscita o dever de ser aplicada uma sanção é a violação de um dever (primário). As normas sancionatórias são normas secundárias, que pressupõem normas primárias. Portanto, na fórmula de Bryant, ‘ $q \rightarrow p$ ’, o conseqüente não é somente uma proposição que expressa um qualquer estado de coisas: é uma proposição que expressa um estado de coisas obrigatório. Ora, o que queremos saber é, precisamente, qual é o significado de ‘estado de coisas obrigatório’³⁹⁹.

Mas podemos retirar a referência a sanções e evitar estas objeções. Podemos simplesmente dizer que o não-sofrimento de um mal implica um determinado estado de coisas, e que isto é que constitui uma obrigação. Aqui, há duas hipóteses: poderíamos ter sofrido naturalmente aquilo que é mau (por exemplo: se continuamos vivos, então estamos a alimentarmo-nos) ou tal

³⁹⁹ A teoria da coercibilidade goza de grande prestígio nos meios jurídicos. O seu problema é, como disse, o de se dar por definido o que pretende definir. Em rigor, há duas teorias da coercibilidade: i) há a respeitante à “natureza” das normas, que enforma do defeito já mencionado; ii) há a respeitante à distinção entre o domínio jurídico e o domínio moral. De acordo com esta última, só o incumprimento das normas jurídicas é sancionável. Como não diz respeito à “natureza” das normas, não irei proceder à sua análise e crítica.

poderia ter sido imposto por alguém (por exemplo: se não estamos na prisão, então não cometemos homicídio algum).

No caso de não nos ter sido imposto aquilo que é mau, porém, voltamos à objeção inicial: a fórmula ' $q \rightarrow p$ ' não é válida. Se bem que possa existir um nexó axiológico-normativo entre o cometimento de um homicídio e a reclusão forçada, por exemplo, não há um nexó de garantia factual entre os dois tipos de estado de coisas: podemos não estar na prisão e, ainda assim, termos cometido um homicídio.

No caso do não-sofrimento natural daquilo que é mau, o nexó de garantia factual existe mas perde-se o nexó axiológico-normativo: de acordo com o conhecimento científico de que dispomos, não haja dúvida de que, se continuamos vivos, então estamos a alimentarmo-nos; porém, o facto de morrermos caso não nos alimentemos é insensível a qualificações axiológico-normativas – a morte natural não ocorre por ser má ou por constituir a reacção devida à abstenção de alimentação. Desta maneira, não se conseguirá distinguir as normas de outros casos de suficiência lógica (e foi para obter uma tal distinção que Bryant recorreu ao conceito de 'sanção').

Mas podemos, simplesmente, interpretar ' q ' nos seguintes termos: 'o bem (o conjunto de tudo o que é bom) existe (foi realizado)'. Seguindo esta interpretação, tanto mantemos o nexó factual entre antecedente e consequente (pressupondo que o consequente é uma proposição que expressa um dos estados de coisas bons) como passamos a possuir o ingrediente que nos permite autonomizar conceptualmente as normas de outras relações de implicação (ainda dentro da visão de Bryant).

Então Bryant sempre tem razão? Visto que a verdade do consequente, nestes casos, está assegurada pela verdade do antecedente, sempre é verdade que as obrigações, entendidas como Bryant as entende, implicam que o que é obrigatório seja o caso? Não. A conclusão a que chegámos, com a interpretação efetuada, não foi ' $(q \rightarrow p) \rightarrow p$ ': concluímos, sim, pela validade,

apenas, de ' $q \rightarrow p$ '. E, como disse atrás, uma semântica que avance com a definição ' $\mathbf{N} p =_{\text{def}} q \rightarrow p$ ' e/ou com a definição ' $\mathbf{P} p =_{\text{def}} \neg(q \rightarrow \neg p)$ ' deverá ser rejeitada logo à partida porque de $q \rightarrow p$ não se pode inferir p e de p não se pode inferir $\neg(q \rightarrow \neg p)$ (em ambos os casos, ter-se-á de acrescentar ' q ' ao conjunto das premissas).

Veja-se: Bryant afirma que $q \rightarrow p$ implica a verdade de p com respeito a q . O que significa esta expressão 'a verdade de p com respeito a q '? Simplesmente que p é verdadeira? Mas é falso que a verdade de p seja implicada pela verdade de $q \rightarrow p$ e que implique a verdade de $\neg(q \rightarrow \neg p)$. Significa que p é verdadeira se q o for? Mas isso é uma repetição de ' $q \rightarrow p$ '. A semântica para os termos modais proposta por Bryant faz com que o que é necessário possa não ser o caso e com que o que é o caso possa não ser possível.

e) A versão condicional de von Wright

Gostava de lembrar que, em qualquer semântica para os termos normativos que recorra ao conceito de necessidade, se está a associar os conceitos de obrigatoriedade e de necessidade em termos de identidade e não de predicação: a obrigatoriedade é (um caso de) necessidade, independentemente de existirem ou não obrigações necessárias.

Em particular, os partidários da semântica condicional defendem que as frases que expressam obrigações representam relações de indispensabilidade ('necessidade' em sentido condicional), não defendendo (nem deixando de defender) que existem necessariamente relações de indispensabilidade do tipo normativo. Simbolicamente, defendem ' $\text{Ob } p =_{\text{def}} (\neg p \rightarrow \neg q)$ ', não ' $\mathbf{N}(\neg p \rightarrow \neg q)$ ' – necessidade modal das obrigações – nem ' $(\neg p \rightarrow \neg q) \rightarrow \neg r$ ' – indispensabilidade das obrigações.

Mas a semântica proposta por von Wright, já antecipada por Anderson e Kanger, vai, precisamente, no sentido de associar os dois conceitos em termos

de predicação. Bem: fá-lo e não o faz. E este é o problema que esta proposta traz especificamente consigo.

Mas vejamos, então, que proposta é esta. Von Wright, em *Deontic Logic and the Theory of Conditions*, apresenta a seguinte definição de ‘obrigação’:

$$'Op' =_{\text{df}} 'Nc(p, I)'$$

Isto é, no modo como tenho apresentado as diversas fórmulas:

$$'Ob p =_{\text{def}} N(p, I)'$$

Antes de apresentar essa definição formal, von Wright havia apresentado uma mais informal: “to say that something ought to be, or ought to be done, is to state that the being or doing of this thing is a necessary condition (requirement) of something else” (von Wright, 1971, p. 161).

E, logo após a definição formal, reforça informalmente:

“That something ought to be the case, or is 'obligatory' in a loose and wide sense of that term, thus means according to our suggestion that the thing in question is a necessary condition of a certain thing (proposition, state of affairs) *T*. This is a propositional constant, not a variable. What this *T* is, its content, we leave for the time being open” (*idem*, p. 162)

Pelas definições informais, von Wright está a defender exatamente a semântica condicional. E fá-lo de um modo que Husserl não o faz, isto é, relativamente à verdade de proposições (existência de estados de coisas) e não às características de indivíduos (ao ser das coisas). Se fosse esta a posição de von Wright, não estaria mais de acordo e limitar-me-ia a subscrever as suas afirmações.

Porém, não é (só) isso que von Wright faz. Imediatamente antes de apresentar formalmente a sua definição de ‘obrigação’, von Wright havia definido ‘ $Nc(p, q)$ ’, ou seja, $N(p, q)$. Nas suas palavras:

“We tentatively suggest the following definition of the notion of a necessary condition, strictly speaking of the phrase ‘the truth of the proposition that p is a necessary condition of the truth of the proposition that q ’:

$$'Nc(p, q)' =_{\text{df}} 'N(q \rightarrow p)'' \text{ (idem)}$$

Von Wright está a definir ‘necessidade’ no sentido de ‘indispensabilidade’. Estará, portanto, a definir ‘indispensabilidade’:

$$'N(p, q) =_{\text{def}} N(q \rightarrow p)'$$

Uma primeira dificuldade que, no meu entender, esta definição traz é a de, tal como em Bryant, se pensar em ‘ $q \rightarrow p$ ’ como equivalente de ‘ $\neg p \rightarrow \neg q$ ’. Quanto a esta questão, remeto para o que disse anteriormente. Mas isso é facilmente remendável:

$$'N(p, q) =_{\text{def}} N(\neg p \rightarrow \neg q)'$$

Suponhamos que é isto que von Wright pretende defender. Juntando esta definição de ‘indispensabilidade’ à sua definição de ‘obrigação’, resulta o seguinte:

$$'Ob p =_{\text{def}} N(\neg p \rightarrow \neg I)'$$

Podemos ir mais longe e supor que von Wright defende, inclusivamente, isto:

$$\text{'Ob } p =_{\text{def}} \text{N}(\neg p \rightarrow_{\text{causa}} \neg I)$$

Assumirei, igualmente, que a semântica condicional trata o conseqüente como uma constante, tal como na fórmula de von Wright (o que permitirá distinguir a indispensabilidade normativa dos outros tipos de indispensabilidade). Desta feita, a semântica condicional dará a seguinte definição de ‘obrigação’:

$$\text{'Ob } p =_{\text{def}} (\neg p \rightarrow_{\text{causa}} \neg I)$$

A diferença entre as duas propostas “salta à vista”: von Wright faz uso do símbolo ‘N’ para denotar algo mais do que aquilo que é denotado pela fórmula da semântica condicional. Temos, então, duas propostas diferentes: para von Wright, o recurso aos conceitos modais é indispensável para a análise do significado das frases normativas. Porquê? Porque o recurso aos conceitos modais é indispensável para a análise do significado das frases condicionais e as frases normativas são frases condicionais.

f) Comparação

Tal como Bryant, von Wright relaciona os três conceitos: obrigatoriedade, necessidade modal e indispensabilidade. A obrigatoriedade é um caso de necessidade modal e, igualmente, de indispensabilidade. Porém, o modo como von Wright relaciona os três conceitos é diferente do modo como o faz Bryant.

Ambos concordam que o conceito de obrigatoriedade se subsume no conceito de indispensabilidade. Mas, para Bryant, esta subsunção dá-se de acordo com o seguinte esquema:

- i) o conceito de obrigatoriedade subsume-se no conceito de necessidade modal
- ii) o conceito de necessidade modal subsume-se no conceito de indispensabilidade
- iii) por transitividade, o conceito de obrigatoriedade subsume-se no conceito de indispensabilidade

Para Bryant, o que “vem primeiro” é o conceito de necessidade modal e só derivadamente se subsume o conceito de obrigatoriedade no conceito de indispensabilidade. A obrigatoriedade é diretamente um caso de necessidade modal e só indiretamente é um caso de indispensabilidade.

Já para von Wright, a subsunção do conceito de obrigatoriedade no conceito de indispensabilidade dá-se de acordo com o seguinte esquema:

- i) o conceito de obrigatoriedade subsume-se no conceito de indispensabilidade
- ii) o conceito de indispensabilidade subsume-se no conceito de necessidade modal
- iii) por transitividade, o conceito de obrigatoriedade subsume-se no conceito de necessidade modal

Para von Wright, o que “vem primeiro” é o conceito de indispensabilidade e só derivadamente se subsume o conceito de obrigatoriedade no conceito de necessidade modal. A obrigatoriedade é diretamente um caso de indispensabilidade e só indiretamente é um caso de necessidade modal. Como refere von Wright, “this new conception regards deontic logic, not immediately as an analogue of modal logic, but as a fragment of a more comprehensive logical theory which I shall call the Logic of (Sufficient and Necessary) Conditions. Since, however, this Logic of Conditions – as I conceive of it here – is itself a fragment of modal logic, it will *a fortiori* be true to say the same of deontic logic” (*idem*, p. 160/161).

Poderíamos dizer que, em Bryant, encontramos uma semântica modal-condicional e que, em von Wright, encontramos uma semântica condicional-modal).

Para clarificar a proposta de von Wright, podemos recorrer a Wiggins, para quem ‘precisar’ é uma noção modal, pelo que a condicional que expressa um precisar é governada pelo termo ‘necessariamente’: dizer ‘Eu preciso agora de €200 para comprar um fato’ (tratando-se de um precisar meramente instrumental, no caso) significa dizer ‘Necessariamente (relativamente ao tempo t e às circunstâncias c desse tempo), se compro um fato (em t), então tenho €200 (em t)’ (Wiggins, 1987, p. 7).

O entendimento é este: dizer que p é condição necessária de q é o mesmo que dizer que q necessita p . E o argumento subjacente é o seguinte: a fórmula ‘ $q \rightarrow p$ ’ pode ser derivada, por contraposição, da fórmula ‘ $\neg p \rightarrow \neg q$ ’; nesta última, ‘ p ’ surge como condição necessária de ‘ q ’; logo, em ‘ $q \rightarrow p$ ’, q necessita p ; como tal, necessariamente, q implica p , isto é, $N(q \rightarrow p)$; revertendo a contraposição, $N(\neg p \rightarrow \neg q)$.

Um indício de que há algo errado aqui consiste no facto de se começar em ‘ $\neg p \rightarrow \neg q$ ’ para se acabar em ‘ $N(\neg p \rightarrow \neg q)$ ’. Mas vejamos melhor onde pode estar o problema.

Comecemos por “dar de barato” que existe equivalência entre a fórmula ‘ $\neg p \rightarrow \neg q$ ’ e a fórmula ‘ $q \rightarrow p$ ’: têm o mesmo significado. Logo aqui, já se está a dizer algo importante: a fórmula ‘ $\neg p \rightarrow \neg q$ ’ tem o mesmo significado do que a fórmula ‘ $q \rightarrow p$ ’, não tem o mesmo significado do que a fórmula ‘ $N(q \rightarrow p)$ ’. Como se pode dar “salto” de $q \rightarrow p$ para $N(q \rightarrow p)$?

De qualquer maneira, depois, da fórmula ‘ $N(q \rightarrow p)$ ’ é derivável a fórmula ‘ $N(\neg p \rightarrow \neg q)$ ’, que já diz mais do que simplesmente ‘ $\neg p \rightarrow \neg q$ ’: ‘ $N(\neg p \rightarrow \neg q)$ ’ denota a necessidade modal da relação condicional, que é mais do que a mera relação condicional. Se ‘ $N(\neg p \rightarrow \neg q)$ ’ denotasse o mesmo que ‘ $\neg p \rightarrow \neg q$ ’,

então seria desnecessário apor ‘N’ a esta última fórmula; teríamos uma redundância. Basta ‘ $\neg p \rightarrow \neg q$ ’ para denotar a relação de indispensabilidade.

Aqui, a ambiguidade do termo ‘necessário’ está a levar a melhor: está a confundir-se ‘necessidade’ em sentido condicional e ‘necessidade’ em sentido modal. Não é verdade que dizer que p é condição necessária de q é o mesmo que dizer que q necessita p ; dizer que p é condição necessária de q é o mesmo que dizer que q necessita *de* p . A relação de indispensabilidade pode ser tanto necessária como contingente, tal como a relação de suficiência contraposta.

A semântica modal *standart* incorreu num equívoco, pois tomou o uso de ‘necessidade’ no seu sentido condicional pelo uso desse termo no seu sentido modal. Houve um problema ao nível da pragmática (que afetou, é certo, a semântica propriamente dita). Agora, passa-se algo diferente: é a própria dualidade de significados de ‘necessidade’ que não está a ser tida em consideração. O problema dá-se, logo, ao nível da semântica: há uma autêntica confusão de conceitos.

Se queremos reduzir a obrigatoriedade à necessidade, basta-nos um de dois caminhos: i) reduzir a obrigatoriedade à necessidade modal, com a fórmula ‘ $\mathbb{N}p$ ’; ii) reduzir a obrigatoriedade à indispensabilidade, com a fórmula ‘ $\neg p \rightarrow \neg q$ ’. A fórmula ‘ $\mathbb{N}(\neg p \rightarrow \neg q)$ ’ constitui uma duplicação desnecessária de necessidades (e de “naturezas” diferentes).

Este não é um problema que afete só a proposta de von Wright; é mais geral. Tem servido como argumento para a defesa da equivalência entre a fórmula ‘ $\neg p \rightarrow \neg q$ ’ e a fórmula ‘ $q \rightarrow p$ ’: no primeiro caso, ‘ p ’ é uma condição necessária e, no segundo caso, é um condicionado/consequente necessário. Como referi atrás, considera-se que dizer que p é condição necessária de q é o mesmo que dizer que q necessita p .

Se não se distingue os dois significados de ‘necessidade’, incorre-se numa tal falácia. Como ‘ p é condição necessária de q ’ não tem o mesmo significado de ‘ q necessita p ’, pois o termo ‘necessidade’ está a ser usado com sentidos

diferentes, ‘ p ’, em ‘ $q \rightarrow p$ ’, não é um conseqüente modalmente necessário (‘ p ’ é o conseqüente de uma condicional de suficiência e, como tal, não é, só por isso, modalmente necessário). Se é necessário, sê-lo-á em sentido condicional. Mas, no seguimento, deixou de existir a razão para tomar o conseqüente de uma condicional de suficiência *a esse título* (o de conseqüente de uma condicional de suficiência) por uma condição necessária do antecedente. O que quer que seja p , será, para além de conseqüente em $q \rightarrow p$, antecedente em $\neg p \rightarrow \neg q$; mas não o será com o mesmo estatuto (isto é, *de dicto*).

g) Normas condicionais

Portanto, reafirmo: avançar com a fórmula ‘ $\text{Ob } p =_{\text{def}} (\neg p \rightarrow \neg q)$ ’ não é o mesmo que avançar com a fórmula ‘ $\text{N}(\neg p \rightarrow \neg q)$ ’ nem, muito menos, com a fórmula ‘ $\text{Ob } p =_{\text{def}} \text{N}(\neg p \rightarrow \neg q)$ ’. A necessidade/condicionalidade de que se fala é constitutiva da obrigação. Por isso, também não se trata, apenas, de haver condições para que existam obrigações, pelo que ficam de fora as hipóteses de as frases normativas terem a forma lógica ‘ $q \rightarrow \text{Ob } p$ ’ (ou ‘ $\neg q \rightarrow \neg \text{Ob } p$ ’): não se está a dizer que as normas são relações do género ‘se q , então p é obrigatório’, visto estar a avançar-se com uma proposta quanto ao que seja, precisamente, ‘ p é obrigatório’.

Com esta observação, encontro-me a criticar definição de ‘norma’ usualmente dada pelos juristas. Arthur Kaufmann, por exemplo, em *Filosofia do Direito*, diz o seguinte: “uma *norma jurídica completa ou autónoma* consiste numa previsão factual, numa consequência jurídica e na conexão entre consequência jurídica e previsão factual” (Kaufmann, 1997, p. 147). Os manuais de Introdução ao Direito, na grande maioria, adotam esta definição. Castro Mendes, no seu manual de *Introdução ao Estudo do Direito*, afirma que o termo ‘norma jurídica’:

“neste sentido [restrito e próprio], que corresponde à forma prototípica ou paradigmática da figura, exprime a ligação à representação de um acontecimento ou situação da vida social, como consequente da necessidade de uma conduta, traçada em termos gerais e abstratos” (Mendes, 2004, p. 41)

E fornece um exemplo: “tomemos a norma **não matar**: na sua forma completa, tal norma exprimir-se-á por: se alguém se encontrar em situação de poder matar outro (**previsão**), não o deve fazer (**estatuição**)” (*idem*, p. 42).

Germano Marques da Silva afirma que “o módulo lógico ou formal de uma norma jurídica (completa) é composto de duas partes: um *antecedente* e um *consequente*, ou seja, uma *previsão* e uma *estatuição*” (Marques da Silva, 2007, p. 178). E, segundo, Oliveira Ascensão:

“Numa regra jurídica distinguem-se sempre dois elementos:

- previsão
- estatuição

Estes designam-se por vezes antecedente e consequente, mas estas designações são menos expressivas, pois só indicam a posição relativa dos dois elementos” (Ascensão, 2001, p. 45)

Uma tal definição não nos elucidava quanto ao essencial: por exemplo, em ‘se *a* tiver a oportunidade de matar *b*, então não o deve fazer’, o que significa este ‘não o deve fazer’? O que significa o ‘dever’ que se encontra em qualquer estatuição? É precisamente isso que se quer saber quando se pergunta ‘O que é uma norma jurídica?’.

Quanto a esta pergunta essencial, a minha resposta é esta: usando o exemplo de Castro Mendes (‘se alguém se encontrar em situação de poder matar outro, não o deve fazer’), o ‘não o deve fazer’ significa ‘é preciso que esse alguém não mate outro’. Portanto, na relação previsão-estatuição de que falam os

juristas, ‘é preciso que *a* não mate *b*’ é a estatuição. Teremos, então, algo como ‘se *a* tiver a oportunidade de matar *b*, então é preciso que *a* não mate *b*’.

A norma propriamente dita, “abstrata”, não será muito diferente: será, simplesmente, ‘é preciso não matar’. A estrutura da norma, esta, é condicional, é certo; mas no conseqüente não está um dever ou uma qualquer figura normativa. Portanto, a definição de obrigação é ‘Ob *p* =_{def} ($\neg p \rightarrow \neg q$)’ e não ‘Ob *p* =_{def} (*q* → Ob *p*)’: neste último caso, como se verifica, está a avançar-se com uma definição que contém o próprio termo a definir.

O esquema proposto pelos juristas corresponde, não à estrutura das normas (jurídicas ou outras), mas à estrutura da *aplicação* das normas (jurídicas ou outras) à realidade⁴⁰⁰. A norma em si – o dever-ser ideal de Hartmann – é indiferente ao que acontece no mundo e ao que as pessoas fazem. Quando “cai” sob um determinado agente numa determinada situação (o caso concreto), surge a norma aplicada a esse agente nessa situação, a norma particular e concreta (a norma do caso) – o dever-fazer de Hartmann. A previsão contém a descrição do tal agente na tal situação (o caso); a estatuição contém a norma particular e concreta (a norma do caso)⁴⁰¹.

⁴⁰⁰ Daí que a generalidade e a “abstração” não sejam características das normas mas do modo como (eventualmente) são aplicadas a sujeitos e situações.

⁴⁰¹ Karl Engisch, em *Introdução ao Pensamento Jurídico* (1956, pp. 18 e ss), defende que, no conseqüente, são atribuídos direitos e deveres; ou, como diz, “as conseqüências jurídicas são constituídas por direitos e deveres” (*idem*, p. 21). Porém, depois, reduz os direitos aos deveres. Mas não creio que, se no conseqüente for atribuído um direito, estejamos perante a aplicação de uma norma, entendida como obrigação ou proibição. Veja-se, por exemplo, uma norma como a contida no artigo 1327.º do atual Código Civil português: ‘Pertence ao dono da coisa tudo o que a esta acrescer por efeito da natureza’. Ou, na sua forma condicional: ‘Para todas as coisas (sem dono), se uma coisa acrescer a outra por efeito da natureza, então aquela pertence ao dono desta’. Que obrigação ou proibição estará, aqui, em questão? É certo que, uma vez constituído o direito de propriedade sobre a coisa, há a obrigação de respeitar esse direito. Mas, na base da constituição de um tal direito, não há qualquer obrigação. Por isso, a coisa como a que se encontra expresso pela frase ‘Para

O esquema da aplicação das normas é, em rigor, um pouco mais complexo do que ‘se q , então Ob p ’: é ‘para todos os indivíduos que sejam agentes capazes (âmbito pessoal de aplicação, dotado, à partida, de generalidade), se um indivíduo se encontrar numa situação de um certo tipo (previsão: âmbito material de aplicação, também ele dotado, à partida, de generalidade), então é obrigatório que esse indivíduo pratique uma ação de um certo tipo nessa situação (estatuição, o dever que recai sobre esse indivíduo naquelas circunstâncias)’. Portanto, a fórmula em questão não é ‘ $q \rightarrow \text{Ob } p$ ’ mas ‘ $\forall(x)[S(x) \rightarrow D(x)]$ ’: para todos o x (dentro de um determinado domínio), se x se encontrar numa situação de um certo tipo (diria, se x tem a oportunidade de fazer aquilo que é obrigatório⁴⁰²), então x deve fazer isso⁴⁰³.

A partir de uma tal fórmula, o processo é o seguinte:

- i) de ‘ $\forall(x)[S(x) \rightarrow A(x)]$ ’, segue-se ‘ $S(a) \rightarrow D(a)$ ’ por instanciação universal (eliminação da conjunção): se o agente a se encontrar numa situação do tipo S , então a deve adotar o comportamento do tipo C
- ii) de i) segue-se ‘ $s(a) \rightarrow d(a)$ ’, ainda por instanciação universal, desta feita referente ao âmbito material de aplicação: se o agente a se encontrar na situação concreta s (que é do tipo S), então a deve adotar o comportamento c (que é do tipo C)

todas as coisas (sem dono), se uma coisa acrescer a outra por efeito da natureza, então aquela pertence ao dono desta’, designaria de ‘mecanismos (ou dispositivos) de atribuição de direitos’, não ‘normas’ (ou ‘aplicação de normas’).

⁴⁰² O termo ‘oportunidade’ significa mais do que ‘possibilidade’. Por um lado, é uma possibilidade dadas as circunstâncias, não apenas uma possibilidade em abstrato. Por exemplo: uma coisa é a possibilidade de as pessoas morrerem, outra são as circunstâncias nas quais há a possibilidade de matar uma pessoa. Por outro lado, é uma possibilidade acessível a um agente. É como uma capacidade objetiva: dispõe-se dos meios para fazer aquilo que é obrigatório. Relativamente às proibições, a fórmula muda um pouco: se x tem a oportunidade de fazer aquilo que é proibido, então x não deve fazer isso.

⁴⁰³ Este ‘dever’ refere uma posição normativa, isto é, o posicionamento do agente perante a norma. Trata-se da posição contraposta à do ‘direito’.

- iii) é verdade que o agente *a* se encontra numa situação *s*
- iv) logo (por *modus ponens*), *a* deve adotar o comportamento *c*

É irrelevante se este processo se dá objetivamente ou se, pelo contrário, constitui um processo subjetivo (ou um procedimento): os passos são os mesmos⁴⁰⁴. Também se pode defender que os passos apresentados constituem o mínimo no processo de aplicação das normas, sendo preciso acrescentar algo mais (como, dir-se-á, juízos de valor); não obstante, eles têm de estar lá.

Note-se que a passagem de iii) para iv) traduz o *slogan* ‘poder implica dever’ (não há violação da lei de Hume porque há uma premissa normativa a ter em conta, a que diz respeito à norma em si), atribuído originariamente a Kant⁴⁰⁵. Este ‘poder’ constitui uma oportunidade de cumprir a norma. E esta oportunidade é, antes de mais, objetiva – *a* encontra-se objetivamente numa situação na qual pode cumprir a norma. É isto que encontramos na previsão. Já a oportunidade subjetiva – a liberdade de *a*, a capacidade de o agente decidir fazer o que é devido –, esta, encontra-se pressuposta com a restrição do domínio de indivíduos inicialmente considerados.

⁴⁰⁴ Veja-se, a este respeito, o que diz Karl Larenz em *Metodologia da Ciência do Direito* (1969, pp. 277 e ss), onde apresenta, também, a sua versão daquilo que designa de ‘silogismo de determinação da consequência jurídica’:

1. $P \rightarrow C$ (para “cada caso” de *P* vigora *C* – premissa maior)
2. $S = P$ (*S* é um “caso” de *P* – premissa menor)
3. $S \rightarrow C$ (para *S* vigora *C* – conclusão)

⁴⁰⁵ Mais especificamente, Kant afirma que a liberdade é *ratio essendi* do dever e que o dever é *ratio cognoscendi* da liberdade. Se, por ‘*ratio essendi*’, entendermos ‘explicação’ e se, ‘*ratio cognoscendi*’, entendermos ‘implicação’, então, sim, Kant estará a afirmar que o dever implica a liberdade (porque a liberdade explica o dever, nomeadamente, enquanto sua condição de possibilidade).

O exemplo que dei foi o de aplicação de uma norma primária, porquanto segui o exemplo dado por Castro Mendes. Portanto, só disse que a fórmula ' $\forall(x)[S(x) \rightarrow D(x)]$ ' não representa a "natureza" das normas primárias. Mas e quanto às normas sancionatórias, aliás, aquelas nas quais os juristas pensam, regra geral, quando defendem a "natureza" condicional das normas jurídicas?

Veja-se, por exemplo, o artigo 131.º do atual Código Penal português: "Quem matar outra pessoa é punido com pena de prisão de 8 a 16 anos". Leia-se 'deve ser punido' em vez de 'é punido': "Quem matar outra pessoa deve ser punido com pena de prisão de 8 a 16 anos". Ou, na sua forma condicional: 'Se uma pessoa matar outra pessoa, então deve ser punida com pena de prisão de 8 a 16 anos'. Se o Código Penal contém normas, estas são normas sancionatórias e no artigo 131.º temos a mais paradigmática delas todas.

Ora, não haja dúvida de que, aí, há uma previsão geral e abstrata e que a estatuição contém uma norma. Portanto, das duas, uma: ou fala-se indevidamente em 'norma sancionatória' para agrupar um complexo que reúne previsão do ilícito ('quem matar outra pessoa', isto é, 'se uma pessoa matar outra pessoa') e a genuína norma sancionatória ('deve ser punido com pena de prisão de 8 a 16 anos', isto é, 'então deve ser punida com pena de prisão de 8 a 16 anos'); ou esse complexo é a própria norma sancionatória e os juristas, no que a estas diz respeito, têm razão. Porém, neste último caso, resta saber no que se consubstancia a estatuição: se não é uma norma sancionatória (nem primária), é o quê?

De qualquer maneira, o processo de aplicação da norma e o processo que leva ao dever de sancionar são diferentes no conteúdo. No primeiro caso, e mantendo o exemplo apresentado por Castro Mendes, o processo é o seguinte:

- i) se o agente *a* tem a oportunidade de matar *b*, então *a* não deve matar *b*
- ii) é verdade que o agente *a* tem a oportunidade de matar *b*

iii) logo, *a* não deve matar *b*

No segundo caso, e pensando no artigo 131.º do Código Penal, o processo é o seguinte:

- i) se o agente *a* matar *b*, então deve ser punido com pena de prisão de 8 a 16 anos
- ii) é verdade que o agente *a* matou *b*
- iii) logo, *a* deve ser punido com pena de prisão de 8 a 16 anos

Há diferenças quanto ao antecedente e quanto ao conseqüente: quanto ao antecedente, no caso da aplicação da norma, é a oportunidade de cumprir/incumprir a norma, e, no caso da norma derivada, é já o incumprimento da norma; quanto ao conseqüente, no caso da aplicação da norma, é o dever concreto de cumprir a norma, e, no caso da norma derivada, é uma nova norma, a norma sancionatória.

