

UNIVERSIDADE DE LISBOA  
FACULDADE DE LETRAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA



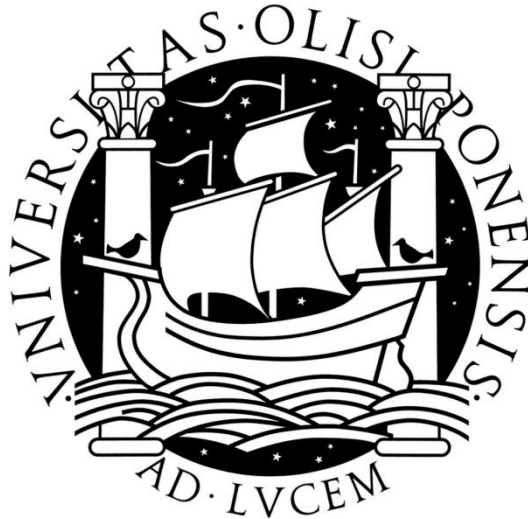
**O FUNDAMENTO  
AXIOLÓGICO  
DA NORMATIVIDADE**

**RICARDO MANUEL MARQUES TAVARES DA SILVA**

MESTRADO EM FILOSOFIA  
(ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA)

2011

UNIVERSIDADE DE LISBOA  
FACULDADE DE LETRAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA



**O FUNDAMENTO  
AXIOLÓGICO  
DA NORMATIVIDADE**

**RICARDO MANUEL MARQUES TAVARES DA SILVA**

MESTRADO EM FILOSOFIA  
(ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA)

DISSERTAÇÃO ORIENTADA PELO PROFESSOR DOUTOR  
NUNO GABRIEL DE CASTRO NABAIS

AOS MEUS PAIS

AOS PROFESSORES NUNO NABAIS, LEONEL RIBEIRO DOS  
SANTOS E ADRIANA SILVA GRAÇA

À MARIA PEDRO

Resumo: Esta dissertação tem como escopo principal encontrar uma resposta adequada para o problema filosófico do fundamento da normatividade. Na primeira parte, começa por dar-se conta do que se entende por fundamento e por normatividade, de maneira a contextualizar-se o mencionado problema, ao que se segue a exposição dos três subproblemas nos quais aquele problema geral se divide. Aqui, ainda se discute a pertinência das teses eventualmente susceptíveis de solucionar cada um desses subproblemas. Na segunda parte, são apresentadas as duas propostas que mais impacto tiveram ao longo da história da filosofia, a kantiana e a da chamada filosofia dos valores. Defende-se que a perspectiva kantiana não constitui realmente uma resposta ao problema em apreço, o do fundamento da normatividade, pois que se enquadra numa teoria da aplicação da norma, pelo que avança, aí, sim, com um fundamento para esta última (a saber, a liberdade). Não obstante seguir-se a linha orientadora iniciada por axiólogos como Max Scheler e Nicolai Hartmann, criticar-se-á as respectivas posições por não aprofundarem suficientemente e/ou correctamente a relação entre norma (dever-ser) e valor. Daí que, na terceira parte, seja exposta uma solução axiológica alternativa (ou complementar). A solução apresentada centra-se no significado próprio dessa característica que é o valer, distinguindo-o do significado próprio do outro tipo de característica concebível, o ser. A partir daqui, enquadra-se o problema da normatividade no problema geral da necessidade, assente numa teoria da relação que tem em consideração o significado conceptual dos elementos envolvidos. No decorrer deste trajecto, é chamada a atenção para importantes distinções nem sempre efectuadas pelos autores, como a distinção entre norma e conteúdo da norma, a distinção entre norma e aplicação da norma e a distinção entre valor que funda a exigência normativa e valor do facto em conformidade com a exigência normativa.