É neste segundo processo, o sancionatório, que se está a pensar quando se fala em ‘silogismo judiciário’. Veja-se, por exemplo, o esquema proposto por Baptista Machado em *Introdução ao Direito e ao Discurso Legitimador* (1983, p. 80), embora referindo-se ao dever de indemnizar pelos danos causados.

Consideremos que a norma sancionatória não é a relação condicional ‘se uma pessoa matar outra pessoa, então deve ser punida com pena de prisão de 8 a 16 anos’ mas, somente, o conseqüente. Aquilo que ativou o conseqüente (o dever de punir *a*) foi a verdade do antecedente (*a* matou *b*; em rigor, foi a ilicitude deste facto: o facto em combinação com a norma ilicitamente violada). Portanto, a ilicitude do facto concreto produz a norma sancionatória: esta só passa a existir após a existência de um ilícito. Antes disso, apenas temos uma proposição condicional (verdadeira). De um modo menos rigoroso, poder-se-á dizer que a existência da norma secundária resulta da existência da norma primária: $Ob\ p \rightarrow_{(causa)} Ob\ s$. Esta é, portanto, a segunda figura que não se confunde com a obrigatoriedade. Mais uma vez, a

condicional em questão relaciona obrigações, o que é diferente de as próprias obrigações serem relações condicionais.

Portanto, de um modo geral, e supondo que são possíveis condicionais como ‘ $q \rightarrow \text{Ob } p$ ’⁴⁰⁶, ‘ $\text{Ob } p \rightarrow q$ ’ e ‘ $\text{Ob } p \rightarrow \text{Ob } q$ ’, estas não constituem as condicionais de que fala a semântica condicional. A semântica condicional socorre-se de condicionais para dar conta do que sejam as próprias obrigações.

h) Obrigações compostas

Chegados a este ponto, podemos formalizar frases que expressam obrigações complexas, como obrigações conjuntivas – $\text{Ob}(p \wedge q)$ – e disjuntivas – $\text{Ob}(p \vee q)$:

Obrigação conjuntiva: ‘ $\neg(p \wedge q) \rightarrow \neg r$ ’

Obrigação disjuntiva: ‘ $\neg(p \vee q) \rightarrow \neg r$ ’

A forma lógica das frases que expressam obrigações disjuntivas permite-nos perceber melhor o que há de errado no teorema ‘ $\text{Ob } p \rightarrow \text{Ob } (p \vee q)$ ’ da Lógica Deontica vero-funcional. De acordo com a semântica condicional, esse teorema deve ter a seguinte representação simbólica: ‘ $(\neg p \rightarrow \neg r) \rightarrow [\neg(p \vee q) \rightarrow \neg r]$ ’. Está a dizer-se que ser preciso p para r implica ser preciso p ou q , indiferentemente, para r : de repente, p deixa de ser categoricamente indispensável. É claro que, da indispensabilidade de uma coisa específica, não

⁴⁰⁶ A literatura, usualmente, está mais a pensar em algo como ‘ $[(\text{Ob } \neg q) \wedge q] \rightarrow \text{Ob } p$ ’. Chellas dá um exemplo: “you ought not to cough during the concert. But if you do, you ought to apologize. The obligation to apologize is conditional on having coughed” (Chellas, 1974, p. 201).

se segue logicamente a indispensabilidade, indiferentemente, de essa ou outra coisa.

E a forma lógica das frases que expressam obrigações conjuntivas permite-nos perceber melhor o que há de errado no teorema ‘ $\text{Ob}(p \wedge q) \rightarrow \text{Ob } p$ ’. De acordo com a semântica condicional, esse teorema deve ter a seguinte representação simbólica: ‘ $[\neg(p \wedge q) \rightarrow \neg r] \rightarrow (\neg p \rightarrow \neg r)$ ’. Está a dizer-se que ser preciso p e q para r implica ser preciso p para r : mas, isoladamente, p pode não ser indispensável, mesmo que o seja a sua conjunção com q .

Também podemos formalizar frases que expressam obrigações condicionais – $\text{Ob}(p \rightarrow q)$:

Obrigação condicional: ‘ $\neg(p \rightarrow q) \rightarrow \neg r$ ’

O paradoxo de Chisholm adquire uma nova luz. O seguinte conjunto é totalmente consistente:

- i) $\text{Ob } p =_{\text{def}} (\neg p \rightarrow \neg r)$
- ii) $\text{Ob}(p \rightarrow q) =_{\text{def}} [\neg(p \rightarrow q) \rightarrow \neg r]$
- iii) $\neg p \rightarrow \text{Ob } \neg q =_{\text{def}} [\neg p \rightarrow (\neg \neg q \rightarrow \neg r)]$
- iv) $\neg p$

De iii) e iv) segue-se, por *modus ponens*, que é indispensável que q seja falsa. Mas de i) e ii) não se segue que é indispensável que q seja verdadeira, simplesmente porque de $\neg(p \rightarrow q) \rightarrow \neg r$ não se deriva $(\neg p \rightarrow \neg r) \rightarrow (\neg q \rightarrow \neg r)$. Há uma exceção: se as condicionais normativas forem vero-funcionais – neste caso, aquelas fórmulas têm exactamente o mesmo significado (são equivalentes). Mas isto só demonstra que as condicionais normativas não são vero-funcionais: para que se “comportem” de acordo com as nossas intuições normativas, não podem comportar uma leitura vero-funcional.

1.1.3. Termos análogos: a ‘ausência de alternativa’ como núcleo semântico comum

a) Presença e ausência de alternativa

Atrás, referi que a palavra ‘indispensabilidade’ pode ser definida recorrendo à palavra ‘suficiência’ (e vice-versa): em vez de dizer ‘ p é condição necessária de q ’, podemos dizer ‘ $\neg p$ é condição suficiente de $\neg q$ ’, sem perda de referência. Aqui, o símbolo ‘ \neg ’ representa a tradicional negação verofuncional, cujo significado é dado por uma tabela de verdade:

p	$\neg p$
V	F
F	V

Portanto, em vez de dizer ‘a verdade de p é condição necessária da verdade de q ’, podemos dizer ‘a falsidade de p é condição suficiente da falsidade de $\neg q$ ’, sem perda de referência.

Mas há outra interpretação possível a dar a ‘ \neg ’, a interpretação não-verofuncional (ou proposicional), que corresponde a outra maneira de definir ‘indispensabilidade’ ainda recorrendo à palavra ‘suficiência’. De acordo com a interpretação não-verofuncional, ‘ $\neg p$ ’ não significa ‘a proposição p é falsa’ mas, sim, ‘ $r \vee s \vee \dots$ etc.’, isto é, ‘uma qualquer outra proposição que não p ’.

Ora, em vez de dizer ‘ p é condição necessária de q ’, podemos dizer ‘ $\neg p$ não é condição suficiente de q ’, que significa ‘ $r \vee s \vee \dots$ etc. não é condição suficiente de q ’, também sem perda de referência. Se algo é necessário, não há uma outra coisa que seja suficiente (se é preciso x , não basta y)⁴⁰⁷. Por exemplo: em vez

⁴⁰⁷ E, em vez de dizer ‘ p é condição suficiente de q ’, podemos dizer ‘ $r \vee s \vee \dots$ etc. não é condição necessária de q ’. Se algo é suficiente, não há uma outra coisa que seja necessária (se basta x , não é preciso y).

de dizer ‘comer é condição necessária de viver’, podemos dizer ‘respirar ou dormir ou etc. não é condição suficiente de viver’.

Chamemos ‘alternativa a p ’ a $r \vee s \vee \text{etc.}$ quando $r \vee s \vee \text{etc.}$ constitui uma condição suficiente de q . Esta é uma alternativa condicional: se $r \vee s \vee \text{etc.}$ for uma condição suficiente de q , então diremos que há alternativa a p (para q). Por exemplo: se respirar ou dormir ou etc. for suficiente para viver, então há alternativa a comer (para viver). Contrariamente, quando $r \vee s \vee \text{etc.}$ não constitui uma condição suficiente de q , então não há alternativa a p (para q). É o que acontece efetivamente no exemplo dado: como respirar ou dormir ou etc. não é suficiente para viver, então não há alternativa a comer (para viver).

Consequentemente, tal como, em vez de dizer ‘ p é condição necessária de q ’, podemos dizer ‘ $r \vee s \vee \text{etc.}$ não é condição suficiente de q ’, também podemos dizer ‘não há alternativa a p (para q)’. A indispensabilidade de p (face a q) é idêntica à ausência de alternativa a p (para q).

Vejamos o que acontece com as frases normativas. Já sabemos que ‘É obrigatório p ’ significa ‘É indispensável p (face a q)’. E sabemos, agora, que, em vez da frase ‘É indispensável p (face a q)’, podemos usar a frase ‘Não há alternativa a p (para q)’ sem perda de referência. Como tal, em vez da frase ‘É obrigatório p ’, podemos usar a frase ‘Não há alternativa a p (para q)’ sem perda de referência.

A obrigatoriedade constitui um caso de ausência de alternativa (condicional): a obrigatoriedade de p é idêntica à ausência de alternativa a p (para q). Por exemplo: a obrigatoriedade de respeitar as pessoas consiste na ausência de alternativa a respeitar as pessoas (para que algo mais aconteça); ou a obrigatoriedade de ajudar quem careça de auxílio consiste na ausência de alternativa a respeitar as pessoas (para que algo mais aconteça). Isto é: não há outro estado de coisas que seja suficiente para alcançar aquele fim.

Mas há um outro tipo de alternativa, incondicional. Esta não é uma alternativa face a alguma coisa: é uma alternativa por si mesma. Aqui, não se

fala em alternativa a p para q mas, sim, em alternativa a p , ponto. E a alternativa a p , ponto, é a possibilidade de p ser falsa (a potência da sua falsidade): portanto, há alternativa a p quando p é contingentemente verdadeira. A alternativa a p em questão é a modal.

A diferença entre os dois tipos de alternativa reduz-se a uma diferença de significado de ‘alternativa a p ’: se esta expressão sofrer uma interpretação, digamos, proposicional, tem o mesmo significado que ‘ $r \vee s \vee$ etc. é condição suficiente de q ’; se esta expressão sofrer uma interpretação, digamos, vero-funcional, tem o mesmo significado que ‘a proposição p pode ser falsa’.

Podemos socorrer-nos da noção de mundos possíveis para dar conta dessa diferença. Assim, a alternativa a p em sentido modal consiste numa alternativa *ao* mundo actual: há um outro mundo possível que não contém p . Já a alternativa a p em sentido condicional consiste numa alternativa *no* mundo actual: dadas as circunstâncias do mundo actual, há algo que não é p e que é suficiente para q .

Pela mesma razão, há, igualmente, dois tipos de ausência de alternativa, a incondicional e a modal. Como quem diz, a expressão ‘ausência de alternativa a p ’ pode ser interpretada de duas maneiras diferentes: se esta expressão sofrer uma interpretação proposicional (ou não-vero-funcional), tem o mesmo significado que ‘ $r \vee s \vee$ etc. não é condição suficiente de q ’; se esta expressão sofrer uma interpretação, digamos, vero-funcional, tem o mesmo significado que ‘a proposição p não pode ser falsa’.

Mais uma vez, podemos socorrer-nos da noção de mundos possíveis para dar conta dessa diferença. Assim, a ausência de alternativa em sentido modal consiste na ausência de alternativa *ao* mundo actual: não há um outro mundo possível que não contenha p . Já a ausência de alternativa em sentido condicional consiste na ausência de alternativa *no* mundo actual: não há algo, dadas as circunstâncias do mundo actual, que não seja p e que seja suficiente para q .

Como verificamos, a ausência de alternativa condicional é a indispensabilidade e a ausência de alternativa modal é a necessidade (modal, precisamente). Ambos são casos de ausência de alternativa. A noção de ausência de alternativa é o mínimo denominador comum. Ora, a expressão ‘ausência de alternativa’ é análoga: a partir de um núcleo semântico central, surgem dois significados diferentes. Consequentemente, a palavra ‘necessidade’, que deve ser entendida como sinónimo de ‘ausência de alternativa’, também é análoga: possui um núcleo semântico central, a partir do qual se autonomizam os sentidos modal e condicional.

Por isso, em rigor, ‘necessidade’ não é um termo equívoco ou ambíguo, como havia dito anteriormente. E, também por isso, há algum fundamento para o uso de termos modais para referir conceitos normativos, como acontece despreziosamente na linguagem comum e como o faz a semântica modal. Esta, afinal, incorre numa ‘quase-falácia semântica’.

Como disse atrás, a obrigatoriedade constitui um caso de ausência de alternativa do tipo condicional: a obrigatoriedade de p é idêntica à ausência de alternativa a p para q . Nisto se distingue a obrigatoriedade da ausência de alternativa modal. Mas tem, então, algo em comum com esta: o facto de ser ausência de alternativa. O termo ‘necessidade’ é usado para referir tanto a obrigatoriedade como a necessidade modal por, efetivamente, haver algo em comum entre os dois conceitos.

Portanto, o que acontece é o seguinte: não é que a normatividade seja uma espécie do género modalidade, como defende a semântica modal; normatividade e modalidade são espécies do mesmo género. Há um núcleo semântico comum aos dois significados de ‘necessidade’ e é este núcleo semântico comum que explica a existência de um termo comum.

Tanto a necessidade modal como a obrigatoriedade são casos de ausência de alternativa. Portanto, dizer que, por exemplo, é necessariamente verdade que Sócrates é humano é dizer que não há alternativa a Sócrates ser humano e

dizer que, por exemplo, é necessário respeitar a dignidade das pessoas (para que algo mais aconteça) é dizer que não há alternativa a respeitar a dignidade das pessoas (para que esse algo aconteça).

Novamente, podemos socorrer-nos da noção de mundos possíveis para dar conta dessa diferença: a necessidade modal consiste na ausência de alternativa *ao* mundo actual: p é verdadeira no mundo atual e não há um mundo possível no qual p não seja verdadeira. Já a obrigatoriedade consiste na ausência de alternativa *no* mundo actual: não há algo, dadas as circunstâncias do mundo actual, que não seja p e que seja suficiente para q .

Note-se que pode não haver outro estado de coisas suficiente dadas as circunstâncias de qualquer mundo possível, não apenas do actual. Por exemplo: em qualquer mundo possível, será preciso respeitar a dignidade das pessoas (para que algo mais aconteça). A ser assim, estaremos perante uma proposição normativa necessariamente verdadeira. Esta necessidade da obrigatoriedade não se confunde com a obrigatoriedade como necessidade (não é demais lembrar).

b) Regresso à semântica modal?

Aristóteles também observou que existe esse núcleo semântico comum. Melhor: Aristóteles reconduziu, afinal, todos os sentidos de ‘necessidade’ ao sentido modal: “e, certamente, todas as demais coisas se denominam necessárias, de um ou de outro modo, em virtude desse significado [o modal] de ‘necessário’”⁴⁰⁸. E continua: “é igualmente o caso das condições de viver e do bom: já que, quando o bem, em alguns casos, e, noutros casos, a vida e a

⁴⁰⁸ “Y ciertamente, todas las demas cosas se denominan necesarias, de un modo u otro, en virtud de este significado de ‘necesario’” (Arist. Met. V. 5, 1015a35, trad. Calvo Martínez).

existência, não são possíveis sem certas coisas, estas coisas são necessárias (...)"⁴⁰⁹.

É certo que, na linguagem filosófica, quando se fala em 'condições de possibilidade', está a querer falar-se em condições necessárias: quando estas se verificam, aquilo que se encontra dependente dessas condições torna-se possível; quando não se verificam, torna-se impossível. Mas, parece-me, está a falar-se, aqui, de impossibilidade tal como, relativamente à garantia de p por q , se fala em necessidade. Isto é: tal como, quando a verdade de uma proposição é garantida pela verdade (ou falsidade) de outra, se fala, impropriamente, em necessidade, também quando a falsidade de uma proposição é garantida pela falsidade (ou verdade) de outra, fala-se, impropriamente, em impossibilidade. Neste sentido, impróprio, a possibilidade será a não-garantia de falsidade por outra proposição. E a contingência será a não-garantia de verdade por outra proposição.

Ora, dá-se o caso de que, quando uma proposição é condição necessária de outra, isto é, quando a sua falsidade garante a falsidade desta última, é, igualmente, condição de possibilidade, isto é, a sua verdade (pelo menos) "possibilita" a verdade da última, como quem diz, não é suficiente para gerar a falsidade desta. Isto é: $\neg p \rightarrow \neg q$ implica (pelo menos) $\neg(p \rightarrow \neg q)$. Como se verá, esta é, precisamente, a relação que se dá entre obrigação e permissão.

Por exemplo. Comer constitui uma condição necessária de viver porque, se não comermos, não vivemos (não comer "impossibilita" a vida) e constitui uma condição de possibilidade de viver porque, se comermos, "podemos" viver. Este 'poder viver' não expressa uma modalidade: significa, somente, que não se dá o caso de, se comermos, não vivermos. É, precisamente, um *permitir*

⁴⁰⁹ "E igualmente en el caso de las concausas del vivir y de lo bueno: y es que cuando el bien en unos casos, y en otros casos la vida y la existencia, no son posibles sin ciertas cosas, estas cosas son necesarias" (*idem*, 1015b5, trad. Calvo Martínez).

que haja vida. Já se comer fosse suficiente para viver, então haveria uma “necessidade” de comer; mas, não o sendo, é “contingente”.

E é só isto que acontece. Por isso, creio que o tal núcleo semântico comum não pode ser encontrado na noção de necessidade modal. O conceito-chave é, no meu entender, o de ‘contrário’ ou, melhor, de ‘(in)disponibilidade do contrário’. Necessidade em sentido modal e necessidade em sentido condicional (mais especificamente, em sentido normativo) constituem, ambas, casos de indisponibilidade do contrário. Depois, uma é será impotência do contrário, significando ‘contrário’ o mesmo que ‘falsidade’, e a outra será insuficiência do contrário, significando ‘contrário’ o mesmo que ‘uma outra qualquer proposição’.

Pelo que se disse, todos os termos normativos deixam-se reproduzir por recurso à noção de ‘alternativa’, tal como os termos modais.

Se ‘É obrigatório p ’ for ‘Não há alternativa a p ’, então ‘Não é obrigatório p ’ será ‘Há alternativa a p ’. Já ‘É proibido p ’ será ‘Não há alternativa a não- p ’ e ‘É permitido p ’ será ‘Há alternativa a não- p ’.

Como ‘alternativa a p ’ significa, aqui, ‘suficiência de algo que não p ’, obtemos as “equivalências” entre ‘É obrigatório p ’ e ‘Não há suficiência de algo que não p ’, por um lado, e entre ‘Não é obrigatório p ’ e ‘Há suficiência de algo que não p ’, por outro. E também entre ‘É proibido p ’ e ‘Não há suficiência de algo que não não- p ’, por um lado, e entre ‘É permitido p ’ e ‘Há suficiência de algo que não não- p ’, por outro.

É muito importante distinguir os dois “tipos” de negação de p , o proposicional e o vero-funcional, sob pena de se vir a encontrar dificuldades. Aqui, usei a expressão ‘não p ’, como em ‘algo que não p ’, para me referir à negação proposicional, e usei a expressão ‘não- p ’, como em ‘alternativa a não- p ’, para me referir à negação vero-funcional.

Imagine-se que não tinha feito essa distinção claramente. Por exemplo: podia ter dito que ‘É permitido p ’ é equivalente a ‘Há alternativa a não- p ’ e,

por sua vez, a ‘Há suficiência de p ’. Início por tomar a negação de p em ‘Há alternativa a não- p ’ como a negação vero-funcional de p , de maneira a fazer equivaler essa frase a ‘É permitido p ’. Mas, ao fazê-la equivaler a ‘Há suficiência de p ’, acabo por tomar a negação de p no sentido proposicional. Se tivesse continuado a tomar a negação de p em sentido vero-funcional, o que deveria ter feito, concluiria pela suficiência da falsidade de uma qualquer outra proposição que não p , não pela suficiência de p .

Von Wright, parece-me, não percebeu que há uma falácia aqui envolvida e preferiu distinguir dois significados de ‘permissão’, o fraco e o forte. Nas suas palavras:

“To say that something may be, or may be done, again has two different, typical meanings. Either it is simply a *denial* of the statement that the contradictory of this thing ought to be (done), *i.e.* is a necessary requirement of something else. Or it is an *affirmation* to the effect that the being or doing of the thing in question is a sufficient condition (guarantee) of something else. When a statement of permittedness has the first meaning, it can also be rendered as a 'need not'-statement. When it has the second meaning it is frequently couched as a 'can'-statement. I shall refer to the two meanings as the *weak* and the *strong* (meaning of) 'may' respectively” (von Wright, 1981, p. 161)

Com as devidas alterações, as mesmas equivalências são aplicáveis aos termos modais.

Se ‘É necessário p ’ for ‘Não há alternativa a p ’, então ‘Não é necessário p ’ será ‘Há alternativa a p ’. Já ‘É impossível p ’ será ‘Não há alternativa a não- p ’ e ‘É possível p ’ será ‘Há alternativa a não- p ’.

Como se viu, quanto aos termos modais, ‘alternativa a p ’ significa ‘potência de falsidade de p ’, pelo que obtemos as “equivalências” entre ‘É necessário p ’ e ‘Não há potência de não- p ’, por um lado, e ‘Não é necessário p ’ e ‘Há potência de não- p ’, por outro. E também entre ‘É impossível p ’ e ‘Não há potência de

verdade de p , por um lado, e entre ‘É possível p ’ e ‘Há potência de verdade de p ’, por outro.

1.2. Definição de ‘proibição’

1.2.1. Forma lógica

E qual é o significado de ‘proibido’? Para se poder responder a essa pergunta, há uma questão prévia a abordar: possui a proibição autonomia conceptual face à obrigação ou é, somente, um caso de obrigação, a obrigação, não de p , mas de $\neg p$? As obrigações constituem casos de necessidade e esta deve ser entendida como indispensabilidade: então e as proibições? Constituem casos de impossibilidade? Há um sentido condicional de ‘impossibilidade’? Ou esta tem de ser reduzida, de alguma maneira, também à indispensabilidade?

As fórmulas de Bryant podem dar-nos um indício de que é a segunda opção a correcta (relativamente às proibições, temos de falar em obrigações de omissão). Se podemos chegar à fórmula que verdadeiramente representa as obrigações por contraposição com a fórmula que Bryant propõe (sem que haja equivalência, é de lembrar), o mesmo pode ser feito quanto à fórmula que verdadeiramente representa as proibições. Ora, se, para Bryant, ela é ‘ $q \rightarrow \neg p$ ’, então a correcta será ‘ $\neg(\neg p) \rightarrow \neg q$ ’, ou seja, ‘ $p \rightarrow \neg q$ ’.

Há dois sentidos de ‘impossibilidade’ pelos quais podemos referir-nos à proibição de p como impossibilidade de p : i) num sentido de ‘impossibilidade’, a proibição será o “equivalente” normativo da impossibilidade; ii) noutro sentido de ‘impossibilidade’, a proposição acerca da proibição, a ser verdadeira, garante a falsidade de outra proposição, “impossibilitando” a sua verdade (enquanto que a sua falsidade “possibilita” a verdade desta última).

É curioso notar que, enquanto foi o primeiro sentido de ‘impossibilidade’, i), o que despertou a atenção dos pioneiros da Lógica Deôntica vero-funcional, é, em rigor, o seu segundo sentido, ii), aquele no qual pensamos quando associamos a proibição de fazer p ao não poder fazer p : pois, se fizermos p , “impossibilitamos” q ($\neg p$ é uma condição de possibilidade de q).

Ora, só o primeiro dos dois sentidos, i), é genuinamente modal. Portanto, só quanto a este terá sentido relacionar proibição e impossibilidade, tal como se relacionou obrigação e necessidade modal. Mas não há, em ‘impossibilidade’, uma ambiguidade como a que existe em ‘necessidade’. Relativamente a este último termo, haveria que distinguir o sentido modal – a necessidade modal – do sentido condicional – a indispensabilidade. Relativamente a ‘impossibilidade’, não existe uma tal distinção: há ‘impossibilidade’ em sentido modal mas não há um equivalente para a indispensabilidade (autónomo desta); só conseguimos falar da indispensabilidade do contrário.

Por esta razão, tem sentido falar em necessidade normativa mas não tem sentido falar em impossibilidade normativa (exceto enquanto se usa o termo ‘impossibilidade’ como em ii); mas, neste caso, já não está em questão o seu sentido genuinamente modal, quando se pretende relacionar a proibição com a impossibilidade genuinamente modal). É concebível, sim, uma necessidade normativa negativa, a necessidade normativa de não- p .

Como tal, a noção de ‘proibição’ não possui autonomia face à noção de ‘obrigação’. Assim, ‘É proibido p ’ significa ‘É obrigatório $\neg p$ ’. Como a forma lógica das frases que expressam obrigações é ‘ $\neg p \rightarrow \neg q$ ’ e como, nas proibições, o que é necessário não é p mas $\neg p$, a forma lógica das frases que expressam proibições é a fórmula já avançada:

$$‘\neg(\neg p) \rightarrow \neg q’$$

Aceitando a equivalência entre ‘ $\neg(\neg p)$ ’ e ‘ p ’, obtemos o seguinte:

$$'p \rightarrow \neg q'$$

A definição de 'proibição é, então, a seguinte:

$$\text{'Pr } p =_{\text{def}} (p \rightarrow \neg q)'$$

No fundo, tal como há sinonímia entre ' p é condição necessária de q ' e ' $\neg p$ é condição suficiente de $\neg q$ ', também há sinonímia entre ' $\neg p$ é condição necessária de $\neg q$ ' e ' p é condição suficiente de q '. Melhor: para o que nos interessa, também há sinonímia entre ' $\neg p$ é condição necessária de q ' e ' p é condição suficiente de $\neg q$ ': dizer que $\neg p$ é condição necessária de q é o mesmo que dizer que p é condição suficiente de $\neg q$.

Mas sempre se pode perguntar se a regra da negação dupla é mesmo aplicável. Não poderemos estar novamente a falar de 'negação' em sentidos diferentes? Desde logo, o que significa ' $\neg p$ '?

O símbolo ' \neg ', como se viu, pode ser usado com (pelo menos) dois significados diferentes: em sentido proposicional e em sentido vero-funcional⁴¹⁰.

De acordo com a interpretação não-vero-funcional, ' $\neg p$ ' significa ' $r \vee s \vee$ etc.', isto é, 'uma qualquer outra proposição que não p '. O significado das frases negativas é, aqui, idêntico ao da disjunção: por exemplo, dizer que

⁴¹⁰ É concebível (pelo menos) um terceiro sentido de 'não', respeitante a coisas e não a proposições. Ele revela-se, na maioria dos casos, pela junção de 'não' a um nome comum ou a um verbo, como em 'não-mortal' ou em 'não-fazer' (também é frequente o uso de prefixos, como em 'imortal'; o prefixo 'in' também é bastante utilizado, como em 'insatisfeito', assim como 'des', como em 'desatento', ou ambos, como em 'indesculpável'). Pode ser que este terceiro sentido tenha autonomia face aos outros; mas, a ser assim, não tem relevância quando em questão estejam obrigações e proibições respeitantes a acontecimentos (ações, dever-fazer), não coisas (pessoas, dever-ser).

Jürgen Habermas não nasceu em Portugal é o mesmo que dizer que Jürgen Habermas nasceu na Alemanha ou nasceu em Espanha ou nasceu na China, etc..

De acordo com a interpretação vero-funcional, ‘ $\neg p$ ’ significa ‘a proposição p é falsa’. Esse significado é dado pela tabela de verdade da negação, já vista. Esta expressa uma função de verdade pela qual o valor de verdade de uma proposição (o *input*) é invertida. Ora, o valor de verdade pode ser duplamente invertido:

p	$\neg p$	$\neg(\neg p)$
V	F	V
F	V	F

Como se observa, ‘ p ’ e ‘ $\neg(\neg p)$ ’ possuem a mesma “função de verdade”: portanto, há equivalência. A regra de negação dupla parte dessa identidade, determinando que, em qualquer ocorrência de uma, esta pode ser substituída pela outra. Assim, se, em ‘ $\neg(\neg p) \rightarrow \neg q$ ’, a negação presente for a vero-funcional, a mesma é equivalente a ‘ $p \rightarrow \neg q$ ’. Portanto, esta última fórmula só constituirá a expressão de uma proibição se a interpretação de ‘ \neg ’ no contexto normativo for o vero-funcional.

São concebíveis objeções contra a interpretação proposicional de ‘ $\neg p$ ’, em geral, e objeções contra a interpretação proposicional de ‘ $\neg p$ ’ em ‘ $p \rightarrow \neg q$ ’, em particular.

Contra a interpretação proposicional de ‘ $\neg p$ ’, em geral, dir-se-á o seguinte: a frase ‘Jürgen Habermas não nasceu em Portugal’ não pode significar, apenas, por exemplo, ‘Jürgen Habermas gosta de basquetebol ou Jürgen Habermas é humano, etc.’. Tem de haver incompatibilidade com a proposição negada. Mas a incompatibilidade consiste na negação de uma conjunção: portanto, no significado de ‘ $\neg p$ ’, voltamos a ter ‘ \neg ’. Mais: agora, ‘ \neg ’ expressa claramente uma negação vero-funcional.

Um exemplo dado atrás é suficiente para mostrar a concebilidade de negações proposicionais: num certo sentido de ‘ \neg ’, podemos dizer que haver alternativa a p é o mesmo que $\neg p$ ser suficiente. O contexto do uso de ‘ \neg ’ dir-nos-á se é o sentido proposicional ou o vero-funcional o que está em questão. Em ‘Jürgen Habermas não nasceu em Portugal’, o contexto diz-nos que é o vero-funcional. Mas não será assim para todos os contextos.

Ao nível argumentativo, a objeção pode ser rebatida da seguinte maneira: o defensor da interpretação proposicional de ‘ $\neg p$ ’ não rejeita que as proposições relevantes para entrar na disjunção tenham de ser incompatíveis com a proposição negada. Aliás, aceita que há negações vero-funcionais envolvidas, desde logo, na própria disjunção: esta, para além de inclusiva, tem de ser exclusiva, e a disjunção exclusiva é equivalente à negação de uma conjunção. Para ele, o relevante é que, ao usar-se ‘ $\neg p$ ’, está a falar-se de outra proposição, independentemente de ser verdadeira ou falsa e, portanto, independentemente de ser incompatível com p . De qualquer maneira, nunca se estaria a falar da falsidade de p .

1.2.2. Proibição e negação

Mas uma pergunta pode estar a inquietar-nos por esta altura: ‘ $\neg p$ ’ não pode, simplesmente, referir uma proposição negativa? Não fará a negação parte da estrutura interna de uma proposição? Não sabemos (pelo menos) desde Aristóteles que as proposições se dividem, quanto à qualidade, entre proposições afirmativas e proposições negativas? Creio que a resposta é (ela própria) negativa. E posso pensar em três razões para acreditar nisso.

Primeiro, as proposições não são nem deixam de ser afirmativas. As afirmações são entes mentais/linguísticos. As proposições são hipóteses, que ou são verdadeiras, ou são falsas. Como tal, não possuem intrinsecamente uma qualidade positiva ou negativa: tais qualidades são extrínsecas, a sua

verdade ou falsidade. Já quando afirmamos algo, estamos a “aderir” a uma verdade, e, quando negamos algo, estamos a “aderir” a uma falsidade. Em qualquer um dos casos, é da verdade e da falsidade que estamos a falar.

Segundo, que factos farão com que uma suposta proposição negativa seja verdadeira? Pensemos em ‘Jürgen Habermas não nasceu em Portugal’: por exemplo, esta (suposta) proposição é verdadeira caso, de facto, Jürgen Habermas tenha nascido (como nasceu) na Alemanha. Mas, então, “entra em cena” uma proposição nova, “afirmativa”: a proposição ‘Jürgen Habermas nasceu na Alemanha’. Parece que, simplesmente, é verdade que Jürgen Habermas nasceu na Alemanha; parece ser desnecessário e excessivamente complicado dizer que não é verdade que Jürgen Habermas não nasceu em Portugal.

Isto não quer dizer que, quando mental ou linguisticamente negamos que Jürgen Habermas nasceu em Portugal, estejamos a afirmar que Jürgen Habermas nasceu na Alemanha: podemos ter certeza de que a proposição ‘Jürgen Habermas nasceu em Portugal’ é falsa sem termos certeza, relativamente ao país de origem de Jürgen Habermas, qual é a proposição verdadeira.

E, aqui, surge uma possível objeção à própria interpretação vero-funcional de ‘ \neg ’: quando negamos que Jürgen Habermas tenha nascido em Portugal, estamos, no fundo, a afirmar que Jürgen Habermas nasceu na Alemanha ou nasceu em Espanha ou nasceu na China, etc.. Voltamos, supostamente, à interpretação proposicional.

Esta a objeção pode ser rebatida da seguinte maneira: o defensor da interpretação vero-funcional de ‘ $\neg p$ ’ não rejeita que a falsidade de uma proposição *implique* a verdade de uma proposição que seja com aquela incompatível. Aceita que se esteja a falar da verdade de outra proposição que não p , mas só indirectamente: directamente, só se está a falar da falsidade de p . Portanto, quando negamos que Jürgen Habermas nasceu em Portugal,

podemos simplesmente estar a “referir-nos” à falsidade da proposição ‘Jürgen Habermas nasceu em Portugal’, mesmo sabendo que uma tal falsidade implica a verdade de outra proposição. De qualquer maneira, não se estaria a falar dessa outra proposição em si mas da sua verdade, o que não é o que defende a interpretação proposicional.

Em suma. As proposições são verdadeiras ou falsas, apenas. Não há proposições com uma estrutura interna negativa. E podemos “aderir” à falsidade de uma proposição, negando-a. Quando fazemos isso, podemos fazê-lo sabendo que a sua falsidade implica a verdade de outra proposição mas sem pretender fazer referência a essa proposição. Se pretendemos referir diretamente esta outra proposição, usamos a negação com outro significado: não “aderimos” à falsidade de uma proposição mas referimo-nos a uma (a outra) proposição, mesmo sabendo que esta é incompatível com a primeira.

Relativamente à segunda objeção à concebilidade de proposições negativas, Russell, em *On Propositions: What They Are and How They Mean*, apresenta uma defesa dessa concebilidade (vendo-a como uma defesa da concebilidade de factos negativos). Com base nessas considerações, esboçarei o seguinte argumento. Aceitemos que ‘Jürgen Habermas não nasceu em Portugal’ significa ‘É falso que Jürgen Habermas nasceu em Portugal’. A proposição ‘é falso que Jürgen Habermas nasceu em Portugal’ implica a proposição ‘é verdadeiro que Jürgen Habermas nasceu na Alemanha ou nasceu em Espanha ou nasceu na China, etc.’. Mas este ‘implica’ assenta na verdade da proposição ‘a proposição ‘Jürgen Habermas nasceu em Portugal’ e a proposição ‘Jürgen Habermas nasceu na Alemanha ou nasceu em Espanha ou nasceu na China, etc.’ não podem ser ambas verdadeiras’. Ora, aqui já temos uma proposição negativa.

Porém, o que temos é uma negação de uma conjunção e esta, de acordo com a perspetiva vero-funcional, expressa a falsidade dessa conjunção. Quando muito, todo o debate acerca do significado de ‘¬’ ressurge e novos

argumentos (que não este) têm de ser avançados a favor da noção de ‘proposição negativa’.

Mas Russell até avança com um argumento (uma redução ao absurdo), que adaptarei relativamente à concebilidade de proposições negativas. Encontramo-nos neste ponto: na frase ‘ \neg (a proposição ‘Jürgen Habermas nasceu em Portugal’ é verdadeira) \wedge (a proposição ‘Jürgen Habermas nasceu na Alemanha ou nasceu em Espanha ou nasceu na China, etc.’ é verdadeira)’, o que significa ‘ \neg ’? Se aceitarmos a segunda objecção, significa que uma outra proposição, com aquela incompatível, é verdadeira. Voltamos a falar de ‘incompatibilidade’ e, como tal, de ‘negação’. A pergunta volta a pôr-se: o que significa ‘ \neg ’ agora? E a pergunta voltará a pôr-se *ad infinitum*. Portanto, esse não pode ser o caminho certo.

Mas há uma réplica a este argumento: o ponto é o de que ‘ \neg ’ significa que uma dada proposição é falsa, não que uma outra proposição, com aquela incompatível, é verdadeira. A incompatibilidade está presente mas não faz parte do significado de ‘ \neg ’. Só se fez apelo a essa outra proposição com aquela incompatível para mostrar como, sem proposições negativas, se pode chegar aos mesmos resultados mas com maior simplicidade.

Portanto, conseguimos “cortar” o regresso até ao infinito: ‘ \neg (a proposição ‘Jürgen Habermas nasceu em Portugal’ é verdadeira) \wedge (a proposição ‘Jürgen Habermas nasceu na Alemanha ou nasceu em Espanha ou nasceu na China, etc.’ é verdadeira)’ significa, simplesmente, ‘é falso que a proposição ‘Jürgen Habermas nasceu em Portugal’ é verdadeira e que a proposição ‘Jürgen Habermas nasceu na Alemanha ou nasceu em Espanha ou nasceu na China, etc.’ é verdadeira’. Não houve a introdução de uma nova negação.

A terceira objecção à concebilidade de proposições negativas é esta. Nas frases que expressariam as tais proposições (constitucionalmente) negativas, como em ‘Jürgen Habermas não nasceu em Portugal’, o que significa ‘não’? Dir-se-á: representa uma oposição, o contrário de ‘Jürgen Habermas nasceu

em Portugal'. Mas o que é esta oposição? O que significa 'contrário'? Pode responder-se: no caso, é uma relação de contradição (poderia ser de mera contrariedade) – ambas as proposições não podem ser verdadeiras. Mas por que razão não podem ser ambas verdadeiras? Dir-se-á: porque uma é a negação da outra. E voltámos ao início.

Pelo que foi dito até agora, em geral, é de aceitar tanto a concebilidade de negações proposicionais como de negações vero-funcionais mas não a de proposições negativas. Porém, a pergunta relevante é esta: o que significa ' $\neg p$ ', em particular, em ' $p \rightarrow \neg q$ '?

Desde logo, as negações presentes nas relações de condicionalidade necessária (com a forma genérica ' $\neg p \rightarrow \neg q$ ') são vero-funcionais: dizer que p é condição necessária de q é o mesmo que dizer que a verdade da proposição ' p ' é condição necessária da verdade da proposição ' q ' que ou que a falsidade de p é condição suficiente da falsidade de q . E se necessário for ' $\neg p$ ' e não ' p '? Esta negação também é vero-funcional?

O corolário de, em 'é obrigatório $\neg p$ ', ' \neg ' ser, não uma negação vero-funcional, mas uma negação proposicional, é a de não haver lugar para a negação dupla, pelo que as obrigações terão mesmo de ser expressas pela fórmula ' $\neg(\neg p) \rightarrow \neg q$ ', com o uso de dois "tipos" diferentes de negação (isto é, sem equivalência com ' $p \rightarrow \neg q$ '),

Já à aplicação da regra da negação dupla está subjacente o entendimento segundo o qual, em 'É obrigatório $\neg p$ ', ' \neg ' simboliza a negação vero-funcional: tanto se poderá formalizar as proibições com ' $\neg(\neg p) \rightarrow \neg q$ ', que significará 'a falsidade de p é necessária para que q seja verdadeira', como com ' $p \rightarrow \neg q$ ', que significa 'se p é verdadeira, então q é falsa'.

Há um argumento decisivo a favor da interpretação vero-funcional.

Imagine-se uma qualquer proibição, como ‘É proibido que o João jogue futebol em t ⁴¹¹’. De acordo com a semântica condicional, isto não pode significar outra coisa que não ‘É obrigatório que o João não jogue futebol em t ou, mais analiticamente, ‘É preciso que seja verdade que o João não joga futebol em t para que q seja verdadeira’ ou, ainda, ‘Se é falso que o João não joga futebol em t , então é falso que q ’.

De acordo com a interpretação proposicional, esta última frase significa ‘Se é falso que o João joga basquetebol em t ou que joga voleibol em t ou que joga hóquei em patins em t , etc., então é falso que q ’. Assim, ‘É proibido que o João jogue futebol em t significará ‘É obrigatório que o João jogue basquetebol em t ou que jogue voleibol em t ou que jogue hóquei em patins em t , etc.’.

Porém, intuitivamente, reconhecemos que isso é falso: ser proibido jogar futebol não é o mesmo que não ser obrigatório praticar uma outra qualquer actividade desportiva (podem até ser todas proibidas). Ao dizermos que algo é proibido não estamos a dizer que outra coisa qualquer é obrigatória: estamos a dizer que a inexistência (omissão) daquela primeira é que é obrigatória. Impede-se algo, não se exige algo diferente.

Portanto, a negação presente em ‘ $\neg p$ ’, quando se diz ‘É obrigatório $\neg p$ ’, é o mesmo “tipo” de negação que existe em ‘ $\neg p \rightarrow \neg q$ ’, a negação vero-funcional. Não significa ‘Uma outra proposição que não p é condição necessária de q ’ ou ‘Se uma outra proposição que não p for falsa, então q é falsa’ mas, sim, ‘A falsidade de p é condição necessária da verdade de q ’ ou ‘Se p for verdadeira, então q é falsa’. Como tal, a regra da negação dupla é aplicável, e, em vez de ‘ $\neg(\neg p) \rightarrow \neg q$ ’, podemos representar as proibições através da fórmula ‘ $p \rightarrow \neg q$ ’.

⁴¹¹ A referência temporal t tem por função tornar incompatíveis com este os estados de coisas que aparecerão na disjunção que será avançada adiante.

1.2.3. Proibição e ausência de alternativa

Disse, atrás, que, como ‘obrigatoriedade’ significa ‘indispensabilidade’ e como ‘indispensabilidade’ significa ‘ausência de alternativa’, ‘obrigatoriedade’ significa ‘ausência de alternativa’. Disse, também, que se trata de uma ausência de alternativa especial, a condicional ou proposicional, por oposição ao outro tipo de ausência de alternativa, a modal ou vero-funcional.

Também chamei a atenção para a importância de distinguir os dois “tipos” de negação de p , o proposicional e o vero-funcional, quando se determina as “equivalências” entre expressões. Dei o exemplo de ‘É permitido p ’ ser equivalente a ‘Há alternativa a não- p ’ e, por sua vez, ser equivalente a ‘Há suficiência de p ’. Agora, servindo-me das fórmulas com a forma lógica das frases que expressam obrigações e proibições, gostava de tornar mais claras essas equivalências.

Começando pela equivalência entre ‘É obrigatório p ’, ‘Não há alternativa a p ’ e ‘Não há suficiência de algo que não p ’, isto é, ‘Não há suficiência de $r \vee s \vee$ etc.’. A forma lógica de ‘É obrigatório p ’ é ‘ $\neg p \rightarrow \neg q$ ’, já ficou determinado. E ‘Há alternativa a p ’ significa, aqui, ‘Há suficiência de $r \vee s \vee$ etc.’, como também já foi determinado. Podemos simbolizar isso: ‘ $(r \vee s \vee \text{etc.}) \rightarrow q$ ’. E, claro, ‘Não há alternativa a p ’ significa ‘Não há suficiência de $r \vee s \vee$ etc.’. Simbolicamente: ‘ $\neg[(r \vee s \vee \text{etc.}) \rightarrow q]$ ’. Portanto, a fórmula ‘ $\neg p \rightarrow \neg q$ ’ é equivalente à fórmula ‘ $\neg[(r \vee s \vee \text{etc.}) \rightarrow q]$ ’. No seguimento, a seguinte definição de ‘obrigação’ também é correta:

$$\text{Ob } p =_{\text{def}} \neg[(r \vee s \vee \text{etc.}) \rightarrow q]$$

Agora, quanto à equivalência entre ‘É proibido p ’, ‘Não há alternativa a não- p ’ e ‘Não há suficiência de algo que não não- p ’, isto é, ‘Não há suficiência de não- $r \vee$ não- $s \vee$ etc.’. A forma lógica de ‘É proibido p ’ é ‘ $p \rightarrow \neg q$ ’, como se viu

no ponto 1.2.1. E o que significa ‘Há alternativa a não- p ’? Só pode significar ‘Há suficiência de não- $r \vee$ não- $s \vee$ etc.’. Podemos simbolizar isso: ‘ $(\neg r \vee \neg s \vee \text{etc.}) \rightarrow q$ ’. E, conseqüentemente, ‘Não há alternativa a não- p ’ significa ‘Não há suficiência de não- $r \vee$ não- $s \vee$ etc.’. Simbolicamente: ‘ $\neg[(\neg r \vee \neg s \vee \text{etc.}) \rightarrow q]$ ’. Portanto, a fórmula ‘ $p \rightarrow \neg q$ ’ é equivalente à fórmula ‘ $\neg[(\neg r \vee \neg s \vee \text{etc.}) \rightarrow q]$ ’. No seguimento, a seguinte definição de ‘proibição’ também é correta:

$$\text{Pr } p =_{\text{def}} \neg[(\neg r \vee \neg s \vee \text{etc.}) \rightarrow q]$$

O caminho seguido coloca completamente de lado a hipótese de se representar as proibições por intermédio da fórmula ‘ $\neg(p \rightarrow q)$ ’, aquilo que, no espírito da distinção feita por von Wright, constituiria uma proibição em sentido forte.

Poder-se-ia chegar a tal através das seguintes (supostas) equivalências: ‘É proibido p ’ é equivalente a ‘Não há alternativa a não- p ’ e, por sua vez, a ‘Não há suficiência de p ’. Nesta segunda equivalência, estar-se-ia a ler ‘Não há alternativa a não- p ’ como ‘Não há alternativa a algo que não seja p ’, isto é, ‘Não há alternativa a $r \vee s \vee \text{etc.}$ ’, equivalente a ‘Não há suficiência de p ’.

Aquele caminho é falacioso, por se estar a interpretar a frase ‘Não há alternativa a não- p ’ com dois sentidos diferentes no mesmo contexto. A interpretação certa é a vero-funcional: ‘Não há alternativa à falsidade de p ’, que significa que não há outras falsidades que sejam suficientes (para a verdade de q).

Por exemplo. Imagine-se que é verdade que é proibido matar. Ser proibido matar é o mesmo que não haver alternativa a não-matar (para que algo ocorra). Poder-se-ia pensar: não-matar é fazer uma outra coisa qualquer, como comer gelados ou passear no parque e assim por diante. Assim sendo, não haver alternativa a não-matar será o mesmo que não haver alternativa a fazer uma outra coisa qualquer, como comer gelados ou passear no parque e assim

por diante. E não haver alternativa a comer gelados ou passear no parque e assim por diante é o mesmo que não ser suficiente não-matar (para que algo ocorra).

Mas não haver alternativa a não-matar, isto é, ser necessário não-matar, não é o mesmo que não ser suficiente não-matar. É perfeitamente possível ser necessário e suficiente não-matar (para que algo ocorra). Aliás, desde logo, ser necessário não-matar não é o mesmo que ser necessário comer gelados ou passear no parque e assim por diante, como já foi analisado. Qual foi o problema? Não-matar não é o mesmo que fazer uma outra coisa qualquer, como comer gelados ou passear no parque e assim por diante; está a falar-se da falsidade da proposição ‘ x mata y ’. Estou a recuperar, sob outra forma, o argumento anteriormente apresentado a favor da interpretação vero-funcional de ‘ $\neg p$ ’ em ‘É obrigatório $\neg p$ ’.

Portanto, ser proibido matar é o mesmo que não haver alternativa a não-matar (para que algo ocorra) e não haver alternativa a não-matar é o mesmo que não-comer gelados ou não-passear no parque e assim por diante não ser suficiente (para que algo ocorra). De todas as abstenções imagináveis, a de matar é, certamente (ou seja, no caso de ser proibido matar), necessária; e até pode dar-se o caso de ser suficiente.

2. Não-obrigação (desobrigação) e não-proibição (permissão)

2.1. Forma lógica: negações de condicionais

2.1.1. Desobrigação

Vi, até agora, a definição de ‘obrigação’ e de ‘proibição’. Mas faltam dois termos normativos: a desobrigação e a permissão. A desobrigação é a não-obrigação e a permissão é a não-proibição. Logo aqui se vê que deverá existir

uma questão relacionada com a negação: se as proposições acerca de obrigações e proibições são proposições condicionais, as negações dessas condicionais, que expressam desobrigações e permissões, são equivalentes a conjunções, tal como o exige a Lógica Proposicional vero-funcional?

Vamos por partes. A forma lógica das frases que expressam obrigações é ' $\neg p \rightarrow \neg q$ ' e a forma lógica das frases que expressam proibições é ' $p \rightarrow \neg q$ '. Porque as respetivas negações são ' $\neg(\neg p \rightarrow \neg q)$ ' e ' $\neg(p \rightarrow \neg q)$ ', estas constituem, por ordem, a forma lógica das frases que expressam desobrigações e a forma lógica das frases que expressam permissões. Gostaria, primeiro, de me debruçar sobre as desobrigações.

A desobrigação de p é, como disse, a não-obrigação de p . Assim, por exemplo, se não for obrigatório fazer o pino na rua, então não é necessário fazer o pino na rua, como quem diz, não é indispensável (é dispensável) fazer o pino na rua. É, neste sentido, uma não-necessidade ou desnecessidade. Em vez de 'desobrigação' pode falar-se em 'isenção' ou, se se quiser, em 'dispensa'.

Como acabou de ser dito, a forma lógica das frases que expressam as desobrigações é a seguinte:

$$' \neg(\neg p \rightarrow \neg q) '$$

Consequentemente, a definição de 'desobrigação' é a seguinte (representando 'De' o predicado 'é desobrigatório'):

$$' \text{De } p =_{\text{def}} \neg(\neg p \rightarrow \neg q) '$$

De acordo com a Lógica Proposicional clássica, vero-funcional, a negação de uma condicional é equivalente a uma conjunção. Estamos a falar de condicionais e conjunções, claro, vero-funcionais. A regra em questão é a

seguinte: de $\neg(p \rightarrow q)$ pode inferir-se $p \wedge \neg q$ e vice-versa. A equivalência evidencia-se na seguinte tabela de verdade:

p q	$\neg(p \rightarrow q)$	$p \wedge \neg q$
V V	F V	F
V F	V F	V
F V	F V	F
F F	F V	F

Está a pressupor-se que a tabela de verdade da condicional vero-funcional é dada pela chamada ‘condicional material’:

Tabela de verdade da condicional material

p q	$p \rightarrow q$
V V	V
V F	F
F V	V
F F	V

Dada aquela regra, da fórmula ‘ $\neg(\neg p \rightarrow \neg q)$ ’ deriva a fórmula ‘ $\neg p \wedge q$ ’. Ora, esta última fórmula tem a seguinte função de verdade:

p q	$\neg p \wedge q$
V V	F
V F	F
F V	V
F F	F

Isto quer dizer que, sempre que for verdade que não é obrigatório p , p é falso. Isto parece, no mínimo, estranho: por que razão a desoneração de uma obrigação acarreta consigo (dada a “natureza” da própria desobrigação) a

inexistência daquilo a que não se está obrigado? Por que razão, por exemplo, não ser obrigatório fazer o pino implica que não sejam feitos pinos?

Este problema existe, desde logo, relativamente às obrigações. Se as proposições acerca das mesmas são condicionais vero-funcionais, então as elas possuem uma função de verdade, dada pela seguinte tabela:

p	q	$\neg p \rightarrow \neg q$
V	V	V
V	F	V
F	V	F
F	F	V

Isto quer dizer que, sempre que for verdade que é obrigatório p , p tem um valor de verdade. Isto também parece estranho: por que razão a existência de uma obrigação acarreta consigo (dada a “natureza” da própria obrigação) a existência ou inexistência daquilo a que se está obrigado? Por que razão, por exemplo, ser obrigatório fazer o pino na rua implica que se faça ou não o pino na rua?

Já se começa a perceber o que está, aqui, em questão: está a deixar-se entrar a vero-funcionalidade pela janela, quando não se deixou que ela entrasse pela porta. Agora, é certo, a verdade de ‘ p ’ não se encontra desde logo garantida pela verdade de ‘é obrigatório p ’: há uma hipótese de a proposição ‘ p ’ ser falsa no caso de a obrigação ‘é obrigatório p ’ ser verdadeira (última fila da tabela). Mas não deixa de “chocar” com as nossas intuições normativas. Mais: tornaria quase totalmente infrutífero o esforço de encontrar uma alternativa para a semântica modal.

Portanto, a pergunta que urge fazer é esta: constituem as condicionais normativas condicionais vero-funcionais (condicionais materiais)? Se não constituírem e as suas negações não equivalerem a conjunções, então equivalem a quê? Que outra maneira, que não apenas a negação de

condicionais, teremos de representar as frases que expressam desobrigações e permissões? As desobrigações e as permissões só podem ser definidas pela negativa?

2.1.2. Permissões

Vejamos, agora, o que se passa com as permissões. A permissão de p é, como se disse atrás, a não-proibição de p . Assim, por exemplo, se não for proibido fazer o pino na rua, então não é necessário não-fazer o pino na rua, como quem diz, não é indispensável (é dispensável) não-fazer o pino na rua.

Também como se viu, a forma lógica das frases que expressam as permissões é a seguinte:

$$'p \rightarrow \neg q'$$

Consequentemente, a definição de 'permissão' é a seguinte (representando 'Pe' o predicado 'é permitido'):

$$'Pe p =_{\text{def}} \neg(p \rightarrow \neg q)'$$

De acordo com a Lógica Proposicional clássica, da fórmula ' $\neg(p \rightarrow \neg q)$ ' deriva a fórmula ' $p \wedge q$ '. Ora, esta última fórmula tem a seguinte função de verdade já conhecida:

p	q	$p \wedge q$
V	V	V
V	F	F
F	V	F
F	F	F

Isto quer dizer que, sempre que for verdade que não é proibido p , p é verdadeiro. Isto parece, novamente, estranho: por que razão a ausência de uma proibição acarreta consigo (dada a “natureza” da própria não-proibição) a existência daquilo que não é proibido? Por que razão, por exemplo, não ser proibido fazer o pino implica que sejam feitos pinos?

Este problema existe, também, relativamente às proibições. Se as proposições acerca das mesmas são condicionais vero-funcionais, então as elas possuem uma função de verdade, dada pela seguinte tabela:

p	q	$p \rightarrow \neg q$
V	V	F
V	F	V
F	V	V
F	F	V

Isto quer dizer que, sempre que for verdade que é proibido p , p tem um valor de verdade. Outra vez, isto parece estranho: por que razão a existência de uma proibição acarreta consigo (dada a “natureza” da própria proibição) a existência ou inexistência daquilo que é proibido? Por que razão, por exemplo, ser proibido fazer o pino na rua implica que se faça ou não o pino na rua?

Mais: todos os estados de coisas existentes seriam obrigatórios (p é suficiente para tornar verdadeira $\neg p \rightarrow \neg q$) e todos os estados de coisas inexistentes seriam proibidos ($\neg p$ é suficiente para tornar verdadeira $p \rightarrow \neg q$), o que também é contra-intuitivo.

2.1.3. Condicionais materiais?

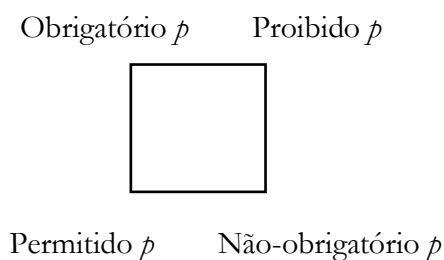
Contra a defesa de que as condicionais normativas não constituem condicionais materiais, poder-se-ia argumentar que estas são pensadas, na Lógica Proposicional clássica, como condicionais lógicas (a sua tabela de

verdade dará o significado certo de ‘implicação’) mas que as condicionais normativas não são condicionais lógicas (estão mais próximas das causais).

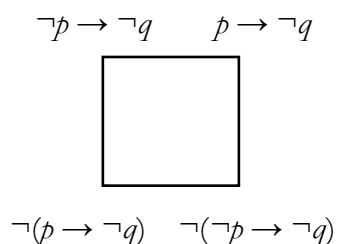
Contudo, podemos adaptar a teoria das funções de verdade aplicada às condicionais para as condicionais causais: também as proposições causais constituem (no mínimo, poderão constituir) funções entre um valor de verdade de entrada e um valor de verdade de saída. E, por isso, o “outro lado da moeda” de uma proposição causal deste tipo será uma implicação material (as condicionais materiais seriam ou explicações materiais, ou implicações materiais).

Mas há um argumento, creio, decisivo contra a vero-funcionalidade das condicionais normativas: o quadrado da oposição deôntico (normativo) não “bateria certo”. As relações semânticas aí presentes simplesmente não se verificariam. Portanto, se queremos adotar uma semântica condicional para os termos normativos, as condicionais normativas não podem ser vero-funcionais.

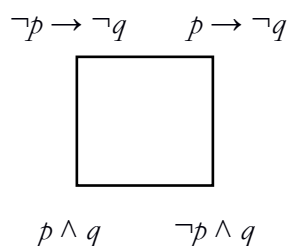
Relembremos o quadrado da oposição deôntico:



E vejamos como constituirá esse mesmo quadrado à luz da semântica condicional:



Se as equivalências da Lógica Proposicional se verificarem, então teremos o seguinte quadrado:



O “deixar entrar pela janela o que que não se deixou entrar pela porta” torna-se, agora, especialmente saliente: de p ser obrigatório, seguir-se-ia que p é verdadeira, pois ‘É obrigatório p ’ implica ‘É permitido p ’ e a forma lógica desta última frase seria ‘ $p \wedge q$ ’, que requer a verdade de p . E, de p ser proibido, seguir-se-ia que p é falsa, pois ‘É proibido p ’ implica ‘É desobrigatório p ’ e a forma lógica desta última frase seria ‘ $\neg p \wedge q$ ’, que requer essa falsidade.

Mas, vejamos. Dados os significados de ‘obrigatório’ e ‘permitido’, ‘É obrigatório p ’ implica (este ‘implica’ deve ser entendido, nunca é demais lembrar, no sentido apresentado em ‘Algumas Considerações Metodológicas’, na ‘Introdução’) ‘É (pelo menos) permitido p ’. Porém, ‘ $\neg p \rightarrow \neg q$ ’ não implica ‘ $p \wedge q$ ’. Basta pensar nos casos nos quais a proposição ‘ q ’ é falsa: a condicional ‘ $\neg p \rightarrow \neg q$ ’ será verdadeira mas a conjunção ‘ $p \wedge q$ ’ será falsa (o que não é suposto acontecer).

Poder-se-á dizer que este constitui um problema específico das condicionais materiais⁴¹² e que as condicionais vero-funcionais podem não por função de

⁴¹² Os chamados ‘paradoxos da implicação material’ constituem, alegadamente, uma discrepância entre o *modus operandi* da implicação material e as nossas intuições acerca do “comportamento” de qualquer implicação: é estranho que, para que uma condicional seja verdadeira, baste que o antecedente seja falso ou que o conseqüente seja verdadeiro.

verdade a tabela de verdade da condicional material. Desconsideremos, portanto, os casos nos quais a proposição ' q ' é falsa. Mas, nesta hipótese, ' $\neg p \rightarrow \neg q$ ' e ' $p \wedge q$ ' serão equivalentes (a função de verdade será idêntica), o que é mais do que se quer que sejam ('É obrigatório p ' não tem o mesmo significado de 'É permitido p ').

E, dados os significados de 'proibido' e 'desobrigatório', 'É proibido p ' implica 'É (pelo menos) desobrigatório p '. Porém, ' $p \rightarrow \neg q$ ' não implica ' $\neg p \wedge q$ '. Basta pensar, novamente, nos casos nos quais a proposição ' q ' é falsa: a condicional ' $p \rightarrow \neg q$ ' será verdadeira mas a conjunção ' $\neg p \wedge q$ ' será falsa (o que não é suposto acontecer). E, se desconsiderarmos os casos nos quais a proposição ' q ' é falsa, ' $p \rightarrow \neg q$ ' e ' $\neg p \wedge q$ ' serão equivalentes, o que é mais do que se quer que sejam ('É proibido p ' não tem o mesmo significado de 'É desobrigatório p ').

O problema da falsidade da proposição ' q ' estende-se à relação de contrariedade: se ' q ' for falsa, então tanto ' $\neg p \rightarrow \neg q$ ' como ' $p \rightarrow \neg q$ ' serão verdadeiras (p será tanto obrigatório como proibido), o que não pode acontecer (por, no quadrado da oposição, estarem numa relação de contrariedade). Por outro lado, as subcontrárias podem ser ambas verdadeiras (não podendo ser ambas falsas), o que não acontece com ' $p \wedge q$ ' e ' $\neg p \wedge q$ '.