Palavras chave: norma, valor, fundamento, significado conceptual, necessidade axiológica

Abstract: The present thesis is intended to provide an appropriate answer to the philosophical issue: the foundation of normativity. The first part thereof is an account of the basic notions – foundation and normativity – to accurately context the theme. The three underlying areas of the main subject are dealt with, the importance of the tentative theories so far proposed to their solutions being also discussed. The second part details the two major proposals history of philosophy has produced for this subject: Kant's and the so-called philosophy of values. It's explained why Kant's point of view does not address the issue – the foundation of normativity. His is indeed a theory of norm application, thus providing a foundation therefor, namely, freedom. The thought of axiologists like Max Scheler and Nicolai Hartmann is discussed instead even though their theories do not fully elaborate and/or correctly explain how norm (ought-to-be) and value interrelate. The third part outlines an alternative (or complementary) axiologic solution based upon the meaning of *being-of-value* as opposed to just *being*. Finally, normativity as a concept is construed as part of the global problem of necessity based upon a relationship theory that entails the conceptual meaning of all the pertaining topics. This work also underlines relevant notions not mentioned by the authors, like the differences between norm and norm content, norm and norm application and value that founds the normative demand and value of the fact as per the normative demand.

Key words: norm, value, foundation, conceptual meaning, axiological necessity

## ÍNDICE

1 – Introdução.....	7
1.1 – O problema .....	7
1.1.1 – Noção de fundamento .....	7
1.1.2 – Noção de normatividade .....	14
1.1.3 – Noção de fundamento da normatividade .....	15
1.2 – Subproblemas .....	18
1.2.1 – Fonte ou origem das normas.....	18
1.2.2 – Natureza ou essência das normas .....	27
1.2.3 – Fundamento das normas em sentido estrito .....	29
1.3 – Justificação da colocação das teses em confronto.....	31
1.3.1 – Confronto real e confronto tradicional.....	31
1.3.2 – Kantismo e filosofia dos valores.....	32
1.3.3 – Posição adoptada.....	32
2 – Teses em confronto.....	34
2.1 – Kantismo.....	34
2.1.1 – Breve exposição .....	34
2.1.2 – Enquadramento numa teoria normativa .....	35
2.1.3 – O kantismo como teoria da aplicação da norma .....	40
2.2 – Filosofia dos valores .....	53
2.2.1 – Breve caracterização .....	53
2.2.2 – Filosofia dos valores de base fenomenológica: Scheler e Hartmann.....	57
2.2.3 – Filosofia dos valores de outras bases .....	62
2.3 – Outros entendimentos axiológicos.....	64
2.3.1 – Brentano e Meinong.....	64
2.3.2 – Husserl.....	66
2.3.3 – Estado actual da discussão .....	76
3 – Posição adoptada .....	81
3.1 – Semântica axiológica .....	81

3.1.1 – A dualidade “ser” e “valer” .....	81
3.1.2 – Bipartição semântica do conceito de “característica” .....	84
3.1.3 – Ente e valente .....	89
3.2 – Existência do valente.....	91
3.2.1 – Noção de relação.....	91
3.2.2 – Existência axiológica.....	100
3.2.3 – Constituição de normatividade.....	107
3.3 – Necessidade axiológica.....	116
3.3.1 – Noção contemporânea de modalidade.....	116
3.3.2 – Necessidade como relação.....	120
3.3.3 – Necessidade e normatividade.....	126
Bibliografia.....	129

# O FUNDAMENTO AXIOLÓGICO DA NORMATIVIDADE

## 1 – INTRODUÇÃO

### 1.1 – O PROBLEMA

#### 1.1.1 – NOÇÃO DE FUNDAMENTO

Visa-se, nesta dissertação, encontrar um fundamento filosoficamente satisfazível para isso que é a normatividade. Mais especificamente, visa-se defender que o fundamento de qualquer norma possui carácter axiológico: a normatividade só se torna inteligível do ponto de vista filosófico por referência a valores. Os valores surgem, então, como condição necessária da normatividade. E, embora não constituam uma condição suficiente da normatividade, constituem a condição decisiva no que toca a distinguir uma norma de outras relações do mesmo tipo. Isto é: sendo todas as outras condições da definição de norma as mesmas condições da definição de outras relações do mesmo tipo (relações “ontológicas”, adiantar-se-á), a condição que faz a diferença é dada pelo conceito de valor; mantendo-se tudo o resto, é este, afinal, a condição suficiente, para além de necessária, da definição de norma.