Mas este não é único problema envolvendo o conseqüente. Se for obrigatório p , então q é o caso. E, se for proibido, q também é o caso. Por que razão? Que um certo estado de coisas só exista se existir outro segue-se logicamente que aquele primeiro existe? Tal não se segue nem mesmo quando

Diria que a implicação material é inútil enquanto implicação. Suponhamos que quero, a partir de p , inferir q . A regra é-me dada por uma condicional material ' $p \rightarrow q$ '. Só posso inferir q de p se tanto p como $p \rightarrow q$ forem verdadeiras. Agora, $p \rightarrow q$ é certamente verdadeira se p for falsa: mas assim não consigo inferir a verdade de q . E, se p for verdadeira, só consigo saber a verdade de $p \rightarrow q$ se souber que q é verdadeira; mas, se soubesse de antemão que q é verdadeira, não precisava de inferir essa verdade a partir de p . Portanto, fico sem conseguir inferir q a partir de p .

o estado de coisas de que depende exista: se p é condição de q , p ser o caso só *permite* que q seja o caso. Se p for o caso, isso não garante que q também o seja.

Pelo que foi dito, concluo que as condicionais normativas não são vero-funcionais e que, como tal, as suas negações não constituem as conjunções da Lógica Proposicional. Isto significa ou implica que não podemos definir ‘desobrigação’ e ‘permissão’ senão negativamente, isto é, enquanto não-obrigações e não-proibições, respetivamente?

A resposta a esta pergunta está relacionada com o significado, não apenas de ‘ \rightarrow ’, mas de todas as conectivas proposicionais. Efetivamente, se interpretarmos ‘ \rightarrow ’ num sentido vero-funcional, por que razão não poderemos fazer o mesmo, por exemplo, relativamente a ‘ \wedge ’? A nova pergunta a fazer será esta: se não há equivalência entre ‘ $\neg p \rightarrow \neg q$ ’ e ‘ $p \wedge q$ ’ nem entre ‘ $p \rightarrow \neg q$ ’ e ‘ $\neg p \wedge q$ ’ num sistema vero-funcional, havê-la-á num sistema não-vero-funcional?

2.2. Forma lógica: conjunções

2.2.1. Equivalência a conjunções?

C. I. Lewis, em *A Survey of Symbolic Logic* (com base nas observações feitas por Hugh MacColl em *Symbolic Logic and its Applications* e em artigos publicados na revista *Mind* sob o título comum *Symbolical Reasoning*), apresentou uma interpretação de ‘ $p \rightarrow q$ ’ alternativa à da teoria das funções de verdade e chamou-lhe ‘implicação (condicional) estrita’. De uma maneira geral, Lewis pretendeu fornecer uma alternativa à Lógica Proposicional vero-funcional, a das ‘relações materiais’, como lhe chama. Acrescentando predicados modais, Lewis considerou ter estabelecido uma lógica das ‘relações estritas’. Nas suas palavras:

“These eight relations – the seven defined above and the primitive relation, $p \supset q$ – divide into two sets. $p \supset q$, $p \supset \supset q$, $p + q$, and $p \equiv q$ are the relations which figure in any calculus of Material Implication. We shall refer to them as the "material relations". $p \circ q$, $p \neg \supset q$, $p \wedge q$, and $p = q$ involve the idea of impossibility, and do not belong to systems of Material Implication. These may be called the "strict relations"” (Lewis, 1918, p. 293)

Para expressar a impossibilidade, Lewis utilizou o símbolo ‘ \sim ’, que distinguiu da negação, ‘ \neg ’. A possibilidade é expressa através da negação da impossibilidade: ‘É possível p ’ é simbolizado por ‘ $\neg \sim p$ ’. O símbolo ‘ \circ ’ representa a possibilidade de p e q serem ambas verdadeiras. O símbolo ‘ $\neg \supset$ ’ representa a implicação estrita, enquanto ‘ \supset ’ representa a material. E Lewis usa o símbolo ‘ \wedge ’ para designar algo diferente da conjunção.

Mas usemos os símbolos que temos usado e de acordo com a interpretação vero-funcional. Lewis contrapõe a sua implicação estrita – a que é genuinamente ‘implicação’ – à implicação material – a que, por exemplo, Russell, nos *Principia Mathematica*, julgou ser a que dava conta do significado de ‘implicação’, e que constitui a pedra angular de toda a teoria das funções de verdade⁴¹³.

Se a fórmula mais representativa da implicação material é ‘ $\neg(p \wedge \neg q)$ ’ – é falso que a proposição ‘ p ’ é verdadeira e a proposição ‘ q ’ falsa –, já a fórmula representativa da implicação estrita é ‘ $\text{I}(p \wedge \neg q)$ ’, na qual ‘ I ’ surge em vez do predicado ‘é impossível’ – é impossível que a proposição ‘ p ’ seja verdadeira e a proposição ‘ q ’ falsa ou é falso que é possível que a proposição ‘ p ’ seja verdadeira e a proposição ‘ q ’ falsa. De acordo com os símbolos adotados por Lewis, ‘ $\sim(p \neg q)$ ’ ou ‘ $\neg(p \circ \neg q)$ ’.

⁴¹³ As próprias inferências são vistas como uma função entre um valor de entrada (verdade/falsidade das premissas e da conclusão) e um valor de saída (validade/invalidade da inferência).

Constitui a implicação estrita de Lewis – ou o seu correspondente causal, o que se poderia chamar de ‘causalidade estrita’ – a condicional não-vero-funcional adequada para a semântica condicional? Se o for, então i) a condicionalidade normativa (tal como a genuína condicionalidade em geral) constitui um caso de modalidade e ii) as negações das condicionais normativas (como acontece com a negação de qualquer condicional genuína) são equivalentes a conjunções.

Primeiro, se ‘ $\neg p \rightarrow \neg q$ ’ é equivalente a ‘ $\text{I}(\neg p \wedge q)$ ’ – é impossível que p seja falsa e q verdadeira – e se ‘ $p \rightarrow \neg q$ ’ é equivalente a ‘ $\text{I}(p \wedge q)$ ’ – é impossível que p e q sejam ambas verdadeiras –, então já se estará a reduzir as proposições normativas a proposições modais, novamente por intermédio de proposições condicionais (agora de um modo diferente de von Wright). É o regresso da semântica modal.

Segundo, ‘ $\neg(\neg p \rightarrow \neg q)$ ’, a fórmula que representa as desobrigações, será equivalente a ‘ $\neg\text{I}(\neg p \wedge q)$ ’ – é possível que p seja falsa e q verdadeira – e ‘ $\neg(p \rightarrow \neg q)$ ’, a fórmula que representa as permissões, será equivalente a ‘ $\neg\text{I}(p \wedge q)$ ’ – é possível que p e q sejam ambas verdadeiras.

Em suma, teremos as seguintes fórmulas: ‘ $\text{N}(\neg p \rightarrow \neg q)$ ’ – necessariamente, é preciso p para q – para as obrigações e ‘ $\text{N}(p \rightarrow \neg q)$ ’ – necessariamente, p é suficiente para não- q – para as proibições; ‘ $\text{P}(\neg p \wedge q)$ ’ para as desobrigações – é possível não- p e q – e ‘ $\text{P}(p \wedge q)$ ’ para as permissões – é possível p e q .

O que dizer desta hipótese? Creio que os problemas duplicaram: não só se mantém o problema da vero-funcionalidade como acresce o problema de converter as obrigações e proibições em obrigações e proibições necessárias. Se a proposta de Lewis consiste em fornecer uma alternativa à noção vero-funcional de ‘implicação’ (adaptando, de ‘condicional causal’), então ela falha porque i) as condicionais necessárias podem ser vero-funcionais e ii) as condicionais não-vero-funcionais podem não ser necessárias.

Começemos por i): se ' $p \rightarrow q$ ' expressar uma condicional vero-funcional, então ' $\mathbf{N}(p \rightarrow q)$ ' expressará a necessidade de uma condicional vero-funcional, que é equivalente a ' $\neg\mathbf{P}(p \wedge \neg q)$ ' (e que Lewis defende ser a verdadeira forma lógica das frases que expressam implicações). Esta observação não é controversa: como diz, por exemplo, von Wright em *An Essay in Modal Logic*, "one proposition strictly implies another proposition, if the (material) implication of the second by the first is necessary" (von Wright, 1951a, p. 9). Por definição, não desapareceu a vero-funcionalidade⁴¹⁴.

Consequentemente, ' $\mathbf{N}(\neg p \rightarrow \neg q)$ ' e ' $\mathbf{N}(p \rightarrow \neg q)$ ' são fórmulas que expressam, ainda, condicionais vero-funcionais se ' \rightarrow ' continua a ser interpretado vero-funcionalmente. Os problemas atrás apontados ressurgem sob outra forma. Por exemplo: todos os estados de coisas necessariamente existentes seriam obrigatórios (se a proposição ' p ' for necessariamente verdadeira, então ' $\neg p \rightarrow \neg q$ ' é necessariamente verdadeira) e todos os estados de coisas necessariamente inexistentes seriam proibidos (se a proposição ' $\neg p$ ' for necessariamente verdadeira, então ' $p \rightarrow \neg q$ ' é necessariamente verdadeira).

Daí que não seja de surpreender as equivalências com conjunções, isto é, com ' $\mathbf{P}(\neg p \wedge q)$ ' e ' $\mathbf{P}(p \wedge q)$ '. Estas constituem, ainda, conjunções vero-funcionais. E, deste facto, resultam ainda relações entre a ausência de obrigações e proibições e a existência/inexistência daquilo que é desobrigatório ou permitido: se for verdade que não é obrigatório p , há a possibilidade de p ser falsa; se for verdade que não é proibido p , há a possibilidade de p ser verdadeira. Assim, se for desobrigatório fazer o pino na rua, infere-se que é (modalmente) possível não-fazer o pino na rua e, se for permitido fazer o pino na rua, infere-se que é (modalmente) possível fazer o pino na rua. Estas relações entre normas e modalidades simplesmente não existem.

⁴¹⁴ Os paradoxos da implicação material ressurgem: basta que a verdade do antecedente seja impossível ou a verdade do conseqüente necessária para que ' $\mathbf{N}(p \rightarrow q)$ ' seja verdadeira.

E, novamente, torna-se saliente o “deixar entrar pela janela o que que não se deixou entrar pela porta”, ainda que, agora, mais atenuadamente: de p ser obrigatório, seguir-se-ia que p é possivelmente verdadeira, pois ‘É obrigatório p ’ implica ‘É permitido p ’ e a forma lógica desta última frase seria ‘ $P(p \wedge q)$ ’, que requer a verdade possível de p . E, de p ser proibido, seguir-se-ia que p é possivelmente falsa, pois ‘É proibido p ’ implica ‘É desobrigatório p ’ e a forma lógica desta última frase seria ‘ $P(\neg p \wedge q)$ ’, que requer aquela falsidade possível.

Mas, mais importante, o quadrado da oposição deôntico continua a “não bater certo”: $N(\neg p \rightarrow \neg q)$ não implica $P(p \wedge q)$ e $N(p \rightarrow \neg q)$ não implica $P(\neg p \wedge q)$.

Quanto ao primeiro caso, é perfeitamente concebível que p seja preciso para q necessariamente e que seja impossível que ambas as proposições sejam verdadeiras: pode a proposição ‘ p ’ ser necessariamente falsa e, com isso, fazer com que a proposição ‘ q ’ também seja necessariamente falsa; ou pode simplesmente esta última ser necessariamente falsa, independentemente da falsidade da primeira.

Quanto ao segundo caso, é perfeitamente concebível que não- p seja preciso para q necessariamente e que seja impossível que p seja falsa e q verdadeira: pode a proposição ‘ p ’ ser necessariamente verdadeira e, com isso, fazer com que a proposição ‘ q ’ seja necessariamente falsa; ou pode simplesmente esta última ser necessariamente falsa, independentemente da verdade da primeira.

Relativamente a ii), há que observar que a não-vero-funcionalidade apenas se refere à independência da verdade/falsidade da condicional face à verdade/falsidade de antecedente e conseqüente. O significado de ‘ $p \rightarrow q$ ’, qualquer que seja o “tipo” de condicional aí expresso, refere que a verdade de p garante a verdade de q , não que a verdade da própria condicional se encontra garantida. Como quem diz: ‘ $p \rightarrow q$ ’ é compatível com ‘ $P(p \wedge \neg q)$ ’ – por exemplo, é uma verdade em ato que a verdade de p garante a verdade de q mas há a potência de isso ser falso, como quem diz, de p ser verdadeira mas q

ser falsa. Ou, na perspectiva da semântica dos mundos possíveis, embora, no mundo atual, a verdade de p garanta a verdade de q , há um qualquer outro mundo possível no qual p é verdadeira mas q é falsa.

Portanto, a condicional estrita de Lewis não é apropriada para dar conta da condicionalidade normativa e, conseqüentemente, não há razões para defender que as negações das condicionais normativas constituem conjunções.

2.2.2. Vero-funcionalidade ou necessidade: um dilema?

Mas poderá haver, numa certa interpretação da investida de Lewis, um perigo para a semântica condicional para os termos normativos: e se todas as condicionais contingentes forem vero-funcionais e todas as condicionais não-vero-funcionais forem necessárias? E se Lewis estiver a pensar em regras como as da eliminação da conjunção e da introdução da disjunção, que se baseiam em significados e não conhecem contra-exemplos⁴¹⁵?

Se todas as regras da Lógica forem regras desse género, então será verdade que todas as implicações não-necessárias são vero-funcionais e vice-versa: a essas regras aplica-se a regra da necessitação da Lógica Modal *standart* e as mesmas resultam do significado das conetivas proposicionais (dado pelas

⁴¹⁵ Há algo de particular nas condicionais analíticas que as faz ter este “comportamento” modal (se é verdadeira, então é necessariamente verdadeira). Este “comportamento” peculiar é explicado pelo facto de as definições (assim como as chamadas “interdefinições”) serem entes linguísticos que expressam relações de identidade, relações que, quando existem (e a estar-se perante um tipo de relação), existem necessariamente.

Ora, as “implicações” e equivalências da Lógica Proposicional clássica, supostamente vero-funcional, resultam de definições (no primeiro caso) e sinonímias (no segundo caso) e, por isso, são regras de substituição de “iguais por iguais”, isto é, de substituição de uma expressão por outra que ou se encontra no significado daquela (clarificação) ou tem o mesmo significado (tradução). As regras da Lógica Proposicional clássica são, afinal, regras semânticas, regras da linguagem.

respetivas tabelas de verdade) e não do valor de verdade das proposições conetadas⁴¹⁶. Esta é uma maneira de interpretar a posição de Lewis: uma condicional ou é vero-funcional (usando terminologia do próprio Lewis, esta é a leitura extensional de ‘ \rightarrow ’) e contingente ou é semântica (a leitura intensional de ‘ \rightarrow ’) e necessária.

Neste caso, a semântica condicional para os termos normativos estará em apuros: se as condicionais normativas não forem vero-funcionais, o que é bom, então serão necessárias, o que é mau; se não forem necessárias, o que é bom, então serão vero-funcionais, o que é mau. A semântica condicional encontrar-se-á perante um dilema: qualquer saída é má.

Logo à partida, o defensor da semântica condicional pode aceitar a disjunção (inclusivo-exclusiva) de Lewis mas restringi-la ao domínio lógico: as implicações ou são vero-funcionais e contingentes ou são semânticas e necessárias. Mas as condicionais causais escapariam a esta disjunção. Ora, como as condicionais normativas são do “tipo” causal, então escapariam à disjunção de Lewis.

Mas, conforme foi defendido em ‘Algumas Considerações Metodológicas’, uma relação causal tem o seu “lado” lógico: se q é condição causal necessária de p , então p implica q . Portanto, não se conseguiu escapar à disjunção de Lewis. Agora, nessas mesmas ‘Considerações Metodológicas’, visou-se, precisamente, distinguir a implicação verdadeiramente digna desse nome, que poderá ser designada de ‘implicação sintética’, da que não o é, designável de ‘implicação analítica’.

⁴¹⁶ Dado o significado de ‘ $p \wedge q$ ’ (as proposições ‘ p ’ e ‘ q ’ são ambas verdadeiras) e dado o significado de ‘ p ’ (a proposição ‘ p ’ é verdadeira) na Lógica Proposicional vero-funcional, de $p \wedge q$, infere-se p (‘ p ’ já está incluído em ‘ $p \wedge q$ ’). Dado o significado de ‘ p ’ (a proposição ‘ p ’ é verdadeira) e dado o significado de ‘ $p \vee q$ ’ (pelo menos uma das proposições ‘ p ’ e ‘ q ’ é verdadeira) na Lógica Proposicional vero-funcional, de p , infere-se $p \vee q$ (‘ $p \vee q$ ’ já está incluído em ‘ p ’).

E, claro, as implicações causais trazem consigo um nexo entre o antecedente e o conseqüente, tal como acontece com as “implicações” analíticas, e que falha nas implicações vero-funcionais⁴¹⁷. Como tal, também não são, como as implicações analíticas, vero-funcionais.

Sendo concebíveis implicações sintéticas, então, no mínimo, será falso que todas as verdadeiras implicações – as que tenham um nexo intrínseco entre antecedente e conseqüente – sejam analíticas, isto é, do género das regras da eliminação da conjunção e da introdução da disjunção. Como tal, são concebíveis regras da Lógica que não sejam necessárias: como também se viu, uma condicional causal pode ser contingentemente verdadeira, assim o sendo, igualmente, a regra de implicação correspondente.

Como as condicionais normativas são um “tipo” de condicional causal, não são vero-funcionais sem serem, igualmente, necessárias. E, conseqüentemente, a disjunção de Lewis é falsa: há uma terceira via para além da vero-funcionalidade e da analiticidade. Portanto, o dilema perante o qual se encontra a semântica condicional é um falso dilema: não sendo vero-funcionais, as condicionais normativas também não são analíticas e, como tal, necessárias; mesmo não sendo necessárias, porquanto não são analíticas, também não são vero-funcionais.

Mas a atitude de Lewis é de continuar: procuremos uma interpretação (verdadeiramente) não-vero-funcional de todas as conectivas proposicionais, com a ressalva de serem dispensados predicados modais. A proposta que se segue de conectivas proposicionais não-vero-funcionais corresponde a uma terceira interpretação da posição de Lewis, mais quanto ao espírito do que quanto à letra do seu texto.

Para Lewis, a fórmula ‘ p o q ’ representa a possibilidade de p e q serem ambas verdadeiras. Portanto, é equivalente a ‘ $P(p \wedge q)$ ’. Mas ele designa esta relação

⁴¹⁷ Os sistemas de lógica relevante visam, precisamente, preencher esta lacuna, ainda num contexto vero-funcional.

de consistência: p e q são consistentes. Como diz: “ $\sim(p \wedge q)$, "It is impossible that p and q both be true" would be " p and q are inconsistent". Hence $\neg\sim(p \wedge q)$, "It is possible that p and q both be true", represents " p and q are consistent".” (Lewis, 1918, 293). E isto é importante.

Em vez de ‘consistência’, podemos falar em ‘compatibilidade’. A compatibilidade não consiste na simples conjunção de p e q . Não é, apenas, coexistência. É mais do que isso. Lewis recorreu a predicados modais para dar conta deste acréscimo face à conjunção: é uma conjunção possível. Mas isto ainda não capta a essência da compatibilidade: esta constitui uma relação intrínseca entre p e q e não uma relação entre os seus valores de verdade, mesmo que apenas possíveis. Para a compatibilidade, são irrelevantes os valores de verdade assumidos por p e q . Aliás, contra a fórmula de Lewis, dir-se-á que p e q podem ser, isoladamente, necessariamente falsas e, ainda assim, serem compatíveis: a sua conjunção seria impossível – ‘ $P(p \wedge q)$ ’ seria falsa – mas haveria compatibilidade.

O que se tem de fazer é dar uma interpretação diferente a ‘ \wedge ’, uma interpretação (verdadeiramente) não-vero-funcional. Numa perspetiva não-vero-funcional, ‘ $p \wedge q$ ’ significa ‘mesmo sendo p verdadeira, ainda assim q pode ser verdadeira’ ou, simplesmente, ‘ p permite q ’. Como se viu atrás, podemos falar em ‘ p “possibilitar” q ’: mas não se trata de um conceito modal. No fundo, com este ‘ $p \wedge q$ ’ está a dizer-se que a verdade de p não bloqueia ou impede a verdade de q ou, o que é o mesmo, não garante a falsidade de q : ‘ $p \wedge q$ ’ é equivalente a ‘ $\neg(p \rightarrow \neg q)$ ’⁴¹⁸.

Mas esta é uma equivalência semelhante à da Lógica Proposicional vero-funcional. As regras desta parecem manter-se mesmo numa perspetiva não-vero-funcional. Claro que a condicional também vai ter de ser interpretada nessa perspetiva não-vero-funcional: ‘ $p \rightarrow q$ ’ não tem um valor de verdade,

⁴¹⁸ A tabela das modalidades relativas avançada por Bryant já nos dava uma tradução semelhante: ‘ $\diamond q$ ’ traduz-se por ‘ $\neg(p \rightarrow \neg q)$ ’.

resultado da verdade/falsidade de antecedente e/ou conseqüente. É verdadeira ou falsa à partida, dada a relação intrínseca entre p e q ⁴¹⁹.

Se a condicional for verdadeira logo à partida, então, sendo o antecedente verdadeiro, o conseqüente também será verdadeiro (com antecedente falso, o conseqüente tanto pode ser verdadeiro como falso). A computação faz-se, então, da conectiva para os argumentos, tornando-se, por assim dizer, aquela o *input* e estes o *output* da função. Assim, não é por antecedente e conseqüente serem verdadeiros que a condicional é verdadeira mas, sim, é por a condicional ser verdadeira que, caso o antecedente seja verdadeiro, o conseqüente também será verdadeiro.

Se uma tal condicional for causal, então há uma relação intrínseca entre antecedente e conseqüente, sem que esta relação se consubstancie numa mera relação linguística. Pode dar-se o caso de, seguindo um ceticismo humeano, não existirem de facto condicionais normativas (pelo menos, não teremos como garantir que são mais do que meras conjunções diacrónicas regulares). Mas, a existirem, a verdade das proposições condicionais está ligada à existência da relação intrínseca entre antecedente e conseqüente e não, apenas, à verdade/falsidade destes.

Temos, assim, várias maneiras de expressar a mesma relação. Por um lado, tanto podemos usar a fórmula ' $p \rightarrow q$ ', expressando que a verdade de p garante a verdade de q , como podemos usar a fórmula ' $\neg(p \wedge \neg q)$ ', expressando que a verdade de p não permite a falsidade de q ou, o que é o mesmo, que a verdade de p é incompatível com a falsidade de q . E, por um lado, tanto podemos usar a fórmula ' $p \rightarrow \neg q$ ', expressando que a verdade de p garante a falsidade de q , como podemos usar a fórmula ' $\neg(p \wedge q)$ ', expressando

⁴¹⁹ Por esta razão, não temos de abandonar a equivalência entre ' $p \rightarrow q$ ' e ' $\neg p \vee q$ ' (conferindo às disjunções também um significado não-vero-funcional), contrariamente ao defendido por MacColl (1906b, p. 81).

que a verdade de p não permite a verdade de q ou, o que é o mesmo, que p e q são incompatíveis.

O mesmo se diga relativamente às negações de condicionais. Por um lado, tanto podemos usar a fórmula ' $\neg(p \rightarrow q)$ ', expressando que a verdade de p não garante a verdade de q , como podemos usar a fórmula ' $(p \wedge \neg q)$ ', expressando que a verdade de p permite a falsidade de q ou, o que é o mesmo, que a verdade de p é compatível com a falsidade de q . E, por um lado, tanto podemos usar a fórmula ' $\neg(p \rightarrow \neg q)$ ', expressando que a verdade de p não garante a falsidade de q , como podemos usar a fórmula ' $(p \wedge q)$ ', expressando que a verdade de p permite a verdade de q ou, o que é o mesmo, que p e q são compatíveis.

'É falso que $p \rightarrow q$ ' é o mesmo que ' p ser verdadeira não é suficiente (não garante) que q seja verdadeira' ou 'Sendo o antecedente verdadeiro, o conseqüente pode ser falso'. Isto, claro, não é o mesmo que dizer que o antecedente é efetivamente verdadeiro e o conseqüente efetivamente falso. De maneira semelhante, 'É falso que $p \rightarrow \neg q$ ' é o mesmo que ' p ser verdadeira não é suficiente (não garante) que q seja falsa' ou 'Sendo o antecedente verdadeiro, o conseqüente pode ser verdadeiro'. Isto, claro, não é o mesmo que dizer que o antecedente e o conseqüente são efetivamente verdadeiros.

Creio ser precisamente isto que, por exemplo, Laurence Horn quis dizer:

"We argue (...) that a negation outside the scope of a conditional [uma condicional material] is generally intended as a refusal (or hesitation) to assert 'if p then q ' rather than as the contradictory negation of a conditional, whose truth value is determined in accord with the standard material equivalence:

$$(10) \neg(p \rightarrow q) \equiv (p \ \& \ \neg q)$$

Thus, in denying your conditional 'If you give her penicillin, she will get better', I am allowing for the possibility that giving her penicillin might

have no effect on her, but I am not predicting that you will administer the penicillin and she will fail to recover” (Horn, 2018)

Horn, não deixando de pensar nas condicionais como condicionais materiais, acaba por caracterizar o “comportamento” das condicionais não-vero-funcionais, admitindo que é nestas que usualmente se pensa quando se nega uma condicional. A interpretação não-vero-funcional das conectivas proposicionais é, porventura, até mais usual do que a vero-funcional.

O termo ‘permissão’ opera a transição da linguagem não-vero-funcional para a linguagem normativa. Como disse, a fórmula ‘ $\neg(p \rightarrow q)$ ’ é equivalente à fórmula ‘ $(p \wedge \neg q)$ ’, expressando que a verdade de p *permite* a falsidade de q , e a fórmula ‘ $\neg(p \rightarrow \neg q)$ ’ é equivalente à fórmula ‘ $(p \wedge q)$ ’, expressando que a verdade de p *permite* a verdade de q . Ora, o termo ‘permissão’ é usado no contexto normativo do mesmo modo.

Suponhamos que não é proibido fazer o pino na rua, isto é, fazer o pino na rua não é suficiente para a falsidade de q . Estamos autorizados a dizer que fazer o pino na rua *permite* a verdade de q . Mas, em vez de dizermos ‘Fazer o pino na rua *permite* a verdade de q ’ ou ‘Mesmo fazendo o pino na rua, ainda assim q pode ser verdadeira’, dizemos, simplesmente, ‘É permitido fazer o pino na rua’ ou ‘Pode fazer-se o pino na rua’. Converte-se linguisticamente uma relação numa característica (relacional), tal como, quanto às obrigações, se converte a relação de indispensabilidade na característica de ser indispensável.

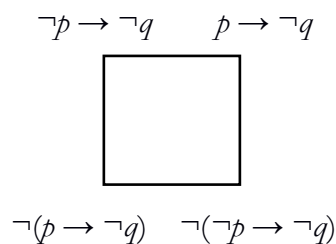
Portanto, a permissão normativa é, também, uma relação de compatibilidade. A forma lógica das frases que expressam permissões – frases do tipo ‘É permitido p ’ – é uma conjunção não-vero-funcional, com o significado geral ‘mesmo sendo p verdadeira, ainda assim q pode ser verdadeira’ ou ‘a verdade de p não bloqueia ou impede a verdade de q ’.

Pelas mesmas razões, a proibição é uma relação de incompatibilidade: ‘É proibido p ’ tem o significado geral ‘Se p for verdadeira, então q é falsa’. A

verdade de p bloqueia ou impede a verdade de q . Este ‘impedimento’ que caracteriza a relação em questão também se converte num predicado do próprio antecedente, tornando-se este num impedimento ou numa proibição. Daí dizermos, por exemplo, ‘Não se pode fazer o pino na rua’, com isto querendo dizer que fazer o pino na rua “impossibilita” a verdade de q .

2.2.3. O quadrado da oposição deôntico à luz da semântica condicional

Conclusão: numa Lógica Proposicional não-vero-funcional, as negações das condicionais normativas podem ser conjunções, sem que daí resulte alguma anomalia, nomeadamente, sem que daí resulte uma desconformidade com o (as relações expressas pelo) quadrado da oposição deôntico. Podemos avaliar essa correção, desde logo, só preenchendo o quadrado com condicionais e respetivas negações:



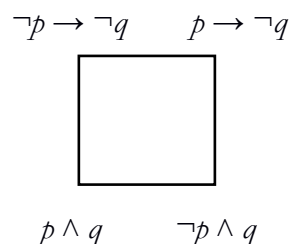
Se tais fórmulas recebessem uma interpretação vero-funcional, as relações aí expressas “não bateriam certo”. E recebendo uma interpretação não-vero-funcional?

Começemos pelas linhas verticais. De um modo geral, quando uma proposição é condição necessária de outra, isto é, quando a sua falsidade garante a falsidade desta última, é, igualmente, condição de possibilidade, isto é, a sua verdade não é suficiente (pelo menos) para gerar a falsidade desta (podendo ser suficiente para gerar a sua verdade). Isto é dizer que $\neg p \rightarrow \neg q$ implica (pelo menos) $\neg(p \rightarrow \neg q)$. Ora, de acordo com a semântica

condicional, isso é precisamente o que significa dizer que ser obrigatório p implica ser (pelo menos) permitido p . Com as devidas alterações, o mesmo se passa na relação entre proibição e desobrigação.

Se $\neg p \rightarrow \neg q$ implica (pelo menos) $\neg(p \rightarrow \neg q)$, então $\neg p \rightarrow \neg q$ e $p \rightarrow \neg q$ são incompatíveis: não pode ser verdade que não- p gera não- q e, simultaneamente, que p gera não- q . Não- q não pode ser gerado tanto por não- p como por p . Esta é a relação de contrariedade existente entre obrigações e proibições. Por outro lado, se a falsidade de (pelo menos) $\neg(p \rightarrow \neg q)$ implica a falsidade de $\neg p \rightarrow \neg q$, então $\neg(p \rightarrow \neg q)$ e $\neg(\neg p \rightarrow \neg q)$ não podem ser ambas falsas. Esta é a relação de subcontrariedade existente entre permissões e desobrigações.

Só com condicionais não-vero-funcionais, está tudo bem. Agora, substituamos as negações das condicionais normativas por conjunções não-vero-funcionais:



Lembrando, a forma lógica das frases que expressam desobrigações será ' $\neg p \wedge q$ ', que simplesmente significa 'A falsidade de p é compatível com a verdade de q ', e a forma lógica das frases que expressam permissões será ' $p \wedge q$ ', que simplesmente significa 'A verdade de p é compatível com a verdade de q '.

Não ser obrigatório fazer o pino na rua não implica ser falso que se faz o pino na rua (e que q é verdadeira): mesmo que se faça o pino na rua (ou que q não seja verdadeira), continua a não ser preciso fazer o pino na rua para que q seja verdadeira e, como tal, continua a haver compatibilidade entre não-fazer o pino na rua e q .

Do mesmo modo, não ser proibido fazer o pino na rua não implica ser verdadeiro que se faz o pino na rua (e que q é verdadeira): mesmo que não se faça o pino na rua (ou que q não seja verdadeira), continua a não ser preciso não-fazer o pino na rua para que q seja verdadeira e, como tal, continua a haver compatibilidade entre fazer o pino na rua e q .

Novamente, comecemos pelas linhas verticais. Disse que, quando uma proposição é condição necessária de outra, isto é, quando a sua falsidade garante a falsidade desta última, é, igualmente, sua condição de possibilidade. E ser condição de “possibilidade” é permitir: a verdade de p permite a verdade de q . Portanto, p ser condição necessária de q implica que (pelo menos) p e q sejam compatíveis. Ora, é isso que acontece no quadrado da oposição deôntico não-vero-funcional. Com as devidas alterações, o mesmo se passa na relação entre proibição e desobrigação.

Se $p \wedge q$ se encontra numa relação de contradição com $p \rightarrow \neg q$ e sendo implicada por $\neg p \rightarrow \neg q$, então $\neg p \rightarrow \neg q$ e $p \rightarrow \neg q$ são incompatíveis: esta é a relação de contrariedade existente entre obrigações e proibições. Por outro lado, se a falsidade de (pelo menos) $p \wedge q$ implica a falsidade de $\neg p \rightarrow \neg q$ e encontrando-se esta em contradição com $\neg p \wedge q$, então $p \wedge q$ e $\neg p \wedge q$ não podem ser ambas falsas: esta é a relação de subcontrariedade existente entre permissões e desobrigações.

As “interdefinições” entre termos normativos também são obtidas, com a vantagem de se mostrar que estamos perante sinonímias. Vejamos isso aplicando o método de formação de tais “interdefinições”: 1) selecionar uma fórmula do quadrado da oposição; 2) encontrar a sua contrária/subcontrária; 3) negar p (a proposição “interna”) desta última.

Recordemos as “interdefinições” relativamente aos termos da linguagem natural:

1. Obrigação p = Proibição $\neg p$
2. Proibição p = Obrigação $\neg p$

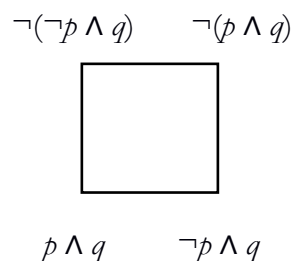
3. Permissão p = Desobrigação $\neg p$
4. Desobrigação p = Permissão $\neg p$

Agora, simbolizando:

1. $(\neg p \rightarrow \neg q) = [(\neg)p \rightarrow \neg q]$
2. $(p \rightarrow \neg q) = [(\neg)\neg p \rightarrow \neg q]$
3. $(p \wedge q) = [(\neg)\neg p \wedge q]$
4. $(\neg p \wedge q) = [(\neg)p \wedge q]$

Como se observa, todos os termos normativos podem ser reduzidos à noção de ‘obrigação’: ‘obrigação de p (obrigação)’, ‘obrigação de $\neg p$ ’ (‘proibição’), ‘ \neg obrigação de p ’ (desobrigação) e ‘ \neg obrigação de $\neg p$ ’ (‘permissão’).

Podemos, inclusivamente, substituir as condicionais normativas – obrigação e proibição – por fórmulas com conjunções. Estas, lembrando, terão as seguintes interpretações: ‘ $\neg(\neg p \wedge q)$ ’ significa ‘a falsidade de p é incompatível com a verdade de q ’ e ‘ $\neg(p \wedge q)$ ’ significa ‘a verdade de p é incompatível com a verdade de q ’:

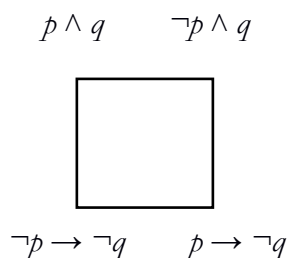


Está tudo certo: as relações semânticas expressas no quadrado da oposição deôntico são respeitadas, pelo que as negações das condicionais normativas podem ser, então, equivalentes a conjunções. Essas equivalências também valem numa Lógica Proposicional não-vero-funcional.

Gostaria, ainda, se chamar a atenção para o ‘quadrado da oposição invertido’, que incorpora conectivas proposicionais vero-funcionais. Por que razão o faço? Porque as “interdefinições” resultantes deste quadrado são (aparentemente) idênticas às do quadrado ortodoxo:

1. $(\neg p \rightarrow \neg q) = [(\neg)p \rightarrow \neg q]$
2. $(p \rightarrow \neg q) = [(\neg)\neg p \rightarrow \neg q]$
3. $(p \wedge q) = [(\neg)\neg p \wedge q]$
4. $(\neg p \wedge q) = [(\neg)p \wedge q]$

Isso significa que tem de se “ressuscitar” a hipótese vero-funcionalista? O que se passa aqui? Como podem as “interdefinições” resultar tanto para a interpretação não-vero-funcional como para a interpretação vero-funcional? Há uma explicação. Se observarmos com atenção, verificaremos que, agora, é $p \wedge q$ que implica $\neg p \rightarrow \neg q$, tal como é $\neg p \wedge q$ que implica $p \rightarrow \neg q$. Por isso, aqui, $p \wedge q$ e $\neg p \wedge q$ é que não podem ser ambas verdadeiras mas podem ser ambas falsas e $\neg p \rightarrow \neg q$ e $p \rightarrow \neg q$ é que podem ser ambas verdadeiras mas não podem ser ambas falsas. O quadrado da oposição para este conjunto de fórmulas é, afinal, este:



As contrárias são subcontrárias e as subcontrárias são contrárias. Trata-se de um quadro da oposição invertido face ao quadrado da oposição deôntico. Só aqui se torna possível uma interpretação vero-funcional. Como não estamos perante o verdadeiro quadrado da oposição deôntico, é irrelevante que esta

quadrado invertido “bata certo” de acordo com uma tal interpretação. Consequentemente, não há que “ressuscitar” a hipótese vero-funcionalista.

Capítulo 12

Objeções e respectivas réplicas

1. “Imperativos” hipotéticos?

1.1. Um dilema

1.1.1. Utilitarismo e consequencialismo

a) Uma distinção a fazer

A semântica condicional tem de enfrentar um problema: se é verdade que ‘É obrigatório p ’ significa ‘É preciso p para q ’, então as normas ficam reduzidas àquilo que Kant designou de ‘imperativos hipotéticos’, ficando a semântica condicional vulnerável a todas as críticas que se podem fazer a um tal entendimento.

A pergunta a fazer é esta: é a semântica condicional utilitarista? O que é por si defendido não se consubstancia, precisamente, no utilitarismo? Se ‘É obrigatório respeitar a dignidade das pessoas’ ou ‘É proibido matar’ significarem, respetivamente, ‘É preciso respeitar a dignidade das pessoas para que algo mais aconteça (por exemplo, para se ser feliz)’ e ‘É preciso não-matar para que algo mais aconteça (por exemplo, para continuar em liberdade)’, não se estará a tomar como mero meio o estado de coisas obrigatório/proibido, pois este será bom para algo e não bom por si mesmo?

Antes de continuar, gostaria de esclarecer o que entendo por ‘utilitarismo’, que corresponde ao sentido literal do termo. E este esclarecimento passa,

sobretudo, pela distinção entre utilitarismo e consequencialismo, nem sempre presente na literatura, que, por sua vez, se encontra intimamente relacionada com a distinção entre ‘bom’ em sentido condicional e ‘bom’ em sentido incondicional.

Tradicionalmente, o que significa ‘utilitarismo’? Veja-se a definição dada por Stuart Mill em *Utilitarismo*:

“O credo que aceita a utilidade, ou o Princípio da Maior Felicidade, como fundamento da moralidade, defende que as acções estão certas na medida em que tendem a promover a felicidade, erradas na medida em que tendem a produzir o reverso da felicidade (...) e que todas as coisas desejáveis (que são tão numerosas no esquema utilitarista como em qualquer outro) são desejáveis ou pelo prazer inerente em si mesmas ou enquanto meios para a promoção do prazer e da prevenção da dor.”
(Stuart Mill, 1861, p. 48)

Já Bentham, no ponto X do Capítulo 1 de *An Introduction to The Principles of Morals and Legislation*, havia defendido que, de uma acção que é conformável com o princípio da utilidade, pode dizer-se que deve ser feita ou, pelo menos, que não é uma que não deva ser feita. Aí também consta a sua definição de ‘utilidade’:

“By utility is meant that property in any object, whereby it tends to produce benefit, advantage, pleasure, good, or happiness, (all this in the present case comes to the same thing) or (what comes again to the same thing) to prevent the happening of mischief, pain, evil, or unhappiness to the party whose interest is considered: if that party be the community in general, then the happiness of the community: if a particular individual, then the happiness of that individual.” (Bentham, 1781, pp. 14-15)

Como é usual fazer-se, entendo que a tese utilitarista tradicional é constituída por três teses ou, o que é o mesmo, que o significado da palavra

‘utilitarismo’, tal como foi usada por Bentham e Mill, possui três elementos. Primeiro, o utilitarismo de Bentham e Mill é uma tese consequencialista. Segundo, é uma tese hedonista. Como afirma, por exemplo, Judith Jarvis Thomson em *Goodness and Advice*, “Utilitarianism is one version of Consequentialism: a Consequentialist is also a Utilitarian if and only if he accepts Hedonism About Goodness” (Thomson, 2001, p. 11). Por fim, é uma tese universalista ou altruísta (exige que se adote uma ponto de vista imparcial). Conforme nos lembra Sidgwick no Livro III de *The Methods of Ethics*, chama-se, usualmente, ‘utilitarismo’ ao hedonismo universalista, contraposto ao hedonismo egoísta.

Vejamos a primeira das três teses. O que seja o consequencialismo também já é controvertido. O termo ‘consequencialismo’ é usado habitualmente com dois significados diferentes, Jarvis Thomson deixou bastante claro. Um deles corresponde àquele com o termo ‘consequencialismo’ foi introduzido por Ascombe em *Modern Moral Philosophy*. Como diz:

“In Moore and in subsequent academic moralists of England we find it taken to be pretty obvious that the ‘right action’ is the action which produces the best possible consequences (reckoning among consequences the intrinsic values ascribed to certain kinds of act by some ‘Objectivists’)” (Ascombe, 1958, pp. 7-8)

“(…) and I think it plausible to suggest that *this* move on the part of Sidgwick explains the difference between old-fashioned Utilitarianism and that *Consequentialism*, as I name it, which marks him and every English academic moral philosopher since him” (*idem*, p. 10)

Este não é o sentido literal de ‘consequencialismo’, como adverte Thomson:

“The name is unfortunate, and more’s the pity that it has become common usage, since it is so very likely to mislead. A Consequentialist

does not believe that what fixes whether a person ought to do a thing is a comparison between the consequences of his doing it with the consequences of his doing anything else, if “consequences” is understood in the most natural way, namely as “effects.” A Consequentialist believes that what fixes whether a person ought to do a thing is rather a comparison between what the world will be like if he does it with what the world will be like if he does anything else” (Thomson, 2001, p. 8, nota de rodapé 2)

Adiante, Jarvis Thomson reforça a definição habitual, não-literal, de ‘consequencialismo’: “the idea that a person ought to do a thing if and only if the world will be better if he does it than if he does anything else it is open to him to do instead (*idem*, p. 15).

Um consequencialista, neste sentido, não é alguém que está preocupado com consequências, no sentido de *efeitos* de ações. A “consequência” de que fala é, somente, *o aparecimento* de bondade com uma ação, que pode estar na própria ação (assim como também pode estar nos efeitos da ação: veja-se a posição, por exemplo, de Moore em *Principia Ethica*, onde defende que, para o “cálculo” do dever, tanto releva o valor intrínseco como o valor dos estados de coisas enquanto causadores de outros). Este aparecimento de bondade será uma “consequência” da ação no sentido em que se diz que as ações são “fazedoras de bondade”, tal como os factos são, num certo sentido, fazedores de verdade.

Um consequencialista é alguém que está preocupado em promover o que é bom, o bem. Que estados de coisas são bons, isso é outra questão. Portanto, neste sentido habitual, não-literal, o consequencialismo é uma tese acerca do que é normativamente certo e errado, isto é, é uma tese acerca de obrigações e proibições. E é uma tese que defende que *ser bom é necessário e suficiente para ser devido*.

b) Consequencialismo e bondade

Esta definição remete-nos para a disputa entre tese da vinculação e tese da separação. Como já fora analisado na Parte 2, para a tese da vinculação, as normas possuem conteúdo intrínseco (nomeadamente, bom), isto é, não há norma se esta não tiver um determinado conteúdo (nomeadamente, um conteúdo bom): esse conteúdo é condição necessária da normatividade. A tese da separação opõe-se, alegando-se que a normatividade dispensa conteúdos fixos.

Ambas, tese da vinculação e tese da separação, não obstante parecerem ser teses acerca do conteúdo das normas, são, no fundo, teses relativas à “natureza” das normas. Para a tese da vinculação, uma norma só é uma norma se tiver um determinado conteúdo (nomeadamente, um conteúdo bom). Para a tese da separação, uma norma é uma norma mesmo não tendo um determinado conteúdo (nomeadamente, um conteúdo bom).

O consequencialismo de que se fala é uma subtese dentro da tese da vinculação. Portanto, para o consequencialismo, as normas possuem conteúdo intrínseco (nomeadamente, bom), ou seja, uma norma só é uma norma se tiver um determinado conteúdo (nomeadamente, um conteúdo bom). Como tal, este consequencialismo é uma tese acerca da natureza das normas. E a tese é esta: não só as normas, por “natureza”, possuem um conteúdo bom como ter um tal conteúdo é suficiente para ser uma norma. Mais uma vez, recorrendo às palavras de Judith Jarvis Thomson:

“According to Consequentialism, the concept ‘ought’ reduces to the concept ‘good’. If you want to know whether someone ought to do a thing, you need to ask what events will occur if he does it and what events will occur if he does anything else, and whether those events will be good or bad, and if so, how good or how bad” (*idem*, pp. 15-16)⁴²⁰

⁴²⁰ Em *Normativity*, artigo contido nos *Oxford Studies in Metaethics – Vol. 2*, Thomson é ainda mais descritiva:

Como se vê, o consequencialismo difere de outras duas teses concebíveis: i) ser bom é necessário e insuficiente para ser devido⁴²¹; ii) ser bom é desnecessário e suficiente para ser devido. De i), difere porquanto aceita que nada mais para além do valor é preciso para que haja norma. De ii), difere porquanto rejeita que haja normas sem conteúdos valiosos. O principal problema da tese reside, precisamente, na identificação entre valor e norma.

Na nota de rodapé 3, Thomson mostra como se pode ser consequencialista neste sentido sem se ser consequencialista no outro sentido:

“But a Consequentialist might reject Hedonism about Goodness. In particular, he might instead say that some acts are themselves good or bad. On his view, then, it is not only events that are the effects of an act that matter morally” (*idem*, p. 11)

Neste excerto está contida a definição literal de ‘consequencialismo’: ‘a tese de acordo com a qual as ações não boas ou más por si mesmas (não possuem valor intrínseco) mas, somente, em função dos seus efeitos (o seu valor é

“We can take the Consequentialist to say two things. (i) It is a necessary truth that a person ought to do a thing at a time just in case the world will be better if he does it than if he does any of the other things it is open to him to do at the time, and (ii) when a person ought to do a thing at a time that is because the world will be better if he does it than if he does any of the other things it is open to him to do at the time.

I stress that the Consequentialist says (ii) as well as (i). He does not merely offer us a necessarily true biconditional: he says it is the truth of the appropriate evaluatives that make directives true” (Thomson, 2007, p. 240)

⁴²¹ Esta insuficiência diz respeito à natureza das normas, não à sua existência. Quando ser bom é insuficiente para *existir* uma norma, então diz-se que um tal estado de coisas não é obrigatório mas soberrogrativo.

meramente extrínseco)’. Agora, sim, está a pensar-se em ‘consequência’ como ‘efeito da ação’⁴²².

Neste sentido, o consequencialismo é uma tese acerca do que é bom: ao consequencialista não interessa o que é devido mas o que é valioso. O hedonismo é uma tese consequencialista neste sentido. De acordo com o hedonismo, uma ação é boa na medida em que causa felicidade (bem-estar) e má na medida em que a impede. Como se observa, esta é, precisamente, a definição dada por Bentham e Mill a ‘utilitarismo’ (ignorando a referência à imparcialidade: já sabemos que a felicidade a maximizar é a do maior número).

Ao consequencialismo opõe-se o deontologismo, entendido como a tese segundo a qual as ações possuem valor intrínseco. Esta última é a posição assumida (uma das posições assumidas) por Kant. Lembre-se o seu argumento a favor do deontologismo, que revela uma das implicações do consequencialismo: uma ação pode ter diferentes consequências em diferentes circunstâncias; se o valor da ação dependesse das consequências, seria boa numas circunstâncias e má noutras; ora, isso não pode acontecer; logo, o valor da ação não depende das suas consequências.

Note-se que o consequencialista, ao defender que as ações só possuem valor extrínseco, terá de avançar com a tese de que as consequências da ação possuem valor intrínseco. Se negar que alguma coisa (algum tipo de estado de coisas) tem valor intrínseco, nunca conseguirá explicar como pode haver, sequer, valor extrínseco. O consequencialista terá de defender tanto que *as ações só* possuem valor extrínseco como que *só as ações* possuem valor extrínseco.

⁴²² Isto, se estivermos a pensar no chamado ‘consequencialismo dos actos’. Alguns autores, como Hooker em *Rule Consequentialism*, avançam com um ‘consequencialismo das regras’, com isto designando a tese segundo a qual um acontecimento é bom (correcto, para aquele autor) se está de acordo com um código ideal de regras (normas), sendo este determinado pelas consequências que resultam (ou resultariam) do seu cumprimento (ou da sua mera interiorização).

c) Processos e estados

O consequencialista pode definir a sua posição em função das ações. Mas as consequências das ações também comportam consequências. Quanto a esta relação, o que defende o consequencialista? Não pode defender que *as consequências das ações só* possuem valor intrínseco, pois com isso estaria a contradizer-se: ao produzirem consequências, e sendo estas intrinsecamente valiosas, as consequências das ações também são extrinsecamente valiosas. E também não pode defender que *só as consequências das ações* possuem valor intrínseco, pois estaria, novamente, a contradizer-se: as consequências das consequências das ações também são intrinsecamente valiosas.

Por isso, pergunto: o consequencialista estará verdadeiramente preocupado com o valor das consequências? A bondade está relacionada, para o consequencialista, com a qualidade de ser efeito de algo? É isso que está mesmo em questão? Se o consequencialismo é para ser levado a sério, então não pode ser isso que está em questão. O consequencialismo tem de se caracterizar, em rigor, pela defesa de que são os estados, e não os processos, que possuem valor intrínseco.

A discussão entre deontologismo e consequencialismo converte-se numa discussão entre aquilo que chamarei de ‘ética dos processos’ (de acordo com a qual os próprios processos produtores de efeitos são bons por si mesmos – defende-se o valor intrínseco da realidade dinâmica) e aquilo que chamarei de ‘ética dos estados’ (de acordo com a qual só os estados, resultando ou não de processos, são bons por si mesmos – defende-se exclusivamente o valor intrínseco da realidade estática)⁴²³.

⁴²³ Podemos conceber um modelo “cósmico” totalmente desligado da existência de agentes e pacientes, contraposto, precisamente, ao modelo tradicional agente-paciente. Assim, evitar-se-ia abordar os problemas éticos na perspectiva das relações entre pessoas, isto é, na

Mas sempre se pode argumentar, contra a distinção entre os dois sentidos de ‘consequencialismo’, que Bentham e Mill falam em certo e errado e não em bom e mau. Isto não é indicador de que não há, em verdade, dois “tipos” de consequencialismo? Não creio. Há três outras hipóteses: não foram rigorosos e usaram os termos ‘certo’ e ‘errado’ como sinónimos de ‘bom’ e ‘mau’; defenderam ambas as teses, o consequencialismo normativo e o consequencialismo axiológico; não pensaram nisso e usaram os pares de termos indistintamente.

E sempre pode acontecer que não tenham feito a distinção apresentada. Aliás, é isso que acontece nos nossos dias: a ambiguidade do termo ‘consequencialismo’ não é notada e, como tal, discute-se uma ou outra tese como se se discutisse a mesma tese. Por isso se contrapõe o deontologismo ao consequencialismo enquanto tese acerca (da natureza) do dever.

Há, ainda, outro problema com as abordagens contemporâneas, nomeadamente, na chamada ‘tradição analítica’. É que uma coisa é discutir as “condições” necessárias e suficientes da definição de ‘norma’ e outra é discutir as condições necessárias e suficientes da existência de normas. A confusão é

perspetiva de um sujeito que age sobre outrem, aquele que sofre essa ação. No modelo agente-paciente há, como se sabe, dois elementos-base: o agente, aquele que age, e o paciente, aquele que sofre essa ação. Com respeito a cada um deles, surgem mais dois elementos: a ação e o sofrimento da ação.

As teses éticas tradicionais surgem pela discordância quanto a onde colocar o bem e o mal (intrínsecos), se na ação, do lado do agente, ou se no sofrimento da ação, do lado do paciente. É neste contexto que temos a disputa entre deontologismo – ética da ação – e consequencialismo – ética das consequências –, entendidos como tradicionalmente são entendidos.

O modelo agente-paciente foi fortemente “inspirado” no modelo da responsabilidade. Surge no contexto da imputação de uma ofensa/lesão, sofrida por uma pessoa, a outra pessoa; nomeadamente, assenta na ideia de censurar agentes pelo que fizeram a pacientes. Levado ao extremo, centrar-se-á, não na ação e no sofrimento da ação, mas no que se passa no interior dos próprios agente (motivos e caráter) e paciente (alterações psicológicas).

total quando (veja-se, por exemplo, Shelly Kagan) se fala em fatores que restringem a obrigação de promover o bem, atribuindo-se a defesa da existência de tais fatores aos deontologistas e a defesa da sua inexistência aos consequencialistas.

Primeiro, deontologistas como Kant não negam a existência de uma relação intrínseca entre norma e valor. Os exemplos de normatividade fornecidos por Kant, nos seus textos, são, sempre, exemplos de normatividade associada à bondade; só não se trata de bondade entendida em termos consequencialistas, isto é, enquanto função das consequências da ação. É pelo menos concebível ser-se deontologista e defender que jamais algum fator afasta a obrigação de “promover” o bem⁴²⁴.

Segundo, parece-me que existem, sim, fatores que restringem a *qualificação* de um acontecimento como certo ou errado. Relativamente a esta última qualificação, os juristas falam em ‘causas da exclusão da ilicitude’ ou em ‘causas de justificação’. Aqui, está a pensar-se nas condições necessárias e suficientes da existência de normas. E isto nada tem que ver com consequencialismo, que é uma tese acerca das “condições” necessárias e suficientes da definição de ‘norma’.

Há, portanto, em função do que é sugerido pelo próprio termo, o consequencialismo “genuíno” e o consequencialismo “falso”. Aquele constitui uma tese acerca do valor e o último constitui a uma tese acerca da norma. O

⁴²⁴ Num certo sentido de ‘restrição deontológica’, todos os defensores da existência de normas defendem que existem restrições e são deontologistas: por definição, qualquer norma constitui uma restrição ou limite à livre prossecução de objetivos, nomeadamente, da felicidade. As normas fixam o que se pode e não se pode fazer. Mas daí não se segue que se esteja a defender que há restrições à *obrigação* de prosseguir o que é bom nem que se seja deontologista no sentido deste termo oposto ao de ‘consequencialista’. Quando muito, há restrições normativas ao consequencialismo *psicológico*; mas o consequencialismo ético não aceitará tais restrições.

utilitarismo de Bentham e Mill é consequencialista no genuíno sentido da palavra. Agora: é utilitarismo no verdadeiro sentido da palavra ‘utilitarismo’?

1.1.2. Utilidade vs bondade extrínseca

A minha resposta é negativa: o “utilitarismo” de Bentham e Mill é um consequencialismo (hedonista) mas não é um utilitarismo. A diferença entre utilitarismo e consequencialismo reside na diferença entre ser bom como meio (ser bom para que algo aconteça) e ser extrinsecamente bom (ser bom em função de outra coisa ser boa).

Como refere Korsgaard em *Two Distinctions in Goodness*:

“The natural contrast to intrinsic goodness – the value a thing has “in itself” – is *extrinsic* goodness – the value a thing gets from some other source. The natural contrast to a thing that is instrumentally or as a means is a thing that is valued for its own sake or as an end. There are, therefore, two distinctions in goodness. (...) Intrinsic and instrumental good should not be treated as correlatives, because they belong to two different distinctions” (Korsgaard, 1983, p. 170)

Portanto, há duas distinções a efetuar, que não podem ser tomadas por uma só. Moore, por exemplo, nos *Principia Ethica*, não faz uma tal distinção entre distinções⁴²⁵. E também não me parece que Kant a faça⁴²⁶. Ao ser útil

⁴²⁵ “Mas, num caso, ‘bom’ significará ‘bom enquanto meio’, isto é, meramente que a coisa em causa é um meio para alcançar o bem, que ela produzirá bons efeitos. Noutra caso, significará ‘bom enquanto fim’, estamos a afirmar que é a coisa em si que possui a propriedade que, no primeiro caso, atribuímos apenas aos efeitos” (Moore, 1903, p. 107).

⁴²⁶ “A boa vontade não recebe a sua bondade dos efeitos ou dos seus resultados nem da sua aptidão para atingir um ou outro objectivo proposto, mas unicamente do querer, isto é, do facto de ser boa em si mesma (...). A utilidade e inutilidade nada podem acrescentar nem tirar a este valor” (Kant, 1785, p. 16).

contrapõe-se o ser bom, ponto – à utilidade dos meios contrapõe-se a bondade que é própria dos fins – e ao ser extrinsecamente bom contrapõe-se o ser bom por si – a bondade das causas depende da bondade daquilo que é causado.

A utilidade é a bondade própria dos estados de coisas enquanto meios. É também designada de ‘bondade instrumental’. Prefiro dizer que estamos perante um dos significados do termo ‘bondade’: a utilidade é ‘bondade’ em sentido condicional, o ser bom para (que algo aconteça)⁴²⁷. Também podemos designá-la de ‘bondade’ em sentido económico.

O que caracteriza a utilidade é o facto de o estado de coisas útil valer simplesmente enquanto estado de coisas apto a causar outro, mesmo que este último não tenha qualquer valor, nomeadamente, valor positivo. Por esta razão, podemos dizer que o termo ‘utilidade’ (‘bondade’ em sentido condicional) e a expressão ‘aptidão para alcançar um fim/produzir um efeito’ possuem o mesmo significado. E, porque, afinal, no significado de ‘utilidade’, é dispensada a referência a valores, não estamos a falar de ‘valor’ ou ‘bondade’ no verdadeiro sentido da palavra.

O seu verdadeiro sentido não é, então, o económico mas o ético. Aqui, estamos a falar de ‘bondade’ em sentido incondicional: um estado de coisas não é bom para que algo mais aconteça; é bom, ponto. Só aqui a bondade surge como (pelo menos formalmente) irreduzível ao que não é valioso; só aqui há, genuinamente, valor.

Hartmann, na sua *Ethik*, descreve de um modo claro a diferença entre os dois sentidos:

“The useful is never good in the ethical sense. Language of course adds to the confusion of the concepts. For we say that a thing is ‘good for something’. But this is not the moral meaning of the good. The latter reveals itself only when one inquires after that ‘for which’ anything is

⁴²⁷ Sobre os vários significados de ‘bom’, ver *The Varieties of Goodness* de von Wright.

god. If one traces this ‘for which’ back to what is no longer good for anything else but is good in itself, one has reached the good in the other sense, which contains its ethical meaning. The morally good is the good in itself. Therefore not to be good for something else is of its very essence. According to its nature, it is never the useful” (Hartmann, 1926, pp. 140-141)

A autonomia do útil face ao extrinsecamente bom consiste, precisamente, em poder ser-se útil para algo mau: a utilidade é o valor dos meios somente enquanto meios, independentemente do valor dos fins. Os três tipos de imperativo que Kant avança reflectem as três hipóteses “em cima da mesa”: i) a bondade dos fins (a que corresponde o imperativo categórico), ii) a utilidade dos meios quando os fins são bons, nomeadamente, quando um tal fim é a felicidade (imperativo hipotético assertórico) e iii) a utilidade dos meios independente da bondade dos fins (imperativo hipotético problemático). Se os fins também forem bons, isso será casual; os meios seriam bons mesmo se os fins não o fossem.

Como afirma Smart *An Introduction To The Theory of Value*, “The economically Useful is that which is capable of satisfying the want of man—always meaning by ‘want’ no more than ‘desire’” (Smart, 1931, p. 11). E clarifica, caso existissem dúvidas: “the economic ‘want’ is not necessarily a rational or a healthy want (...) but simply a want (...)” (*idem*, p. 10).

Já se um estado de coisas for bom *porque* causa um estado de coisas bom, então a bondade em questão é a bondade extrínseca, não a utilidade. Aqui, há como que uma transmissão da bondade: a bondade do efeito “transmite-se” à bondade da causa. É isto que o consequencialismo afirma acontecer com todas as ações: estas “recebem” o seu valor do valor das consequências. Também é o valor extrínseco o fundamento da responsabilização de agentes: há lugar a elogio/prémio ou censura/sanção somente na medida em que estes (os seus estados internos) são a causa do seu comportamento bom (devido)

ou mau (indevido), “transmitindo-se” este valor ou desvalor à causa⁴²⁸.

Tal como observa Korsgaard, a utilidade pode ser intrínseca e um bom-fim pode ser extrínseco.

Imagine-se que o agente *a* dispara sobre *b*, matando-o. Suponhamos que a morte de *b* é um estado de coisas mau. O disparo de *a* foi um acontecimento bom? Do ponto de vista da utilidade, sim, se o fim era matar *b*. Mas esta “bondade” não foi transmitida pelo valor da morte de *b* (até porque o que se transmite é o desvalor desta): o disparo de *a* é útil por si mesmo. Este é um caso de utilidade intrínseca. Mas esta utilidade do disparo de *a* pode, ela própria, transmitir-se à causa do disparo, suponhamos, à vontade de *a* em disparar contra *b*. A vontade de *a* também é útil (atendendo ao resultado morte de *b*); mas é-o extrinsecamente.

Agora, imagine-se que, em vez de disparar sobre *b*, *a* salva a vida de *b*. E suponhamos que é bom *b* viver. O salvamento por parte de *a* também foi útil se o fim era que *b* vivesse. Mas, mais do que isso, a bondade “resultante” de *b* viver transmitiu-se à própria ação de *a*, tornando-a boa no sentido ético do termo, embora extrinsecamente boa.