Este problema, o do fundamento da normatividade, não obstante constituir um problema fulcral em filosofia, nomeadamente, em filosofia normativa (é, mesmo, o problema central em meta-ética), não tem sido, ao longo da história do pensamento filosófico, claramente determinado como um problema filosófico autónomo, por um lado, nem tem sido suficientemente abordado pelos autores, por outro lado. Efectivamente, tende a confundir-se o problema ético de saber o que se deve fazer (quais as normas existentes, que justificação existe para as acções) com o problema meta-ético de saber qual a razão para se fazer o que se deve fazer (para existirem normas). Kant, que até pertence àquele grupo restrito de pensadores que abordou o problema do fundamento da normatividade (adiante, ver-se-á que não é bem assim), também não distinguiu devidamente o terreno da ética do terreno da meta-ética. Daí que, nesta introdução, se tenha a preocupação de situar o

problema, com especial atenção para a clarificação da noção de fundamento da normatividade e, conseqüentemente, da noção de fundamento. Será isto que se fará de seguida.

Procura-se, como se mencionou, um fundamento para a normatividade; dito de outra maneira, procura-se aquilo pelo qual as normas se tornam inteligíveis. Quando se fala em inteligibilidade, na linguagem comum, fala-se em perceber alguma coisa, em entender ou compreender o que se passa. Os mais rigorosos falarão em procurar a explicação ou justificação para os acontecimentos. No entanto, esta constitui já uma perspectiva subjectivista, pois que sempre se pode falar em inteligibilidade objectiva, na própria realidade (independentemente da inteligibilidade presente num sujeito cognitivo). Aqui, fala-se no sentido das próprias coisas, no seu “porquê”, na sua razão de ser. Se bem que o termo “inteligibilidade” pareça indicar um dar-se à inteligência de um sujeito (a susceptibilidade de ser captada por uma inteligência), nada impede que o conceito em questão possua um carácter objectivo.

O que é atribuído na relação de inteligibilidade é, então, uma fundamentação. Portanto, há algo que funda, algo (pro)fundado que serve de fundação a aquilo que é fundado. Por vezes, os pensadores não utilizaram, ao longo da história, o termo “causa” num sentido amplo para designar esse fundamento. Como refere, por exemplo, Anselmo de Cantuária, tudo o que é, é-o por alguma causa; ou, segundo Espinosa, nada há cuja causa não possa ser perguntada. Aliás, há quem considere este último filósofo como um dos principais teorizadores do princípio da inteligibilidade, até mais do que Leibniz relativamente ao “seu” princípio da razão suficiente. A ideia é a de que há coisas cuja existência carece de fundamentação, sob pena de não existirem (Espinosa vai mais longe e afirma que a própria inexistência carece de fundamentação). Se Deus existe, por exemplo, há que haver um fundamento para tal<sup>1</sup>. Claro que, neste último caso, não se pode falar em causa em sentido estrito, porque em questão não se encontra a passagem da inexistência à existência; trata-se, sim, de encontrar uma fundamentação (uma razão) para uma existência constante. Até a existência de conceitos (a sua concebibilidade) carece de um fundamento (conforme lembra, mais uma vez, Espinosa).

---

<sup>1</sup> Se bem que a eventual existência de Deus possa constituir o fundamento de muita coisa, ela própria carece de fundamentação, não constituindo o fundamento absoluto (contrariamente ao que muitos pensadores, nomeadamente, os escolásticos medievais, defenderam).

Assim, algo que careça de inteligibilidade torna-se inteligível se e só se uma outra coisa lhe atribuir um sentido ou fundamento <sup>2</sup>. A relação de inteligibilidade constitui, desta maneira, o nexó explicativo ou fundacional. Sem o mesmo, aquilo que carece de explicação fica por explicar, mantém-se sem fundamentação: este estado de coisas é o estado de absurdidade, o absurdo ou sem-sentido. E o absurdo existe quer quando nenhum candidato a fundamento se apresenta como quando um fundamento errado é apresentado.