Portanto, o termo ‘bom’, tal como ‘necessário’, também é ambíguo. Possui dois significados essenciais: aquele que se poderá designar de ‘sentido incondicional’ ou ‘sentido ético’, o de bom-fim; aquele que se poderá designar de ‘sentido condicional’ ou ‘sentido económico’, o de bom-meio. No primeiro caso, fala-se em bondade, sem mais; no segundo caso, fala-se em utilidade.

Designarei de ‘utilitarismo’ como ‘a tese segundo a qual toda a bondade é utilidade’ (no mínimo, a palavra ‘bom’ em sentido incondicional não possui referente; no máximo, tal palavra só possui sentido condicional) ou, ainda dito de outra forma. ‘a tese segundo a qual o valor dos estados de coisas é, sempre,

⁴²⁸ Cometer-se-á uma falácia (chamar-lhe-ei ‘falácia da bondade’) se, por um estado de coisas ser útil, se inferir que ele prossegue um fim bom: ser bom como meio não é o mesmo que ser causa de algo (eticamente) bom.

o da utilidade, nunca sendo os mesmos bons enquanto fins'. Para o utilitarismo, todas as frases de valor possuem a forma 'p é bom para que aconteça q'⁴²⁹.

A diferença de definições evidencia a diferença existente entre utilitarismo e consequencialismo: se 'utilitarismo' é 'a tese segundo a qual toda a bondade é utilidade', já 'consequencialismo' é 'a tese segundo a qual a bondade só é aferida em função das consequências (extrinsecamente, portanto)'. É deste 'utilitarismo' de que falarei daqui em diante e não do de Bentham e Mill, que, como disse, é, afinal, uma forma de consequencialismo⁴³⁰.

1.1.3. Transposição de inspiração kantiana

A semântica condicional parece ser a que corresponde à visão utilitarista da bondade. Efectivamente, se, nesta última, se defende que a interpretação condicional de 'bondade' é a única que deve ser levada a sério (aquele termo só possui referente sob uma tal interpretação), na primeira defende-se que a interpretação condicional de 'necessidade' é a correcta. Em ambos os casos, está a falar-se de condicionalidade.

⁴²⁹ Que a utilidade seja o valor de que se fala em Economia, ninguém discorda (em rigor, como os economistas fazem questão de observar, a utilidade, só por si, não é o valor económico, sendo antes este último determinado também pela escassez dos meios úteis: a diferença entre utilidade e escassez encontra-se na base da distinção entre valor de uso e valor de troca, distinção, esta, que remonta, pelo menos, à *Política* de Aristóteles). Agora, que seja o valor de que se fala em Ética, aqui já há discordância: o utilitarismo defende que sim, o eticismo defende que não. Os utilitaristas negam a autonomia da Ética face à Economia.

⁴³⁰ O "utilitarismo" de Bentham e Stuart Mill ainda pode ser considerado utilitarismo propriamente dito no sentido (e só neste sentido) de considerar que tudo, com exceção da felicidade, só é bom enquanto meio (para aquele fim, precisamente). E pode ser convertido num utilitarismo se o hedonismo ético aí presente se reduzir ao hedonismo psicológico.

De maneira análoga, à visão não-utilitarista (eticista) da bondade parece corresponder uma semântica incondicional para os termos normativos. Neste caso, dir-se-á que, assim como nem todas as frases de valor possuem a forma ‘ p é bom para que aconteça q ’, nem todas as frases de dever possuem a forma ‘ p é necessário para que aconteça q ’.

O problema que a semântica condicional enfrenta é, então, o de que a mesma parece ser incompatível com a defesa de que o bem é o fim do dever. É por demais conhecida a distinção kantiana entre imperativos categóricos (ou deveres incondicionais) e imperativos hipotéticos (ou deveres condicionais)⁴³¹. Esta distinção revela os dois significados para a palavra ‘bom’, o sentido incondicional ou ético, no qual se fala em bem como fim em si (‘ser bom, ponto’), e o sentido condicional ou económico, no qual se fala em bem como meio para algo mais (‘ser bom para’). A semântica condicional parece reduzir as normas a “imperativos” hipotéticos (deveres condicionais).

Ora, se a semântica condicional visa fornecer uma definição geral de ‘norma’, que sirva para qualquer “tipo” de norma, então falha. Numa visão kantiana, ou para quem partilha as intuições kantianas, fica por acomodar a “natureza” das normas propriamente ditas, as que se consubstanciam em “imperativos” categóricos. Dito de outra maneira: a semântica condicional encontra-se comprometida com o utilitarismo e, se este constitui uma teoria errada acerca da natureza da bondade, então a semântica condicional também estará errada, agora relativamente à natureza do dever. Mas vejamos melhor o que está em questão.

O pressuposto de uma tal crítica é o de que se pode transpor o que diz respeito à natureza da bondade para o que diz respeito à natureza do dever: i)

⁴³¹ Von Wright, em *Norm and Action*, chama às obrigações condicionais ‘normas técnicas’, reservando o termo ‘normas hipotéticas’ para designar condicionais nas quais a obrigação surge no conseqüente (como, por exemplo, condicionais da forma ‘Se o agente a tiver a oportunidade de fazer p , então a deve fazer p ’).

se a bondade só é condicional, então o dever só é condicional; i) se a verdadeira bondade é incondicional, então o verdadeiro dever é incondicional. Podemos fazer corresponder cada sentido de ‘bom’ a um sentido de ‘necessário’ e, conseqüentemente, a uma semântica para os termos normativo-jurídicos.

Uma transposição de inspiração kantiana consiste no seguinte: assim como as verdadeiras frases de valor possuem a forma ‘*p* é bom (ponto)’, as verdadeiras frases de dever possuem a forma ‘*p* é necessário (ponto)’. Aqui, defende-se que, *se o bem é o fim do dever, então a necessidade normativa é necessidade em sentido incondicional*: um eticista quanto ao bem estará comprometido com a rejeição de uma semântica condicional.

Nas próprias palavras de Kant, “como toda a lei prática representa uma acção possível como boa e, por isso, como necessária para um sujeito capaz de ser praticamente determinado pela razão, todos os imperativos são fórmulas que determinam que a acção é necessária (...)” e “(...) se ela se apresentar boa em si mesma, e conseqüentemente como devendo ser necessariamente o princípio de uma vontade conforme com a razão, então o imperativo será categórico” (Kant, 1785, p. 42); “(...) só a lei [moral] encerra o conceito de uma necessidade incondicional” (*idem*, p. 45).

Uma transposição de inspiração utilitarista consiste no seguinte: assim como as frases de valor possuem a forma ‘*p* é bom para que *q* ocorra’, as frases de dever possuem a forma ‘*p* é necessário para que *q* ocorra’. Aqui, defende-se que, *se o bem não é o fim do dever mas um mero meio, então a necessidade normativa é necessidade em sentido condicional*: quem reduza a bondade à utilidade estará comprometido com a adopção de uma semântica condicional.

Assim, à conhecida distinção kantiana entre imperativos hipotéticos e imperativos categóricos corresponde a distinção entre uma semântica condicional – todos os imperativos são hipotéticos (todo o dever é

condicional) – e uma semântica modal – também há imperativos categóricos (dever incondicional).

No sentido inverso, podemos ver como a semântica condicional se encontra comprometida com o utilitarismo e a semântica modal com o eticismo fazendo contraposição com as condicionais apresentadas: i) *se a necessidade normativa não é necessidade em sentido incondicional, então o bem não é o fim do dever* – a defesa da semântica condicional implica a redução da bondade à utilidade –; ii) *se a necessidade normativa não é necessidade em sentido condicional, então o bem é o fim do dever* – a defesa da semântica modal implica a rejeição da redução da bondade à utilidade.

Se isto for assim, origina-se um dilema: ou se adota a semântica condicional, caracterizando-se convenientemente o dever com recurso à noção de condição necessária mas perdendo-se a noção de bem relevante para a Ética; ou se adota a semântica modal, mantendo-se a noção de bem como fim mas não se caracterizando convenientemente o dever.

Como disse, há, aqui, uma forma de ligar a bondade à normatividade. Tanto na transposição de inspiração kantiana como na transposição de inspiração utilitarista, considera-se que é obrigatório aquilo que é bom. E, em ambas, a interpretação dada à frase ‘É obrigatório (necessário) o que é bom’ é esta: o conteúdo da obrigação é um determinado estado de coisas enquanto (a título ou na qualidade de) estado de coisas bom. Estamos, portanto, perante uma interpretação *de dicto*.

Depois, divergem no ponto de partida.

Na transposição de inspiração kantiana, o ponto de partida é eticista, pelo que se entende que o bem, como quem diz, o que é bom, não pode ser colocado como meio numa relação meio-fim. Consequentemente, sendo *p* bom (e surgindo a esse título), será necessário *p*, sem mais, isto é, sem ser com vista a um qualquer fim (ser feliz, manter a liberdade, etc.).

Na transposição de inspiração utilitarista, o ponto de partida é, claro, utilitarista, pelo que se entende que o bem, como quem diz, o que é bom, tem de ser colocado como meio numa relação meio-fim. Consequentemente, sendo p bom, será necessário p para q , isto é, tendo em vista um qualquer fim (ser feliz, manter a liberdade, etc.).

Porém, não é verdade que as proposições normativas sejam do género ‘é obrigatório o que é bom’; elas são do género ‘é obrigatório p ’, mesmo que pela razão de p ser bom. A bondade não tem de entrar no conteúdo normativo; esta consiste numa má maneira de relacionar bondade e normatividade.

O que entra no conteúdo normativo é o estado de coisas que é bom independentemente do título ou da qualidade de estado de coisas bom. Por isso, a interpretação a dar a frases do género ‘É obrigatório (necessário) o que é bom’ tem de ser *de re*. Mas, com uma tal interpretação, já podemos ter uma estrutura normativa “meio-fim” e colocar o bem no lugar do fim. Como quem diz: é possível conciliar a semântica condicional com as intuições kantianas.

1.2. Um falso dilema

1.2.1. Condicionalidade e bom-fim

Como disse, se queremos usar frases do género ‘É obrigatório (necessário) o que é bom’, a interpretação a dar tem de ser *de re*. O que se quer sempre dizer é ‘É obrigatório (necessário) p ’, mesmo que pela razão de p ser bom. Mas podemos manter a ligação à bondade. Aliás, tentemos conservar as duas exigências que surgiram até agora: i) a necessidade de que se fala é um ser necessário para (não um ser necessário, ponto); ii) o bem de que se fala é um bem, ponto (não um bem para).

Dado i), ser obrigatório p é o mesmo que ser necessário p para q . Por exemplo, ser obrigatório ajudar quem precisa de auxílio é o mesmo que ser

necessário ajudar quem precisa de auxílio para que algo aconteça. E como cumprimos a exigência presente em ii)? O bem não pode consistir na condição necessária de uma tal condicional, pois tornar-se-ia num mero meio. Esse lugar fica reservado para o estado de coisas bom. O bem tem de se encontrar no conseqüente. E não há qualquer problema em que assim seja, pois o estado de coisas bom encontra-se no antecedente independentemente do título ou da qualidade de estado de coisas bom: operando-se a cisão entre o estado de coisas obrigatório e o seu valor, deixa-se este último “livre” para ser “colocado” como fim.

O resultado é o ideal: mantemos a estrutura condicional, tal como exige a semântica condicional, e adicionamos o bem como fim, tal como exigem, porventura, as nossas intuições ético-normativas. Todas as proposições normativas terão como conseqüente o bem, mais propriamente, a *existência* (ou a *realização*) do bem: ‘É obrigatório p ’ significa ‘É necessário p para que exista o bem’, tal como ‘É proibido p ’ significa ‘É necessário não- p para que exista o bem’. Por exemplo: ‘É obrigatório respeitar as pessoas’ significa ‘É necessário respeitar as pessoas para que exista o bem’ e ‘É proibido matar’ significa ‘É necessário não-matar para que exista o bem’.

Assim já se vê que, na fórmula ‘ $\neg p \rightarrow \neg q$ ’, ‘ q ’ tem de consubstanciar-se numa constante: qualquer que seja a obrigação em questão, q será sempre a existência (ou a realização) do bem. Von Wright já havia observado que o conseqüente é uma constante, tendo usado o símbolo ‘ P ’⁴³². Usarei, aqui, a letra ‘ B ’. Portanto, a fórmula que expressa obrigações será:

⁴³² Para von Wright, como já dito, a constante é vista como a evitação de uma sanção (o que faz com que o esquema da obrigação não seja ‘sem p , não há q ’ mas, sim, ‘sem p , há q ’: não é verdadeiramente a forma lógica das frases que expressam obrigações. Mesmo mudando o conseqüente de maneira a que não torne as sanções automáticas (falando, ao invés, basicamente, em normas sancionatórias, tal como Bryant), ainda não temos aquilo que é dito por intermédio das frases normativas. Note-se que também Anderson começou por interpretar a sua proposta ‘Ob $p =_{\text{def}} \Box(\neg p \rightarrow S)$ ’ no mesmo sentido de von Wright.

$$' \neg p \rightarrow \neg B '$$

e a fórmula que expressa proibições será:

$$' p \rightarrow \neg B '$$

A definição de 'obrigação' será:

$$' \text{Ob } p =_{\text{def}} (\neg p \rightarrow \neg B) '$$

e a fórmula que expressa proibições será:

$$' \text{Pr } p =_{\text{def}} (p \rightarrow \neg B) '$$

Já agora, a fórmula que expressa desobrigações será:

$$' \neg p \wedge B '$$

Mas, em vez de, depois, reformular a sua proposta substituindo a referência à aplicação de uma sanção pela mera suscetibilidade de a mesma ser aplicada (por uma norma sancionatória), como faz von Wright, Anderson substitui a referência à sanção pela referência à violação da obrigação. Mas, novamente, temos o termo a definir na definição: a necessidade normativa ficaria reduzida a uma mera tautologia (se o estado de coisas obrigatório não se realizou, então a obrigação foi violada). Por vezes, Anderson fala que a não-realização do estado de coisas obrigatório “implica” que algum mal foi feito, sem desenvolver essa ideia. É que é esta a via seguida nesta dissertação.

É de notar que, se substituirmos a suscetibilidade da aplicação de sanções pela suscetibilidade de se fazer mal ao agente, então ainda não temos uma relação de indispensabilidade, pois, tal como relativamente à aplicação de sanções, não há certeza que isso vá acontecer. E, novamente, mesmo que haja uma tal certeza – ou, no mínimo, probabilidade –, o esquema em questão não é ‘sem p , não há q ’ mas, sim, ‘sem p , há q ’.

, que deve ser lida ‘mesmo que não- p , ainda assim pode existir o bem’. E a fórmula que expressa permissões será:

$$‘p \wedge B’$$

, que deve ser lida ‘mesmo que p , ainda assim pode existir o bem’.

Por exemplo.

Não ser obrigatório fazer o pino na rua é o mesmo que ser compatível não-fazer o pino na rua e existir o bem – não há qualquer problema, do ponto de vista axiológico, em não-fazer o pino na rua. Isto acontece por não-fazer o pino na rua não ser mau: se o fosse, ao não fazer-se o pino na rua, já não existiria o bem, e, aqui, já teríamos a obrigação de fazer o pino na rua.

Ser permitido fazer o pino na rua é o mesmo que ser compatível fazer o pino na rua e existir o bem – não há qualquer problema, do ponto de vista axiológico, em fazer o pino na rua. Isto acontece por fazer o pino na rua não ser mau: se o fosse, ao fazer-se o pino na rua, já não existiria o bem, e, aqui, já teríamos a proibição de fazer o pino na rua.

Relembro que as conectivas proposicionais em questão não são vero-funcionais: por exemplo, ao dizer-se que é permitido fazer o pino na rua, não se está a dizer que é verdade que se faz o pino na rua nem que é verdade que existe o bem. Pode tudo isso ser falso: ainda assim, será permitido fazer o pino na rua.

Mas pode ser perguntado: por que razão incluir o bem na estrutura do dever? Por que razão a referência aos valores? O argumento é este: se a fórmula apresentada pela semântica condicional conseguir representar a fórmula de um imperativo categórico, então, para se distinguir dos imperativos hipotéticos, tem de fazer referência à bondade ética.

Diria, simplesmente, que a referência à bondade ética é o que distingue as condicionais normativas das outras condicionais necessárias, como as condicionais de utilidade. Sem este elemento, teríamos, somente, mais uma relação de condicionalidade necessária, igual a tantas outras, como ser preciso comer para viver. É de lembrar que Aristóteles previu esta distinção. Retomo as duas primeiras aceções de ‘necessidade’ de que fala Aristóteles no Capítulo 5 do livro V da *Metafísica*:

“Chama-se ‘necessário’

(1) *àquilo sem o qual, por ser condição, não se pode viver* (por exemplo, respirar e comer são necessários para um animal, pois sem elas é impossível que exista).

(2) e também *àquelas coisas sem as quais o bem não pode existir ou produzir-se, ou o mal não pode suprimir-se ou desaparecer* (por exemplo, tomar o remédio é necessário para não estar doente, e o viajar a Egina para cobrar o dinheiro).

As aceções (1) e (2) correspondem à distinção entre imperativos hipotéticos e imperativos categóricos, e que a semântica condicional está em condições de representar: no primeiro caso, através da fórmula ‘ $\neg p \rightarrow \neg q$ ’, na qual tanto ‘ p ’ como ‘ q ’ surgem como constantes; no segundo caso, através da fórmula ‘ $\neg p \rightarrow \neg B$ ’, na qual ‘ B ’ surge como constante, designando a existência ou realização do bem.

Portanto, não sei até que ponto é verdade que a noção de ‘norma’ não se encontrava presente no pensamento da Antiguidade. Pode ser verdade que os antigos não tivessem termos específicos para designar a normatividade ou, mesmo, que não usassem conceitos normativos no dia-a-dia ou em contextos filosóficos. Mas esta passagem da *Metafísica* mostra-nos que a noção está lá.

Com a definição dada de ‘norma’, e dada a distinção entre normatividade e utilidade aí pressuposta, assente na referência, na primeira, à bondade, não à utilidade, conluo que a tese da vinculação está certa: se uma norma não tiver

por conteúdo um estado de coisas bom, não é, verdadeiramente, uma norma (quando muito, dir-se-á que é uma proto-norma) e, como tal, não obriga.

1.2.2. Indispensabilidade vs deveres condicionais

Em função do que acabou de ser dito, concluo que há um falso dilema. Isto é: não há qualquer incompatibilidade entre defender a semântica condicional e defender que o bem é o fim do dever: pode ser adoptada a semântica condicional, caracterizando-se convenientemente o dever com recurso à noção de condição necessária, mantendo-se a noção de bem como fim, a noção de bem relevante para a Ética.

Isto é o mesmo que dizer que, pelo menos, a condicional ‘se a necessidade normativa não é necessidade em sentido incondicional, então o bem não é o fim do dever’ (bem como a contraposta ‘se o bem é o fim do dever, então a necessidade normativa é necessidade em sentido incondicional’) é falsa: mesmo que a necessidade normativa não seja necessidade em sentido incondicional, ainda assim o bem pode ser o fim do dever (e, mesmo que o bem seja o fim do dever, ainda assim a necessidade normativa pode não ser necessidade em sentido incondicional).

As condicionais normativas não são condicionais “normais”: o lugar do conseqüente é ocupado pela referência ao bem. A referência a valores é o que as distingue das condicionais “normais”; é o que as faz serem normas. E, precisamente porque o que se encontra no conseqüente não é outro estado de coisas do género ‘ser feliz’ ou ‘continuar em liberdade’, mas a realização do bem, não há qualquer incompatibilidade com eventuais intuições eticistas.

Um tal dilema só existiria se fosse válida a transposição do que diz respeito à natureza da bondade para o que diz respeito à natureza do dever. Mas não podemos fazer corresponder cada sentido de ‘bom’ a um sentido de ‘necessário’ e, conseqüentemente, a uma semântica para os termos

normativos. A condicionalidade ou incondicionalidade do bem não tem que ver com o facto de a estrutura normativa ser condicional ou incondicional.

À condicionalidade ou incondicionalidade do bem corresponde a condicionalidade ou incondicionalidade da obrigação. Uma obrigação é um caso de condicionalidade mas as obrigações podem ser tanto condicionais, quando o bem se encontra referido no antecedente, como incondicionais, quando o bem se encontra referido no conseqüente.

A estrutura normativa não varia em função da natureza da bondade: o que varia com o “tipo” de bondade é o seu lugar no conteúdo normativo, se no do antecedente (meio) ou no do conseqüente (fim) da estrutura (condicional) do dever. Semânticas quanto à bondade (utilitarismo e eticismo) não podem ser transpostas em semânticas quanto ao dever: um eticista não tem de (não deve, aliás) defender uma semântica incondicional para os termos normativos – ou seja, pode (deve, aliás) defender a semântica condicional.

Diria que há uma distinção entre ‘ser necessário para’ e ‘ser obrigatório para’. Qualquer obrigação constitui um caso de ‘ser necessário para’ mas só as obrigações condicionais – os imperativos hipotéticos kantianos – constituem casos de ‘ser obrigatório para’. As verdadeiras obrigações, as incondicionais, são um caso de ‘ser necessário para’ que não são um caso de ‘ser obrigatório para’.

Suponhamos que existe a obrigação de respeitar a ordem de chegada nas paragens dos autocarros. Pressupondo que as normas vão buscar o seu conteúdo aos valores, inferimos, a partir dessa norma, que respeitar a ordem de chegada é bom. Vamos considerar, primeiro, que esta bondade é a utilidade: respeitar a ordem de chegada é bom para que algo mais aconteça. Imaginemos que este algo mais é a organização social. Assim, a obrigação em questão expressa-se pela seguinte frase: ‘Respeitar a ordem de chegada é necessário para que haja organização social’.

Agora, consideremos que o respeito pela ordem de chegada é algo bom por si mesmo. Neste caso, a obrigação em questão expressa-se por uma frase que coloca o bem no lugar do fim: ‘Respeitar a ordem de chegada é necessário para que exista o bem’. Aqui, o dever continua a constituir uma relação condicional mas já não constitui um dever condicional.

A condicional ‘se a necessidade normativa não é necessidade em sentido incondicional, então o bem não é o fim do dever’ (bem como a contraposta ‘se o bem é o fim do dever, então a necessidade normativa é necessidade em sentido incondicional’) é falsa porque há algo de errado na transposição de inspiração kantiana. Já se viu o que corre mal: não é verdade que as proposições normativas sejam do género ‘é obrigatório (necessário) o que é bom’.

E as condicionais ‘se o bem não é o fim do dever mas um mero meio, então a necessidade normativa é necessidade em sentido condicional’ e ‘se a necessidade normativa não é necessidade em sentido condicional, então o bem é o fim do dever’? São falsas? Se sim, o que corre mal na transposição de inspiração utilitarista?

Se, nos imperativos hipotéticos ou deveres condicionais, o bem surge no lugar do antecedente, então não se está a operar a tal cisão entre estado de coisas e respectiva bondade. Mas o estado de coisas também não surge na qualidade ou a título de estado de coisas bom (*de dicto*): esta qualificação não é anterior ao seu posicionamento na estrutura normativa mas resulta, precisamente, desse posicionamento: ‘ser útil’, por definição, é ‘ser meio para um fim’. Em rigor, não há, aqui, uma ligação da bondade (“anterior”) à normatividade (“posterior”) pois aquela faz parte da estrutura desta. Por isso, continua a não ser verdade, mesmo relativamente aos deveres condicionais, que as proposições normativas sejam do género ‘é obrigatório (necessário) o que é bom’ (salvo se a frase ‘É necessário o que é bom’ for interpretada como uma definição de ‘utilidade’, não mais como co-extensão).

E é isto que há de errado com a transposição: não chega a haver transposição. Na transposição de inspiração kantiana, só o pressuposto de que é obrigatório (necessário) aquilo que é bom era errado. De resto, tudo batia certo: o bem não pode ser mera condição de algo mais e, sob o pressuposto de que é necessário aquilo que é bom, segue-se garantidamente que uma tal necessidade é incondicional. Na transposição de inspiração utilitarista, mesmo “dando de barato” que o pressuposto e o ponto de partida estão certos, há algo mais que está errado.

Vejamos. O pressuposto é o de que há relações condicionais, nomeadamente, de condicionalidade necessária, e que, como tal, há estados de coisas que são úteis, porquanto surgem como condição de outros, e que a bondade é só isso. É isto que significa a frase ‘É necessário aquilo que é bom’ numa perspetiva utilitarista. Mas o ponto de partida é idêntico ao pressuposto, pois a frase ‘O bem é mera condição de algo’ também significa isso. E o ponto de chegada é, igualmente, idêntico: há relações condicionais, nomeadamente, de condicionalidade necessária. Nada se acrescenta, nada se conclui (de novo). Ou já se parte do princípio de que a necessidade normativa consiste nessas relações de condicionalidade, ou não e nada se está a dizer sobre a “natureza” da necessidade normativa.

Portanto, tal como o eticismo não implica a semântica modal e como a semântica condicional não se encontra comprometida com o utilitarismo, também o utilitarismo não implica a semântica condicional e a semântica modal não se encontra comprometida com o eticismo. Este último caso é evidente: facilmente se consegue pensar numa tese de acordo com a qual ‘É obrigatório p ’ significa ‘É necessariamente verdade que p ’ e o único valor de p é a utilidade. Mesmo que, numa tal tese, se restrinja a verdade de p aos mundos ideais e se considere que estes são aqueles nos quais tudo o que é bom existe coerentemente: esta bondade pode ser a utilidade – ‘É obrigatório

p ' significará 'É verdade que p em todos os mundos nos quais tudo o que é útil existe coerentemente'.

Em suma: não há incompatibilidade entre a bondade ser por “natureza” incondicional e a normatividade ser por “natureza” condicional – uma coisa não tem que ver com a outra. São perfeitamente conjugáveis duas intuições, a eticista, de acordo com a qual o bem não é condição de algo mais (a bondade não é a utilidade), e a trazida pela semântica condicional, de acordo com a qual a necessidade normativa é a necessidade de algo para algo mais (é a indispensabilidade).

1.2.3. Obrigação e significado de 'bem'

Há um pormenor importante e que, até agora, foi descurado: a distinção entre bondade e bem. No consequente das condicionais normativas não surge, somente, a bondade do estado de coisas obrigatório (que surge no antecedente). Se assim fosse, estar-se-ia a dizer que 'É obrigatório p ' significa 'É preciso p para que p seja bom' e, mesmo que tal seja inteligível (o que é discutível), as proposições acerca de obrigações não são proposições acerca das condições para se possuir características ou qualidades (como a bondade).

A referência ao bem não foi casual; ela permite ligar os dois requisitos da “natureza” da normatividade: a relação com os valores e a indispensabilidade do que é bom. É o próprio significado de 'bem' que nos fornece a “chave” para essa ligação. Porém, não é, somente, da definição de 'bem' que surge a normatividade: a relação desta com os valores não é meramente semântica.

Hartmann parece ir no sentido inverso. Não só defende que as normas têm por conteúdo valores (a realização de valores, no seu entender) como defende que, na “essência” dos valores, já se encontra a normatividade. Em certo momento da sua *Ethik* diz o seguinte: “(...) the Ought belongs to the essence of the value and must be already contained in its ideal mode of existence”

(Hartmann, 1926, p. 247). Porém, não obstante afirmações como esta, Hartmann não deixa de negar que os valores sejam as normas.

Definamos ‘bem’, no seguimento de Moore em *Principia Ethica*, como ‘a totalidade do que é bom’⁴³³.

‘Bem =_{def} a totalidade do que é bom’

Substituamos, agora, a expressão ‘a totalidade do que é bom’ pelos respetivos estados de coisas que são bons:

‘Bem = respeitar a ordem de chegada + não-matar + não-furtar + respeitar as pessoas + ajudar quem carece de auxílio + etc.’

Note-se que estes estados de coisas são referidos na qualidade de estados de coisas bons. A expressão ‘a totalidade do que é bom’ deve sofrer uma interpretação *de dicto*.

Como o todo só existe se existir cada uma das partes, pode dizer-se:

‘O bem só existe se existir cada um dos estados de coisas bons’

Isto equivale a dizer:

‘Se não existir um dos estados de coisas bons, então não existe o bem’

O que é, ainda, equivalente a dizer:

‘É preciso que cada um dos estados de coisas bons exista para que exista o bem’

⁴³³ Moore, 1903, p. 90.

Selecione um desses estados de coisas, por exemplo, respeitar as pessoas. Do que se disse, segue-se que:

‘É preciso respeitar as pessoas para que exista o bem’

Pode converter-se essa frase noutra com diferentes palavras, mantendo-se o significado:

‘É necessário respeitar as pessoa (para que exista o bem)’

Por fim, pode simplesmente dizer-se:

‘É obrigatório respeitar as pessoas’

Como se verifica, a indispensabilidade na qual se consubstancia a necessidade normativa é a de cada uma das partes relativamente ao todo: a existência das partes é isoladamente necessária e conjuntamente suficiente para que exista o todo. As partes são os estados de coisas bons e o todo é o bem: a existência de cada um dos estados de coisas bons é necessária para que exista o bem. Se não fosse esta relação entre parte e todo, o dever (a obrigação) não se distinguiria do valor (da bondade).

Embora haja uma relação muito próxima, a normatividade não resulta da “natureza” do bem porque há um “salto” que nos faz ir para além do significado de ‘bem’: o “salto” de ‘bem =_{def} a totalidade do que é bom’ para ‘o bem só existe se existir cada um dos estados de coisas bons’. Este é o “salto” da definição para a existência. A indispensabilidade normativa não consiste no facto de um determinado estado de coisas bom ser “condição” da definição de ‘bem’. Consiste no facto de um determinado estado de coisas, porque é bom, ser “condição” da existência do bem. Precisamos, para além da definição de

‘bem’, de uma regra que nos faça dar o “salto” das “condições” da definição para as condições da existência.

Por outro lado, a própria relação de indispensabilidade normativa também não é semântica. Já vimos que esta relação de indispensabilidade não é verofuncional. De modo a manter as relações semânticas entre os termos normativos que se dão de acordo com o quadrado da oposição deôntico, a relação entre antecedente e conseqüente normativos tem de ser intrínseca. Restam duas hipóteses: i) ela é semântica; ii) ela é causal.

Para a hipótese i) ser a correta, a referência ao estado de coisas obrigatório, presente no antecedente da condicional, teria de estar no significado de ‘bem’. Isto é: o antecedente teria de estar no conseqüente. Assim, o seguinte seria verdade: bem =_{def} respeitar a ordem de chegada + não-matar + não-furtar + respeitar as pessoas + ajudar quem carece de auxílio + etc.. Mas isso não é verdade: os estados de coisas bons não surgem, sem mais, na definição de ‘bem’; a surgirem, surgem *qua* estados de coisas bons. Veja-se diferença entre ‘bem =_{def} a totalidade do que é bom’ e ‘bem = respeitar a ordem de chegada + não-matar + não-furtar + respeitar as pessoas + ajudar quem carece de auxílio + etc.’. Esta última é, chamemos-lhe assim, uma mera identidade *de re*.