Mas nem tudo se encontra na posição de carecer de fundamentação. Objectos, coisas monádicas ou unárias, não carecem de fundamentação. Assim, antes de mais, só relações carecem de fundamentação. Por exemplo: não se pergunta pela explicação de uma cadeira mas, sim, pela explicação da existência de uma cadeira ou pela explicação do facto de um determinado objecto ser uma cadeira. E esta constitui outra condição de carência de fundamentação: a de se estar perante um facto, ou seja, uma relação existente, efectiva, que é o caso <sup>3</sup>. Se se estiver perante uma relação meramente concebível, a mesma não carece de fundamentação. Quando muito, será essa concebibilidade (entendida como um existir num sentido muito impróprio) que carecerá de fundamentação, não aquilo que é concebível. Aliás, por esta razão, pode procurar-se o fundamento de conceitos, na medida da sua concebibilidade.

Disse-se que a inteligibilidade relaciona o fundamento, aquilo que torna inteligível, e o fundado ou fundamentado, aquilo que se torna inteligível. Temos, aqui, uma oposição relacional, que, certamente, conhece um estado intermédio. Ou seja: há que conceber uma figura que careça de fundamentação relativamente ao fundamento absoluto e que constitua o fundamento relativamente ao fundado absoluto. Mas, não obstante a concebibilidade desse fundamento relativo, pode continuar a conceber-se um fundamento absoluto. Esta posição corresponde a aquilo que se designa de fundacionalismo: defende-se a concebibilidade de um fundamento absoluto, isto é, o que não careça, ele próprio, de um fundamento. A esta posição opõe-se uma perspectiva relativista, a que defende a concebibilidade de meros fundamentos relativos (que, portanto, eles próprios, careçam de fundamento). Aqui, há que distinguir duas hipóteses: o regresso ao fundamento do fundamento ocorre *ad infinitum*, jamais se alcançando o fundamento final; há circularidade, na qual tudo é fundamento de

---

<sup>2</sup> Uma coisa que carece de fundamento não pode constituir o fundamento de si mesma, pois que, a ser assim, já não careceria de fundamento.

<sup>3</sup> Hempel considera constituir um princípio fundamental de qualquer explicação o de esta fornecer as bases para se acreditar que aquilo que está a ser explicado ocorreu, de facto.

tudo e é por tudo fundamentado. A posição que defende esta última hipótese é conhecida por coerentismo (embora num contexto puramente epistémico-subjectivo). Mas, conforme o exposto, o conceito de fundamento relativo só tem sentido se se conceber quer o fundamento absoluto como o fundado absoluto. Enquanto figura híbrida, pressupõe e remete para os opostos puros; sem estes, esse meio-termo é inconcebível e ininteligível. Portanto, a perspectiva, aqui, adoptada é a fundacionalista.

Em última instância, só os conceitos conferem inteligibilidade à realidade. O fundacionalismo, aqui, defendido consubstancia-se num conceptualismo <sup>4</sup>. Pode encontrar-se o sentido dos estados de coisas constatados nas leis que os regem; pode considerar-se que aqueles constituem exemplares destas, que o que constatamos pode ser reconduzível a tipos de relação <sup>5</sup>. Porém, depois disso, há que reconduzir as relações ao conceito de relação e esta a uma ligação entre conceitos. Só estes podem explicar ou justificar, em termos absolutos, a realidade. Até quanto às relações normativas, o mesmo se dirá: se bem que o seu fundamento repouse em valores (como se defende nesta dissertação), estes, por sua vez, só se tornam inteligíveis por remissão para o conceito de valor.