Portanto, no antecedente, o estado de coisas obrigatório surge independentemente da sua qualidade de estado de coisas bom, enquanto, no conseqüente, surge na qualidade de estado de coisas bom, como quem diz, “diluído” na totalidade do que é bom. O “salto” de ‘bem =_{def} a totalidade do que é bom’ para ‘bem = respeitar a ordem de chegada + não-matar + não-furtar + respeitar as pessoas + ajudar quem carece de auxílio + etc.’ não constitui uma substituição de idênticos por idênticos, pois passa-se da intensão de um conjunto para a extensão do mesmo.

Como tal, para definir ‘bem’, não é preciso fazer referência ao respeito pelas pessoas, por exemplo. É preciso, sim, fazer referência à bondade. A indispensabilidade do respeito pelas pessoas para o bem não é semântica;

semântica é a “indispensabilidade” da (referência à) bondade para o bem (para definir ‘bem’).

A diferença de estatuto com que surge o estado de coisas no antecedente e no conseqüente torna-se especialmente evidente nas proibições. Dizer que p é suficiente para a inexistência do bem é dizer que p é suficiente para que exista algum mal (a maldade de p). Não se está a dizer que p é suficiente para p : não se trata de uma tautologia. Quando muito, está a dizer-se que p , sem o seu estatuto de estado de coisas mau, é suficiente para p *qua* estado de coisas mau. O que tem de estar no conseqüente é a referência a algum mal, independentemente do portador dessa qualidade.

A hipótese i), conseqüentemente, tem de ser colocada de lado. Por isso, resta a hipótese ii): a indispensabilidade normativa é do tipo causal. Mas a causalidade em questão é, digamos, *sui generis*: é a causalidade de um conjunto, o processo de formação de um conjunto. Neste sentido, as partes causam o todo, da mesma maneira que a existência do todo implica a existência de cada uma das suas partes. Há quem prefira falar em *grounding* para tais situações, abrangendo, também, relações como as de sobreveniência (e, até, a própria relação entre um conceito e as suas exemplificações)⁴³⁴.

É de salientar esta última observação, pois há uma lógica interna às obrigações. Suponhamos que respeitar as pessoas é condição necessária da existência do bem. Pelo lado da explicação, temos uma condicional de necessidade. Ora, o “outro lado da moeda” será uma implicação: se, efetivamente, existir o bem, então, pode inferir-se, há respeito pelas pessoas. O mesmo será aplicável a qualquer estado de coisa obrigatório. Esta implicação não constitui uma norma: é o “outro lado da moeda” da normatividade.

Também não constitui uma proposição normativa a proposição ‘como não é respeitada a dignidade das pessoas (de qualquer pessoa), então não existe o

⁴³⁴ Para uma discussão acerca da noção, ver Bliss and Trogdon, 2016.

bem'. A obrigação é encontrada se for acentuado o caráter hipotético do antecedente e, conseqüentemente, da própria relação condicional. Não releva se o antecedente se verifica ou não.

A verificação ou não do antecedente será importante, sim, para determinar se a obrigação é uma obrigação de produção ou de manutenção. Conforme o que disse no Capítulo 11, ponto 1.1.1, quando o que é devido existe, então há o dever de o manter; quando não existe, há o dever de que passe a existir. Isto é: quando o que é indispensável existe, então há a necessidade de o manter; quando não existe, há a necessidade de que passe a existir. Neste último caso, há carência e a carência ainda é indispensabilidade: é indispensabilidade com privação efetiva daquilo que é necessário.

Algo semelhante acontece com as desobrigações. Pressuponhamos que fazer o pino na rua não é (pelo menos) bom (pode ser ou não mau). Portanto, a proposição seguinte será falsa:

'Bem = fazer o pino na rua + respeitar a ordem de chegada + não-matar + não-furtar +
respeitar as pessoas + ajudar quem carece de auxílio + etc.'

Como tal, também será falsa a proposição:

'Se não se fizer o pino na rua, então não existe o bem'

Tal como a proposição:

'É preciso fazer o pino na rua para que exista o bem'

Se esta proposição é falsa, então a seguinte é verdadeira:

'Não é preciso fazer o pino na rua para que exista o bem'

O que faz com que seja verdadeira a proposição:

‘É desobrigatório fazer o pino na rua’

Com as devidas alterações, o mesmo se dirá das permissões (relativamente a uma obrigação negativa).

2. Outras objeções e respectivas réplicas

2.1. Então e a analogia entre quadrados da oposição?

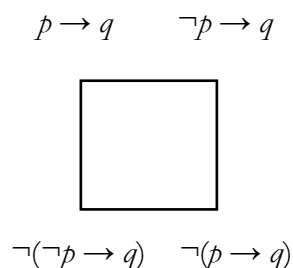
2.1.1. Fraca analogia

Se a semântica condicional é a semântica correcta, como explicar as analogias notadas por von Wright? Se não há uma relação entre os conceitos normativos e os conceitos modais, parece haver demasiada coincidência. Porém, começaria por observar que, como todos os raciocínios por analogia, o efetuado por von Wright carece de garantia: é um caso de raciocínio indutivo, pelo que a conclusão não se segue garantidamente da(s) premissa(s).

Para além disso, considero que a analogia é fraca, mesmo do ponto de vista indutivo. Isto, por duas ordens de razões.

Primeiro, porque, como já observei atrás, há dois sentidos de ‘impossibilidade’: i) o sentido estritamente modal; ii) o de ‘impossibilidade’ como ‘garantia da falsidade de outra proposição’. Só é evidente que a proibição constitui um caso de impossibilidade se entendermos ‘impossibilidade’ como em ii). Porém, é no sentido de i) que a proibição ocuparia, no quadrado da oposição deôntico, o lugar ocupado pela impossibilidade no quadrado da oposição modal. Aqui, a analogia foi meramente aparente (houve, sim, um equívoco).

Segundo, não existem só os quadrados da oposição referidos até agora. Existem muitos mais. E não se pode dizer que todos eles se reduzem ao quadrado da oposição de conjunções e disjunções. Veja-se um exemplo (recorrendo a conectivas não-vero-funcionais):



A fórmula ‘ $p \rightarrow q$ ’ não é equivalente à fórmula ‘ $p \wedge q$ ’. Não há analogia entre as duas fórmulas senão no facto de ocuparem o mesmo lugar no quadrado da oposição. O mesmo se diga para as restantes fórmulas. Nem vejo como este quadrado possa ser reduzido ao quadrado da oposição quantificacional, ou ao modal, e vice-versa.

Também não é pelo facto de haver “interdefinições” que uma tal analogia se torna mais forte. É que estas só resultam do que já é “dito” no quadrado da oposição. Daí que um quadrado como o apresentado também origine “interdefinições”:

1. $(p \rightarrow q) = [(\neg)\neg p \rightarrow q]$
2. $(\neg p \rightarrow q) = [(\neg)p \rightarrow q]$
3. $\neg(\neg p \rightarrow q) = \neg[(\neg)p \rightarrow q]$
4. $\neg(p \rightarrow q) = \neg[(\neg)\neg p \rightarrow q]$

Estas “interdefinições” são semelhantes às já vistas, pois possuem o mesmo padrão. Mas nem por isso passam a poder ser reduzidas a outras “interdefinições”. Elas estão todas “em pé de igualdade”: o que têm em comum (o que há de “análogo” entre eles) é, somente, esse padrão. Qualquer

coisa que se diga mais será dizer mais do que aquilo que os dados permitem dizer.

2.1.2. Uma representação de relações entre relações

Portanto, a existência do quadrado da oposição deôntico não revela a correção da semântica modal para os termos normativos, desde logo porque nem todos os quadrados da oposição constituem afloramentos do quadrado da oposição quantificacional e, de um modo mais geral, do das conjunções/disjunções.

Podem ser desenhados quadrados da oposição com quaisquer tipos de proposição. Os quadrados da oposição com condicionais (como o deôntico) serão, então, disso um exemplo. A “analogia” existente entre o quadrado da oposição deôntico e o quadrado da oposição modal tem que ver, somente, com o facto de as relações aí representadas – contradição, contrariedade e subalternidade – serem as mesmas, não com o facto de os significados dos termos – normativos e modais – serem os mesmos. Aliás, a riqueza dos quadrados da oposição evidencia-se quando percebemos que relações estão mesmo a ser representadas aí, que são relações de segunda ordem.

Por um lado, podemos considerar que os quadrados da oposição, mais especificamente, as suas linhas verticais, representam geometricamente a relação existente entre condicionalidade de suficiência e condicionalidade de necessidade. Esta é a abordagem pela perspectiva da subalternidade. Basicamente, trata-se de uma forma de expressar a operação de contraposição. Assim, se a aresta esquerda representa uma condicionalidade de suficiência, a aresta direita representa a condicionalidade de necessidade contraposta (e vice-versa).

Por outro lado, podemos considerar que os quadrados da oposição, mais especificamente, as suas linhas horizontais, representam geometricamente a

relação existente entre disjunção exclusiva e disjunção inclusiva. Esta é a abordagem pela perspectiva da contrariedade. Dizer que duas proposições não podem ser ambas verdadeiras mas podem ser falsas (aresta superior, disjunção exclusiva) é o mesmo que dizer que pelo menos uma das suas negações tem de ser o caso (aresta inferior, disjunção inclusiva). Se não é regra ‘De Morgan’ da Lógica Proposicional vero-funcional que está em questão, será uma regra semelhante.

Por fim, podemos considerar que os quadrados da oposição representam geometricamente a relação existente entre condicionais e disjunções. Esta é uma abordagem mista, pois relacionam-se as relações representadas linhas verticais com as relações representadas nas linhas horizontais.

Primeiro, há uma relação entre a “subalternidade esquerda” e a contrariedade: dizer que p implica q (subalternidade) é o mesmo que dizer que p é incompatível com não- q (contrariedade). Esta é, também, já uma regra conhecida. De modo semelhante, há uma relação entre a “subalternidade direita” e a contrariedade: dizer que não- q implica não- p (subalternidade) é o mesmo que dizer que não- q é incompatível com p (contrariedade).

Segundo, há uma relação entre a “subalternidade esquerda” e a subcontrariedade: dizer que p implica q (subalternidade) é o mesmo que dizer que q ou não- p (subcontrariedade). De modo semelhante, há uma relação entre a “subalternidade direita” e a subcontrariedade: dizer que não- q implica não- p (subalternidade) é o mesmo que dizer que q ou não- p (subcontrariedade).

Os quadrados da oposição servem, acima de tudo, para mostrar, de um modo visualmente claro, as relações existentes entre condicionais, conjunções (disjunções exclusivas) e disjunções (inclusivas). As relações de primeira ordem são as de subalternidade, do tipo ‘ $p \rightarrow q$ ’ (“subalternidade esquerda”) e ‘ $\neg q \rightarrow \neg p$ ’ (“subalternidade direita”), a de contrariedade, do tipo ‘ $(p \vee_{\text{ex}} \neg q)$ ’ ou, o que é o mesmo, ‘ $\neg(p \wedge \neg q)$ ’, e a de subcontrariedade, do tipo ‘ $(q \vee_{\text{in}} \neg p)$ ’.

As relações entre elas são as relações de segunda ordem que constituem a essência do quadrado da posição.

E isto é o mesmo que dizer que os quadrados da oposição constituem um modo de representar as regras da Lógica Proposicional. Todos os quadrados da oposição partilham esta característica. E, por isso, são semelhantes: as relações representadas em cada um deles “espelham” as relações representadas nos restantes. Não há um quadrado da oposição originário (original), ao qual todos os outros se reduzam.

Porém, as conectivas proposicionais em questão não são vero-funcionais. Veja-se o caso da disjunção exclusiva “presente” na relação de contrariedade. Convertamo-la numa negação de uma conjunção, ou seja, ‘ $\neg(p \wedge \neg q)$ ’. Está a dizer-se, aí, que p e não- q são incompatíveis, nos termos já analisados anteriormente (ponto 2.2 do Capítulo 11).

2.1.3. Proliferação de quadrados da oposição

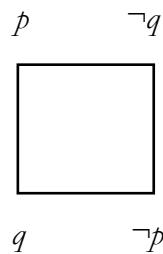
Pensemos numa qualquer relação condicional ‘ $p \rightarrow q$ ’. Esta condicionalidade tanto pode ser causal como lógica: apenas se requiere que seja de suficiência. Podemos representar essa relação desenhando uma linha vertical, na qual o antecedente ‘ p ’ se encontra “em cima” e o conseqüente ‘ q ’ “em baixo”.

Agora, pensemos na negação do conseqüente: obtemos $\neg q$. Esta relação de contradição entre q e $\neg q$ pode ser representada desenhando uma linha diagonal (“para cima” e “para a direita”), onde estará a negação do conseqüente, situada “à direita” do antecedente. Podemos desenhar uma linha horizontal juntando estas duas últimas proposições, que representa uma relação de exclusividade.

Por fim, pensemos na negação do antecedente, $\neg p$. Para além de contraditória com p , está numa relação de exclusividade com o conseqüente ‘ q ’ e é ela própria conseqüente numa relação condicional com a negação daquele,

$\neg q$. Podemos, assim, desenhar três linhas correspondentes a essas relações: diagonal, partindo do antecedente ‘ p ’ (“para baixo” e “para a direita”); vertical, partindo da negação de ‘ q ’ “para baixo”; horizontal, partindo do conseqüente ‘ q ’ “para a direita”.

Fica, assim, desenhado um quadrado da oposição (com a exclusão das linhas diagonais).

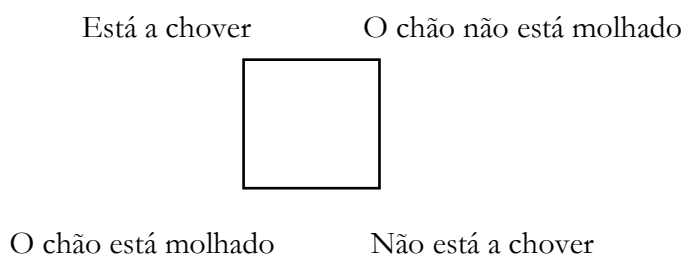


Este constitui o método geral para a formação de quadrados da oposição. Servirá para qualquer proposição, pelo que o quadrado desenhado constitui um modelo geral. Podemos testar a validade deste método, primeiro, com uma relação causal e, depois, com uma implicação.

Suponhamos que chover num determinado lugar faz com que o chão, nesse lugar, fique molhado. A aresta esquerda do quadrado pode ser já desenhada: a proposição ‘está a chover em l ’ fica em cima e a proposição ‘o chão está molhado em l ’ fica em baixo.

Agora, pensemos na negação do conseqüente, ‘o chão não está molhado em l ’. Situar-se-á no vértice superior direito. Por natureza, está numa relação de contradição com a proposição ‘o chão está molhado em l ’, pelo que, até aqui, não há desconformidade com um quadrado da oposição válido. E a sua relação com a proposição ‘está a chover em l ’ é de exclusividade de verdades? Sim: não pode ser verdade que está a chover em l e, simultaneamente, ser verdade que o chão não está molhado em l , embora ambas as proposições possam ser falsas.

Por fim, pensemos na negação do antecedente, ‘não está a chover em l ’. Situar-se-á no vértice inferior direito do quadrado, sendo o conseqüente de uma condicional cujo antecedente é ‘o chão não está molhado em l e não podendo ser falsa em simultâneo com a falsidade de ‘o chão está molhado em l ’. Foi formado um quadrado da oposição válido:



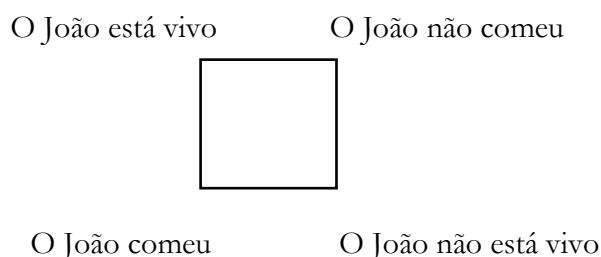
Quero salientar duas coisas. Primeiro, que, sendo a condicional ‘se está a chover em l , então o chão está molhado em l ’ (aresta esquerda) uma condicional causal, a condicional ‘se não está a chover em l , então o chão não está molhado em l ’ (aresta direita) constitui uma implicação. Segundo, que pode o chão estar molhado por outra causa que não estar a chover (aresta inferior).

Agora, suponhamos que viver implica comer. A aresta esquerda do quadrado pode ser já desenhada: a proposição ‘o João está vivo’ fica em cima e a proposição ‘o João comeu’ fica em baixo.

Agora, pensemos na negação do conseqüente, ‘o João não comeu’. Situar-se-á no vértice superior direito. Por natureza, está numa relação de contradição com a proposição ‘o João comeu’, pelo que, até aqui, não há desconformidade com um quadrado da oposição válido. E a sua relação com a proposição ‘o João está vivo’ é de exclusividade de verdades? Sim: não pode ser verdade que o João está vivo e, simultaneamente, ser verdade que o João não comeu, embora ambas as proposições possam ser falsas.

Por fim, pensemos na negação do antecedente, ‘o João não está vivo’. Situar-se-á no vértice inferior direito do quadrado, sendo o conseqüente de

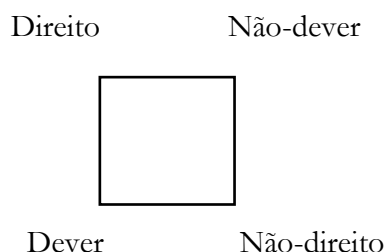
uma condicional cujo antecedente é ‘o João não comeu’ e não podendo ser falsa em simultâneo com a falsidade de ‘o João comeu’. Foi formado outro quadrado da oposição válido:



Também aqui quero salientar que, primeiro, sendo a condicional ‘se o João está vivo, então o João comeu’ (aresta esquerda) uma implicação, a condicional ‘se o João não comeu, então o João não está vivo’ (aresta direita) constitui uma condicional causal. Segundo, que o João pode ter morrido por outra causa que não a falta de alimentação (aresta inferior).

Este método permite construir tantos quadrados da oposição quantas as relações condicionais que forem concebíveis. Isto mostra que a analogia notada por von Wright entre um quadrado a oposição modal e um quadrado da oposição deontico (e entre aquele e um quadrado da oposição quantificacional) não é suficientemente forte para justificar as reduções por si efetuadas. Todos os quadrados da oposição concebíveis são, neste sentido fraco, análogos entre si.

A literatura também tem avançado com quadrados da oposição, até de carácter normativo, que escapa à redução ao quadrado modal e ao quadrado quantificacional. Wesley Hohfeld, por exemplo, em *Fundamental Legal Concepts (As Applied in Judicial Reasoning)*, avança com as relações que caracterizam um quadrado da oposição das posições (relações) normativas (Hohfeld, ele próprio, não desenhou um tal quadrado, e circunscreveu-se às posições jurídicas):



Se o sujeito normativo a tem o direito x , então existirão os deveres contrapostos de b , c , etc. (até de a , eventualmente) de respeitar o direito x de a . Esta é a relação de implicação presente na linha vertical esquerda. Isto será assim porque não se dá o caso de a ter o direito x e não existirem estes deveres contrapostos (relação de incompatibilidade, linha horizontal superior). Pela mesma razão, se não existirem deveres, não existe um direito a respeitar (linha vertical direita). Por fim, ou há deveres contrapostos a um direito, ou não há um tal direito (linha horizontal inferior)⁴³⁵.

2.2. Últimos cartuchos

2.2.1. Normas ou princípios?

Recordando, a definição proposta de ‘obrigação’ é a seguinte:

$$\text{‘Ob } p =_{\text{def}} (\neg p \rightarrow \neg B)\text{’}$$

Disse, no ponto 1.2.3 do Capítulo 10 (Secção 1), que uma boa semântica para os termos normativos é neutra relativamente à questão de saber se há ou não obrigações *prima facie* e genuínos conflitos ético-normativos. Há que testar a semântica condicional no sentido de saber se a mesma possui essa

⁴³⁵ Hohfeld usa o termo ‘privilégio’ para referir o ‘não-dever’. Porém, isso parece-me incorreto, já que a noção de ‘privilégio’ remete-nos para as noções de ‘excecionalidade’ e ‘exclusividade’, que faltam na mera ausência de um dever.

neutralidade: a fórmula ‘ $\neg p \rightarrow \neg B$ ’ permite qualquer uma das teses em confronto?

Antes de continuar, gostaria de apresentar um quadro com as quatro hipóteses de resposta à pergunta ‘Há conflitos ético-normativos?’:

Há conflitos...		... normativos?	
		Sim	Não
... éticos?	Sim	Tese 1a	Tese 2a
	Não	Tese 1b	Tese 2b

Começemos pela tese de acordo com a qual há conflitos normativos – tese 1 –, quer sejam genuínos (irresolúveis; tese 1a), quer não o sejam (tese das obrigações *prima facie*, tese 1b). Para a semântica condicional, um estado de coisas é um estado de coisas obrigatório na medida em que constitui um estado de coisas bom (embora não nessa qualidade).

Mas a relação existente entre norma e valor defendida pela semântica condicional é meramente conceptual: na definição de ‘norma’ encontra-se a referência aos valores (tese da vinculação). Porém, nada se diz quanto à fonte das normas, isto é, quanto ao modo como as mesmas surgiram. A semântica condicional é, por exemplo, compatível com o positivismo normativo: não com o imperativismo mas, sobretudo, com o construtivismo. Mas também é compatível com o naturalismo normativo.

Portanto, a semântica condicional não se pronuncia sobre se os próprios valores (a bondade) são suficientes ou não para originar a normatividade. Dito de outra maneira: a semântica condicional é compatível com a defesa de que a existência ou não de conflitos normativos se encontra dependente da existência ou não de conflitos éticos. Por isso, é compatível com a tese 1b.

E é compatível com a tese 1a? O que há a perguntar, então, é o seguinte: a semântica condicional é compatível com a defesa de que o bem pode ser *inconsistente*? Podem pertencer a esta totalidade do que é bom estados de coisas

incompatíveis? Sim: o conjunto dos estados de coisas bons não precisa de ser um conjunto coerente (um sistema). Apenas se está a falar da totalidade dos estados de coisas bons: esta pode ser ou não uma totalidade *consistente*. Mas então e a *existência* desse conjunto, não implica que haja compatibilidade? A resposta também é positiva: se dois estados de coisas são incompatíveis, não coexistem. Mas a natureza da normatividade não está implicada com essa existência: ela está implicada, sim, com a indispensabilidade da existência de uma das suas partes.

Para que uma totalidade consistente de estados de coisas bons exista, é preciso que cada um desses estados de coisas exista; e, para que uma totalidade inconsistente de estados de coisas bons exista, também é preciso que cada um desses estados de coisas exista. Para que exista a totalidade dos estados de coisas bons, é preciso, antes de mais, que exista cada estado de coisas obrigatório, e isto é o suficiente para que haja normatividade; depois, é preciso, igualmente, que haja consistência – mas isto já não tem que ver com a normatividade.

Esta flexibilidade da proposta trazida pela semântica condicional torna-se mais clara se pensarmos na distinção entre obrigações em abstrato e obrigações em concreto ou, dito de outra maneira, entre princípios e normas⁴³⁶.

Em abstrato, isto é, antes ou independentemente de haver ou não incompatibilidade entre valores e/ou normas, já é possível dizer que cada estado de coisas bom (leitura *de re* ou extensional) é condição necessária da existência do conjunto dos estados de coisas bons (leitura *de dicto* ou intensional).

⁴³⁶ Podemos pensar nos princípios, no domínio axiológico-normativo, como estando mais próximos dos valores ou como estando mais próximos das normas. Aqui, estou a assumir este último entendimento.

Vejamos. Suponhamos que respeitar as pessoas é bom (em abstrato), não-matar é bom (em abstrato), ajudar quem carece de auxílio é bom (em abstrato), e por aí adiante. No seguimento, também podemos pensar na totalidade desses estados de coisas em abstrato, isto é, independentemente das relações causais (e outras) que se possam estabelecer entre os exemplares de tais tipos de estado de coisas. Este será o bem em abstrato. Ora, a normatividade em abstrato consistirá na indispensabilidade da existência de cada um desses estados de coisas (exemplares de cada um desses tipos) de modo a que exista o bem, pensado em abstrato.

É claro que, para que o bem possa existir em concreto, não pode ser inconsistente. Mas este constituirá um “passo” posterior à normatividade: a exigência normativa é uma exigência prévia face às exigências concretas; é uma exigência em abstrato. Portanto, ‘ $\neg p \rightarrow \neg B$ ’ pode ser uma fórmula que expressa obrigações *prima facie*, tal como, numa tal fórmula, p pode ser apenas *prima facie* bom e o bem cuja existência está dependente de p pode ser, também, apenas o bem *prima facie*.

Testemos, agora, a semântica condicional com a tese de acordo com a qual não há conflitos normativos. Pode ‘ B ’, em ‘ $\neg p \rightarrow \neg B$ ’, ser uma totalidade consistente? Claramente que sim; mais difícil foi mostrar que pode ser uma totalidade inconsistente. A semântica condicional é compatível com 2a e 2b.

Em suma: a semântica condicional é compatível tanto com a defesa de que existem conflitos normativos como com a defesa de que os mesmos não existem. Retomemos o exemplo de a não poder salvar b e c , só podendo salvar um deles. Suponhamos que ambos os estados de coisas são bons e que salvar b , por alguma razão, é melhor do que salvar c .

Se existirem conflitos normativos, será obrigatório salvar b e será obrigatório salvar b . De acordo com a semântica condicional, tal situação merece a seguinte interpretação: é preciso salvar b para que exista o bem e também é

preciso salvar c para que exista o bem, já que ambos os estados de coisas pertencem ao conjunto dos estados de coisas bons.

Se não existirem conflitos normativos, será obrigatório salvar b mas não será obrigatório salvar c (aliás, passa a ser proibido salvar c). De acordo com a semântica condicional, tal situação merece a seguinte interpretação: continua a ser preciso salvar b para que exista o bem mas já não é preciso salvar c para que exista o bem, já que este último estado de coisas não pertence ao conjunto dos estados de coisas bons.

Tenho de referir que a existência de genuínos conflitos normativos não constitui um problema teórico assim tão sério se pensarmos na distinção entre norma e aplicação da norma, tão cara aos juristas. Duas normas coexistem e exigem estados de coisas incompatíveis (dadas as circunstâncias concretas): só uma delas se aplica porque o agente só tem a oportunidade de realizar um dos estados de coisas exigidos. Qual delas é a que se aplica, isso depende da importância dos valores envolvidos, caso se acredite numa hierarquia de valores. Numa tal situação, o agente fará, com certeza, algo proibido (viola em termos literais uma das normas) mas não fará algo ilícito (não incumpre verdadeiramente a norma).

2.2.2. Utilitarismo novamente?

Defendi que ser obrigatório p é igual a ser preciso p para que exista (se realize) o bem. Então e se for preciso que exista (se realize) o bem para que algo mais aconteça? Não estamos, neste caso, a instrumentalizar o bem? Afinal, o bem não é garantia de dever incondicional, já que pode ser colocado no antecedente.

É claro que o que é bom em si também pode ser um meio para alcançar coisas; em última instância, todos os estados de coisas bons em si também

podem ser meios. Mas o facto de surgirem na qualidade de meios não lhes retira a qualidade de também serem bons em si mesmos.

Quando se fala nos estados de coisas bons como condição para que algo mais aconteça, está a referir-se esses estados de coisas em moldes *de re*, isto é, usando-se o seu estatuto de estados de coisas bons em si mesmos para referir os próprios estados de coisas “nus”. Como tal, não se conseguiu mostrar que o bem pode ser instrumentalizado, apenas que os estados de coisas bons em si mesmos também podem ser estados de coisas úteis.

2.2.3. E se os valores não forem naturais?

A principal finalidade última desta dissertação é a de reduzir a normatividade ao mundo natural. Isso é conseguido: as relações de condicionalidade são bem conhecidas de todos nós, e ninguém negará que fazem parte da “mobília” deste mundo que conhecemos. Se as normas efetivamente se reduzem a relações de condicionalidade, isso é outra coisa.

Mas esta redução à naturalidade pode ser, afinal, incompleta: basta que os valores, nomeadamente, a bondade, não sejam, eles próprios, parte do mundo natural. De certa maneira, fica frustrada a tentativa de redução.

Julgo que há duas maneiras de resolver este problema. A primeira é mais laboriosa: trata-se de demonstrar que os valores também fazem parte do mundo natural. A segunda é mais imediata: será no mínimo estranho que os valores não pertençam ao mundo natural mas intervenham em processos que fazem parte do mundo natural, relacionando-se com entes do mundo natural (os estados de coisas bonos/devidos).

Portanto, sim, se os valores não forem naturais, há algo de errado; mas, precisamente porque, assim, haveria algo de errado, os valores não podem não pertencer ao mundo natural.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- . Akatsuka, Noriko (1991). “Affect and Japanese Conditionals”. In Patricia Clancy, Sandra Thomson (Ed.). *Santa Barbara Papers in Linguistics – Vol. 3*. Santa Barbara: University of California, pp. 1-8
- . Anderson, Alan Ross (1956). *The Formal Analysis of Normative Systems*. New Haven: International Laboratory, Sociology Department, Yale University
- . Anderson, Alan Ross (1958). “A Reduction of Deontic Logic to Alethic Modal Logic”. *Mind*, Vol. 67, N.º 265, pp. 100-103
- . Aristóteles (350 a.C). *On Interpretation*. Translated by E. M. Edghill (1928). Texto disponível online em <http://www.bocc.ubi.pt/pag/Aristotle-interpretation.pdf>
- (384-322 a.C). *Metafísica*. Traducción de Tomaz Calvo Martínez (1994). Madrid: Biblioteca Clásica Gredos
- . Armstrong, Chloe D. (2015). *Modality in Leibniz’s Philosophy*. PhD Dissertation. Texto disponível online em https://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/116740/chloea_1.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- . Ascensão, Oliveira (2001). *O Direito – Introdução e Teoria Geral*. Coimbra: Almedina (11.ª edição)
- . Ascombe, G.E.M. (1958). “Modern Moral Philosophy”. *Philosophy*, n.º 124
- . Baptista Machado, João (1983). *Introdução ao Direito e ao Discurso Legitimador*. Coimbra: Almedina (17.ª edição)
- . Bentham, Jeremy (1781). *An Introduction to The Principles of Morals and Legislation*. Kitchner: Batoche Books (2000). Texto disponível online em <https://socialsciences.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/bentham/morals.pdf> (último acesso a 22/11/2018)

- . Bliss, Ricki and Trogon, Kelly, "Metaphysical Grounding", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/grounding/>>.
- . Boole, George (1854). *An Investigation of the Laws of Thought*. London: Walton and Maberly
- . Branquinho, João, Murcho, Desidério, Gomes, Nelson (2005). *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*. Texto disponível online em <https://philarchive.org/archive/JOOEDT> (último acesso a 20/11/2018)
- . Bryant, John (1980). "The Logics of Relative Modality And The Paradoxes of Deontic Logic". *Notre Dame Journal of Formal Logic*, Vol XXI, n.º 1, pp. 78-88
- . Castro Mendes, João (2004). *Introdução ao Estudo do Direito*. Lisboa: Pedro Ferreira
- . Chellas, Brian (1974). "Conditional Obligation". In Soren Stenlund *et al.* (Ed.). *Logical Theory and Semantic Analysis: Essays Dedicated to Stig Kanger on His Fiftieth Birthday*. Dordrecht: D. Reidel Publ. Co., pp. 23-34
- (1980). *Modal Logic – An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press
- . Chisholm, R. (1963). "Contrary-to-Duty Imperatives and Deontic Logic". *Analysis*, 24, pp. 33–36
- . Chrisman, Matthew (2012). *On the Meaning of Ought*. In Russ Shafer-Landau (Ed.). *Oxford Studies in Metaethics – Vol. 7*. Oxford: Oxford University Press, pp. 304-332
- . Clancy, Patricia, Thomson, Sandra (Ed.) (1991). *Santa Barbara Papers in Linguistics – Vol. 3*. Santa Barbara: University of California
- . Conte, A., Hilpinen, R., and von Wright, G.H. (Ed.) (1977). *Deontische Logik und Semantik*. Athenaion, Wiesbaden
- . Engisch, Karl (1956). *Introdução ao Pensamento Jurídico*. Tradução de Baptista Machado (1977). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian

- . Fine, Kit (2005). “The Varieties of Necessity”. Texto disponível online em https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=7&ved=2ahUKEwiFt_fxx9jdAhXBx4UKHZtRCGMQFjAGegQIAxAC&url=https%3A%2F%2Fas.nyu.edu%2Fcontent%2Fdam%2Fnyu-as%2Fphilosophy%2Fdocuments%2Ffaculty-documents%2Ffine%2FFine-Kit-necessity.pdf&usq=AOvVaw3bCuq7DE1IIoxCXIYcR_0I (último acesso a 26/09/2018)
- . Føllesdal, Dagfinn, Hilpinen, R. (1971). In R. Hilpinen (Ed.). *Deontic Logic: Introductory and Systematic Readings*. Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company, pp. 1-35
- . Frege, Gottlob (1892). “On Sense and Reference”. In Peter Geach, Peter, Black, Max Black (Ed) (1960). *Translations From the Philosophical Writings of Gottlob Frege*. Oxford: Basil Blackwell, pp. 56-78
- (1984). *Collected Papers on Mathematics, Logic and Philosophy*. Edited by Brian McGuinness. Oxford: Basil Blackwell Publisher
- . Garret, Don (1991). “Spinoza’s Necessitarianism”. In Yirmiahu Yovel (Ed.). *God and Nature in Spinoza’s Metaphysics*. Leiden: Brill
- . Geach, Peter (1956). “Good And Evil”. *Analysis*, Vol. 17, pp. 33–42
- . Gentzen, Gerhard (1935). “Untersuchungen über das logische Schliessen”. *Mathematische Zeitschrift*, n.º 39: 176-201, 405-431. Translated as “Investigation into logical deduction”, in M.E. Szabo (Ed.) (1969). *The Collected papers of Gerhard Gentzen*. Amsterdam: North Holland, 68-131
- . Goldman, Holly S. (1977). “David Lewis’s Semantics for Deontic Logic”. *Mind*, Vol. 86, No. 342, pp. 242-248
- . Hartmann, Nicolai (1926). *Ethics – Moral Phenomena*. Translated by Stanton Coit (2007). New Jersey: Transaction Publishers (Third Print)
- . Hilpinen, R. (1977). “Deontic Logic and the Semantics of Possible Worlds”. In A. Conte, R. Hilpinen, and G. H. von Wright (Ed.). *Deontische Logik und Semantik*. Athenaion, Wiesbaden, pp. 82-88

- . Hilpinen, R. (Ed.) (1971). *Deontic Logic: Introductory and Systematic Readings*. Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company
- (1981). *New Studies in Deontic Logic*. Dordrecht: D. Reidel
- . Hintikka, J. (1957). “Quantifiers in Deontic Logic”. *Societas Scientiarum Fennica, Commentationes Humanarum Litterarum*, 23:4, Helsinki
- (1969). “Deontic Logic and Its Philosophical Morals”. In Hintikka, Jaakko. *Models for Modalities. Selected Essays*. Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company, pp. 184-214
- (1969). *Models for Modalities. Selected Essays*. Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company
- . Hohfeld, Wesley (1919). *Fundamental Legal Concepts (As Applied in Judicial Reasoning)*. New Haven: Yale University Press
- . Hooker, Brad (1990). “Rule Consequentialism”. *Mind*, 99 (393), pp. 67-77
- . Horn, Laurence R., "Contradiction", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/contradiction/>>.
- . Horty, John (2014). “Deontic Modals: Why Abandon the Classical Semantics”. *Pacific Philosophical Quarterly*, 95, pp. 424–460
- . Husserl, Edmund (1900a). “Investigações Lógicas – Primeiro Volume: Prolegómenos à Lógica Pura”. In *Phainomenon*. Tradução de Diogo Ferrer (2006). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa
- (1900b). *Logical Investigations – Vol. I*. Translated by J. N. Findlay (1970). London: Routledge
- . Kagan, Shelly (1989). *The Limits of Morality*. Oxford: Clarendon Press
- . Kalinowski, G. (1965). *Introducción a la Lógica Jurídica*. Traducida por Juan Casaubón (1973). Buenos Aires: Eudeba, Editorial Universitaria
- (1972). “La Logique des Normes d’Edmund Husserl”. In G. Kalinowski. *Études de Logique Déontique I*. Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, pp. 111-123

- (1972). *Études de Logique Déontique I*. Paris : Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence
- . Kanger, Stig (1957) *New Foundations for Ethical Theory*. Reprinted in R. Hilpinen (Ed.) (1971). *Deontic Logic: Introductory and Systematic Readings*. Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company, pp. 36—58
- . Kant, Immanuel (1785). *Fundamentos da Metafísica dos Costumes*. Tradução de António Maia da Rocha (1999). Lisboa: Didáctica Editora
- . Kaufmann, Arthur (1997). *Filosofia do Direito*. Tradução de António Ulisses Cortês (2014). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian (5.^a edição)
- . Kenny, Anthony (2005). *Nova História da Filosofia Ocidental, Volume. 2 – Filosofia Medieval*. Tradução de António Infante (2010). Lisboa: Gradiva
- . Knuuttila, Simo (1981). *The Emergence of Deontic Logic in The Fourteenth Century*. In R. Hilpinen (Ed.). *New Studies in Deontic Logic*. Dordrecht: D. Reidel, pp. 225-248
- "Medieval Theories of Modality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/modality-medieval/>.
- . Kratzer, Angelika (2012). *Modals and Conditionals*. Oxford: Oxford University Press
- . Korsgaard, Christine (1983). "Two Distinctions in Goodness". *The Philosophical Review*, XCII, n.º 2, pp. 169-195
- . Larenz, Karl (1969). *Metodologia da Ciência do Direito*. Tradução de José de Sousa e Brito e José António Veloso (1974). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian
- . Leibniz, G. W. (1679). *Modalia et Elementa Juris Naturalis*. In *Sämtliche Schriften und Briefe*, Series VI, "Philosophische Schriften", Ed. Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften/Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Darmstadt 1930, Berlin 1962 ff., pp. 431-485

- . Lewis, C. I. (1918). *A Survey of Symbolic Logic*. Berkeley: University of California Press
- . Loewer, Barry, Belzer, Marvin (1983). Dyadic Deontic Detachment. *Synthese*, 54, pp. 295-318
- . Łukasiewicz, J. (1957). *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*. Oxford: Clarendon Press
- (1967). “Philosophical Remarks on Many-Valued Systems of Propositional Logic”. In S. McCall (Ed.). *Polish Logic 1920–1939*. Oxford: Clarendon Press, pp. 40–65
- . MacColl, H. (1880). “Symbolical Reasoning”. *Mind*, Vol. 5, N.º 17, pp. 45–60
- _____ (1897). “Symbolical Reasoning (II)”. *Mind*, Vol. 6, N.º 24, pp. 493–510
- _____ (1900). “Symbolical Reasoning (III)”. *Mind*, Vol. 9, N.º 33, pp. 75–84
- _____ (1902). “Symbolical Reasoning (IV)”. *Mind*. Vol. 11, N.º 43, pp. 352-368
- _____ (1903). “Symbolical Reasoning (V)”. *Mind*. Vol. 12, N.º 47, pp. 355-364
- _____ (1905). “Symbolical Reasoning (VI)”. *Mind*. Vol. 14, N.º 53, pp. 74-81
- _____ (1905). “Symbolical Reasoning (VII)”. *Mind*. Vol. 14, N.º 55, pp. 390-397
- _____ (1906a). “Symbolical Reasoning (VIII)”. *Mind*. Vol. 15, N.º 60, pp. 504-518.
- _____ (1906b). *Symbolic Logic and its Applications*. London: Longmans, Green, and Co.
- . MacFarlane, John (2003). “Future Contingents and Relative Truth”. *The Philosophical Quarterly*, Vol. 53, N.º 212
- . Mally, Ernst (1926). *Grundgesetze des Sollens. Elemente der Logik des Willens*. Graz: Leuschner & Lubensky
- . Marques da Silva, Germano (2006). *Introdução ao Estudo do Direito*. Lisboa: Universidade Católica Editora (2.^a edição)

- . Martinich, A. P. (Ed.) (1996). *The Philosophy of Language*. Oxford: Oxford University Press
- . McCall, S. (Ed.) (1967). *Polish Logic 1920–1939*. Oxford: Clarendon Press
- . McNamara, P., "Deontic Logic", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/logic-deontic/>.
- . Melden, A.I. (Ed.) (1958). *Essays in Moral Philosophy*. Seattle: University of Washington Press
- . Menger, Karl (1939). "A Logic of the Doubtful. On Optative and Imperative Logic". *Reports of a Mathematical Colloquium* 2. Notre Dame University: Indiana University Press, pp. 53-64.
- . Moore, G. E. (1903). *Principia Ethica*. Tradução de Maria Manuela Santos e Isabel Pedro dos Santos (1999). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian
- . Nabais, Nuno (1998). *A Evidência da Possibilidade – A Questão Modal na Fenomenologia de Husserl*. Lisboa: Relógio D'Água
- . Plantinga, Alvin (1974). *The Nature of Necessity*. Oxford: Oxford University Press
- . Prior, A. N. (1954). "The Paradoxes of Derived Obligation". *Mind*, Vol. 63, pp. 64–65
- (1958). "Escapism: The Logical Basis of Ethics." In A. I. Melden (Ed.). *Essays in Moral Philosophy*. Seattle: University of Washington Press, pp. 135–146
- . Ross, A. (1941). "Imperatives and Logic". *Theoria*, 7, pp. 53–71
- (1968). *Logica de las Normas*. Tradução para o espanhol de Jose Hierro (1971). Madrid: Editorial Tecnos
- . Ross, W. D. (1930). *The Right and the Good*. Oxford: Oxford University Press
- . Russell, Bertrand (1905). "On Denoting". In A. P. Martinich (Ed.). *The Philosophy of Language*. Oxford: Oxford University Press, pp. 199-207
- (1919a). *Introdução à Filosofia Matemática*. Tradução de Augusto J. Franco de Oliveira (2006). Texto disponível online em

<https://marcosfabionuva.files.wordpress.com/2011/08/introduc3a7c3a3o-c3a0-filosofia-matemc3a1tica.pdf> (último acesso a 20/11/2018)

— (1919b). “On Propositions: What They Are and How They Mean”. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Vol. 2, Problems of Science and Philosophy, pp. 1-43

. Sanford, David (1989). *If P, Then Q: Conditionals and the Foundations of Reasoning*. London: Routledge

. Scheler, Max (1913). *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism*. Translation by Manfred Frings and Roger Funk (1973). Illinois: Northwestern University Press

. Schotch, P, Jennings, R. (1981). “Non-Kripkean Deontic Logic”. In R. Hilpinen (Ed.). *New Studies in Deontic Logic*. Dordrecht: D. Reidel, pp. 149-165

. Shafer-Landau, Russ (Ed.) (2006). *Oxford Studies in Metaethics – Vol. 1*. Oxford: Oxford University Press

— (2007). *Oxford Studies in Metaethics – Vol. 2*. Oxford: Oxford University Press

— (2012). *Oxford Studies in Metaethics – Vol. 7*. Oxford: Oxford University Press

. Sidgwick, Henry (1874). *The Methods of Ethics*. Texto disponível online em <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/sidgwick1874.pdf> (último acesso a 22/11/2018)

. Smart, William (1931). *An Introduction To The Theory of Value*. London: MacMillian and Co., Limited

. Stenlund, Soren *et al.* (Ed.) (1974). *Logical Theory and Semantic Analysis: Essays Dedicated to Stig Kanger on His Fiftieth Birthday*. Dordrecht: D. Reidel Publ. Co.

. Stuart Mill, John (1843). “A System of Logic – Ratiocinative and Inductive”. In J.M. Robson (Ed.) (1974). *Collected Works of John Stuart Mill – Vol. VII*. Toronto: Toronto University Press

- (1861). *Utilitarismo*. Tradução de Pedro Galvão (2005). Porto: Porto Editora
- . Thomson, Judith Jarvis (2001). *Goodness and Advice*. Princeton: Princeton University Press
- (2007). “Normativity”. In Russ Shafer-Landau (Ed.). *Oxford Studies in Metaethics – Vol. 2*. Oxford: Oxford University Press, pp. 240-265
- . Von Wright, G. H. (1951a). *An essay in Modal Logic*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company
- (1951b). “Deontic Logic”. *Mind*, New Series, Vol. 60, No. 237
- (1963a). *Norm and Action*. Texto disponível online em <https://www.giffordlectures.org/lectures/norm-and-action> (último acesso a 22/11/2018)
- (1963b). *The Varieties of Goodness*. London: Routledge & Kegan Paul
- (1971). “Deontic Logic and the Theory of Conditions”. In Risto Hilpinen (Ed.). *Deontic Logic: Introductory and Systematic Readings*. Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company, pp. 159-178
- . Wedgwood, R. (2006). “The Meaning of ‘Ought’”. In Shafer-Landau, R. (Ed.), *Oxford Studies in Metaethics – Vol. 1*, Oxford: Clarendon Press, pp. 127-161.
- . Whitehead, A. N. (1927-28). *Processo e Realidade*. Tradução de Maria Teresa Teixeira (2010). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa
- . Whitehead, A. N., and Russell, Bertrand (1910). *Principia Mathematica*. Reprinted (1997). Cambridge: Cambridge University Press
- . Wiggins, David (1987). *Needs, Values, Truth*. Oxford: Clarendon Press (third edition)
- . Wolfram, Sybil (1989). *Philosophical Logic – An Introduction*. London: Routledge
- . Yover, Yirmiahu (1991) (Ed.). *God and Nature in Spinoza’s Metaphysics*. Leiden: Brill
- . Zilhão, António (2001). *Lógica – 40 Lições de Lógica Elementar*. Lisboa: Edições Colibri, 2001

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- . Alchourron, Carlos E. and Bulygin, Eugenio (1971). *Normative Systems*. Wien and New York: Springer Verlag
- (1981). “The Expressive Conception of Norms”. In Risto Hilpinen (Org.). *New Studies in Deontic Logic – Norms, Actions, And The Foundations of Ethics*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, pp. 95-124
- . Aristóteles (350 a.C.). *Ética Nicomáquea/Ética Eudemia*. Traducción de Julio Bonet (1985). Madrid: Editorial Gredos
- . Arneson, Richard (2010). “Good, Period”. *Analysis*, Vol. 70 (4), pp. 731-744
- . Barcan Marcus, Ruth (1961). *Modalities: Philosophical Essays*. Oxford: Oxford University Press
- . Boghossian, Paul (1996). “Analyticity Reconsidered”. *Noûs* 30, pp. 360-391
- . Brown, M. & Carmo, J. (Ed.) (1996). *Deontic Logic, Agency and Normative Systems*. New York: Springer Verlag
- . Castaneda, Hector-Neri (1972). “On the Semantics of the Ought-to-Do”. In Donald Davidson and Gilbert Harman (Ed.). *Semantics of Natural Language*. Dordrecht: D. Reidel Publ. Co., pp. 675-694
- . Copp, David (Ed.) (2006). *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press
- (2007). *Morality in a Natural World – Selected Essays in Metaethics*. Cambridge: Cambridge University Press
- . Dancy, Jonathan (2004). *Ethics Without Principles*. Oxford: Clarendon Press
- . Davidson, Donald and Harman, Gilbert (Ed.) (1972). *Semantics of Natural Language*. Dordrecht: D. Reidel Publ. Co.
- . Downing, P. B. (1975). “Conditionals, Impossibilities and Material Implications”. *Analysis*, Vol. 35, No. 3, pp. 84-91.

- . Edgington, Dorothy, "Indicative Conditionals", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/conditionals/>>
- . Epstein, Richard (2006, with corrections 2011). *Classical Mathematical Logic – The Semantic Foundations of Logic*. Princeton: Princeton University Press
- (2011). *Cause and Effect, Conditionals, Explanations – Essays on Logic as the Art of Reasoning Well*. Socorro: Advanced Reasoning Forum
- . Geach, Peter, Black, Max (Ed) (1960). *Translations From the Philosophical Writings of Gottlob Frege*. Oxford: Basil Blackwell
- . Gajewski, J., Hacquard, V., Nickel, B. and Yalcin, S. (Ed.) (2005). *New Work on Modality*. MIT Working Papers in Linguistics
- . Galvão, Pedro, (2008) *Do Ponto de Vista do Universo – Um Estudo Sobre a Racionalidade da Ética Consequencialista*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa
- . Gomes, Gilberto (2009). “Are Necessary and Sufficient Conditions Converse Relations?”. *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 87, No. 3, pp. 375–387
- . Hansen, J. (2001). “Sets, Sentences, and Some Logics about Imperatives”. *Fundamenta Informaticae*, 48, pp. 205-226
- (2004). “Problems and Results for Logics about Imperatives”. *Journal of Applied Logic*, 2, pp. 39-61
- (2005). “Conecting Imperatives and Dyadic Deontic Logic. *Journal of Applied Logic*, 3, pp. 484-511
- (2006a). “The Paradoxes of Deontic Logic: Alive and Kicking”. *Theoria*, Vol. 72, Issue 3, pp. 221-232
- (2006b). “Deontic Logics for Prioritized Imperatives”. *Artificial Intelligence and Law*, 14, pp. 1–34
- (2008). *Imperatives and Deontic Logic – On the Semantic Foundations of Deontic Logic*. Ph.D. Thesis, University of Leipzig. Texto disponível em: <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=3>

http://www.hh.shuttle.de/win/Joerg.Hansen/Diss/Hansen_Joerg_Dissertation_Uni_Leipzig_25112008.pdf&usg=AOvVaw2VhEQZNGYsWwornx3Jai1c (último acesso a 28/11/2018)

. Hanson, W. H. (1965). “Semantics for Deontic Logic”. *Logique et Analyse*, 8, pp. 177-190

. Hansson, Bengt (1970). “An Analysis of Some Deontic Logics”. *Nous* 4, pp. 373-398

. Hartmann, Nicolai (1926). *Ethics – Moral Values*. Translated by Stanton Coit (2007). London: George Allen & Unwin Ltd

. Hausman, Alan, Kahane, Howard and Tidman, Paul (2010). *Logic and Philosophy – A Modern Introduction*. Boston: Wadsworth, Cengage Learning

. Husserl, Edmund (1918-1926). *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*. Translated by Anthony Steinbock (2001). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers

— (1929). *Lógica Formal y Lógica Transcendental*. Trad. de Luis Villoro (1962). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México

. Kalinowski, Georges (1973). “Norms and Logic”. *The American Journal of Jurisprudence*, 18 (1), pp. 165-197

. Kant, Immanuel (1781). *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Maria Pinto dos Santos e Alexandre Morujão (2001). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian (8.ª edição)

— (1788). *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão (1994). Lisboa: Edições 70

. Kripke, Saul (1963a). “Semantical Analysis of Modal Logic I: Normal Modal Propositional Calculi”. *Zeitschrift für mathematische Logik und Grundlagen der Mathematik* 9, pp. 67-96

- (1963b). “Semantical Considerations on Modal Logic”. *Proceedings of a Colloquium on Modal and Many-Valued Logics – Acta Philosophica Fennica* 16, pp. 83-94
- (1972). *O Nomear e a Necessidade*. Tradução de Ricardo Santos e Teresa Filipe (2012). Lisboa: Gradiva
- . Lewis, David (1973). *Counterfactuals*. Oxford: Basil Blackwell.
- . Lewis, David (1974). “Semantic Analyses for Dyadic Deontic Logic”. In Soren Stenlund *et al.* (Ed.). *Logical Theory and Semantic Analysis: Essays Dedicated to Stig Kanger on His Fiftieth Birthday*. Dordrecht: D. Reidel Publ. Co., pp. 1-14
- . Loux, Michael J. (2006). *Metaphysics – A Contemporary Introduction*. New York: Routledge
- . Mackie, J. L. (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*. London: Penguin Books
- . McNamara, P (1996). “Must I Do What I Ought? (or Will the Least I Can Do Do?)”. In M. Brown & J. Carmo (Ed.). *Deontic Logic, Agency and Normative Systems*. New York: Springer Verlag, pp.154-173
- . Mohanty, J.N. (Ed.) (1977). *Readings on Edmund Husserl’s Logical Investigations*. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers
- . Newton-Smith, W.H. (1985). *Lógica – Um Curso Introdutório*. Tradução de Desidério Murcho (1998). Lisboa: Gradiva
- . Ninan, Dilip (2005). “Two Puzzles About Deontic Necessity”. In J. Gajewski, V. Hacquard, B. Nickel, and S. Yalcin (Ed.). *New Work on Modality*. MIT Working Papers in Linguistics, 51, pp.
- . Priest, Graham (2000). *Lógica*. Tradução de Célia Teixeira (2002). Lisboa: Temas e Debates
- . Putnam, Hilary (1975). *Mathematics, Matter and Method – Philosophical Papers, Volume I*. Cambridge: Cambridge University Press
- . Ross, A. (1968). *Directives and Norms*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd
- . Silva, Ricardo Tavares da (2011). “A Filosofia Moral Kantiana como Teoria da Aplicação da Norma”. *philosophy@lisbon*, 1, pp. 27-44

- (2011). “A Relação Entre Norma e Valor em Nicolai Hartmann”. *Phainomenon – Revista de Fenomenologia*, 22/23, pp. 445-469
- (2012). “Se as Afirmações Sobre Acontecimentos Contingentes Futuros Forem Agora Verdadeiras ou Falsas, Pode o Futuro Permanecer Ainda em Aberto?”. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Vol. 68, 1 e 2, pp. 245 - 274
- (2012). “Uma Perspectiva Axiológica do Fundamento da Normatividade”. *Philosophica*, 39, pp. 97-114
- (2015). “Uma Semântica Para os Termos Normativos”. *Anatomia do Crime*, 1, pp. 153-172
- (2016). “Comentário à Sessão “Neurociências e Livre-Arbítrio”. *Anatomia do Crime*, 3, pp. 31-35
- (2016). “Lei de Hume e Falácia Naturalista”. *Anatomia do Crime*, 4, pp. 189-206
- (2017). “Paradoxos da Lógica Deontica – Indícios de um Equívoco”. *Kriterion – Revista Internacional de Filosofia*, Vol. 58, N.º 138, pp. 673-690
- (2018). “Verdade e Normatividade”. *Anatomia do Crime*, 6, pp. 209-233
- . Vargas, Carlos, Bastos, Cleverson Leite (2015). “A Crítica da Razão Lógica a partir do Problema Modal em Husserl: Hipóteses e Perspectivas”. *Princípios*, v. 22, n. 39, pp. 141-161
- . Wittgenstein, Ludwig (1921). *Tratado Lógico-Filosófico/Investigações Lógicas*. Tradução de M. S. Lourenço (2001). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian

CONCLUSÃO

Como comecei por dizer no resumo, porventura, o principal problema a enfrentar em Filosofia Normativa é o problema da compatibilidade: como é possível que os estados de coisas obrigatórios sejam necessários e, simultaneamente, as obrigações sejam violáveis? Como podem as duas características essenciais das normas coexistir?

De acordo com a primeira dessas características, às normas é intrínseca a ausência de alternativa: o estado de coisas obrigatório não pode não ser um facto também (ou a proposição que o expressa não pode ser falsa). De acordo com a segunda delas, às normas é intrínseca a presença de alternativa: o estado de coisas obrigatório pode não ser um facto (ou a proposição que o expressa pode ser falsa). Pela necessidade, há rigidez nas normas; pela violabilidade, há flexibilidade nas normas.

Tentei mostrar/demonstrar que só a *semântica condicional* resolve o problema da compatibilidade. Aí, interpreta-se a expressão ‘necessidade normativa’ num sentido não-modal. Uma tal tese contrapõe-se, desde logo, à semântica dos mundos ideais, que constitui a ortodoxia nos nossos dias. Esta integra o projecto mais ambicioso de estender a teoria das funções de verdade a todos os domínios proposicionais, do qual já haviam resultado a semântica dos mundos possíveis (redução da Lógica Modal à Lógica Clássica de Predicados) e, antes, o moderno quadrado da oposição aristotélico (redução da Lógica de Predicados à Lógica Proposicional). Agora, opera-se a redução da Lógica Deôntica à Lógica Modal.

A semântica dos mundos ideais pode ser vista, num primeiro momento, como uma correcção à teoria da eficácia normativa, de acordo com a qual uma proposição normativa é uma proposição acerca do próprio estado de coisas devido (p é obrigatório = p). O que a semântica dos mundos possíveis faz é estender a verdade de ‘ p ’ a todos os mundos possíveis: agora, p é obrigatório =

p em todos os mundos possíveis, não apenas no mundo atual. Consequentemente, o conceito normativo de ‘obrigação’ é reduzido ao conceito modal de ‘necessidade’, acomodando-se uma das características essenciais das normas.

Mas há que acomodar, também, a característica da violabilidade: a Lógica Deôntica não pode reduzir-se sem restrições à Lógica Modal por violação do axioma ‘ $\Box p \rightarrow p$ ’ (e ‘ $p \rightarrow \Diamond p$ ’). Se ‘ p é obrigatório’ significa ‘ p é verdadeira em todos os mundos possíveis (incluindo mundo atual), então a verdade de ‘ p é obrigatório’ no mundo atual implica a verdade ‘ p ’ no mundo atual, não sendo deixado espaço para a falsidade de ‘ p ’ no mundo atual.

Daí que se restrinja o domínio dos mundos possíveis considerados àqueles que são os ideais. Assim, ‘ p é obrigatório’ significa ‘ p é verdadeira em todos os mundos ideais’. Como o mundo atual não é um mundo ideal, fica explicado o facto de p poder não ser verdadeira no mundo atual, mesmo sendo-o a proposição ‘ p é obrigatório’.

Parece ficar resolvido o problema. Só que, assim, perde-se a necessidade tal como ela é requerida pela natureza das normas: a mesma não dispensa a verdade de ‘ p ’ já no mundo actual (sendo ‘ p é obrigatório’ verdadeira no mundo actual). É para isto mesmo que “serve” a normatividade. Portanto, se, por exemplo, for verdade no mundo atual que as pessoas devem ajudar-se umas às outras, então tal *tem de ser* verdade já no mundo atual. A necessidade normativa liga o estado de coisas devido ao mundo actual, qualquer que ele seja.

Por outro lado, se o mundo atual for um mundo ideal, então a verdade de ‘ p é obrigatório’ no mundo atual garante a verdade de ‘ p ’ no mundo atual, o que faz com que, afinal, não haja mesmo violabilidade. Seguindo a semântica dos mundos ideais, as normas são invioláveis em todos os mundos ideais.

Portanto, a semântica dos mundos ideais não resolve o problema da compatibilidade, não passando o teste de uma boa semântica para os termos normativos.

Defendi que, lembrando Aristóteles que o termo ‘necessário’ é ambíguo, há que ter precaução e não incorrer na falácia da ambiguidade no contexto normativo. É precisamente isso que faz a semântica dos mundos ideais, em particular, e qualquer semântica modal para os termos normativos, em geral. Fundamentalmente, são dois os principais significados de ‘necessidade’: 1) o significado modal, que até poderá ser dado pela semântica dos mundos possíveis (embora me pareça que esta também não é adequada); 2) o de ‘indispensabilidade’. Ora, no contexto normativo, dizer que p é normativamente necessário é o mesmo que dizer que p é indispensável. A necessidade normativa não constitui um conceito modal mas, sim, um conceito condicional.

Como tal, as frases normativas são frases acerca de condições necessárias e não acerca de verdades necessárias: ‘ p é obrigatório’ apenas significa ‘ p é indispensável para algo mais’ – ser obrigatório é ser uma condição necessária. É claro que as condicionais normativas não são condicionais “normais”, pois o seu conseqüente não é uma variável (um qualquer estado de coisas) como o antecedente mas, sim, uma constante: a realização do bem (da totalidade daquilo que é bom).

É possível que p seja indispensável e falsa simultaneamente? Sim: a falsidade de ‘ p ’ não afeta a verdade de ‘ p é indispensável’. E, desta maneira, o paradoxo subjacente ao problema da compatibilidade revela-se ser meramente aparente: ‘ p ’ pode ser falsa mesmo se ‘ p é obrigatório’ for verdadeira. Esta compatibilização das duas características essenciais das normas permite que se possa localizar a normatividade no chamado ‘mundo natural’, isto é, o mundo tal como o conhecemos.

Um tal entendimento do que seja a normatividade tem como implicação direta não mais se poder tratar as qualidades normativas como operadores vero-funcionais. Um estado de coisas obrigatório tem a característica, se bem que relacional, de ser obrigatório, tal como alguém que tem um filho tem a característica, se bem que relacional, de ser pai. Como tal, o uso dos operadores modais, como '□', tem de ser abandonado e substituído pelo uso de predicados. E a Lógica Deôntica tem de ser reformulada, longe das bases modais em que tem assentado desde meados do século passado.