É de notar que se está a falar em conceito, antes de mais, num sentido objectivo, um pouco à semelhança da ideia platónica <sup>6</sup>. Pode, simplesmente, usar-se a expressão “universal”, em alternativa, se esta apelar mais directamente ao carácter objectivo que se pretende expressar (não obstante, há que não esquecer a célebre e ainda actual querela dos universais). Já não se pode concordar com a habitual distinção entre propriedades, de carácter objectivo, e conceito, de carácter subjectivo. Propriedade não é o mesmo que conceito, independentemente da distinção entre plano objectivo e plano subjectivo. A noção de conceito opera a ligação entre as noções de objecto (portador de propriedades) e de propriedade (ou característica, para usar um termo mais neutro): trata-se daquilo que une objectos em torno da posse de uma característica (de uma qualidade). Não é o mesmo que conjunto de objectos, claro: aqui, estar-se-á a pensar em termos quantitativos, estando, já, a juntar-se numericamente indivíduos. Já as características fornecem o significado aos

---

<sup>4</sup> Que não se confunde com o nominalismo de conceitos (universais).

<sup>5</sup> A conhecida teoria nomológico-subsumtiva, avançada por Hempel e Oppenheim, defende que explicar é, precisamente, subsumir estados de coisas a leis. Evidentemente, está a pensar-se na explicação científica, somente.

<sup>6</sup> Aliás, o mundo inteligível tinha, no sistema platónico, precisamente, a função de explicar ou fundamentar (como o próprio nome indica, tornar inteligível) o mundo sensível.

conceitos, não se identificando com estes. No fundo, o conceito constitui uma concretização da característica e uma abstracção do objecto, é um meio-termo entre ambos (é característica relativamente ao indivíduo e indivíduo relativamente à característica)<sup>7</sup>. Portanto, pode falar-se quer em conceito em sentido objectivo e em sentido subjectivo como em característica (propriedade) em sentido objectivo e em sentido subjectivo. Como se disse, aqui, falar-se-á em conceito num sentido objectivo; em termos subjectivos, o correspondente do conceito é a ideia (cartesiana<sup>8</sup>).

Pode defender-se que, em última instância, numa perspectiva fundacionalista, a inteligibilidade tem de ser encontrada nos conceitos, constituindo, estes, portanto, o fundamento primeiro de toda a realidade (mais especificamente, a realidade que carece absolutamente de fundamentação é constituída por relações, sendo que estas, por um lado, têm, sempre, por elementos conceitos e, por outro lado, reconduzir-se-ão ao conceito de relação), sem que, ainda assim, se tenha alcançado o tal fundamento absoluto. É que sempre fica por explicar a pluralidade de conceitos concebíveis: por que são concebíveis os conceitos que são concebíveis (com esse significado) e por que não há, somente, um conceito<sup>9</sup>?

A inteligibilidade última remete para o conceito de conceito; só este pode constituir o fundamento absoluto, o que não carece de fundamentação. O significado, aqui, presente é único: com este significado, só se encontra este conceito. E, claro, não carece de justificação, nem mesmo de auto-justificação (enquanto conceito, encontrar-se-ia fundamentado pelo conceito de conceito), pelo que não se levantam paradoxos como o

---

<sup>7</sup> Por isso, a teoria do feixe, como é conhecida, é adequada para expressar a relação entre conceito (universal) e respectivo exemplar (particular), não para expressar a relação entre objecto com propriedades e respectivas propriedades possuídas. Cada exemplar constitui um feixe projectado do conceito; cada exemplar individual do conceito de propriedade (característica) constitui um feixe projectado do conceito de propriedade (característica). Mas cada objecto individual não constitui um feixe das suas propriedades: aqui, a relação é mais de posse, não tanto de identidade.

<sup>8</sup> Se bem que Descartes tenha utilizado o termo “ideia” num sentido amplo, de maneira a englobar, também, as sensações e percepções.

<sup>9</sup> Os primeiros filósofos gregos começaram, logo desde o início, por procurar esta unidade ou unicidade conceptual. Não obstante a densificação desse fundamento radical carecer do devido grau de abstracção (a escola de Mileto referiu-se a elementos físicos – Tales defendeu que seria a água o fundamento absoluto, Anaxímenes o ar –; já Anaximandro referiu-se ao indeterminado), o princípio (filosófico, o de máxima inteligibilidade) já estava lá.

conhecido paradoxo de Russell e pelo que, conseqüentemente, não se tenha de recorrer à sua teoria dos tipos para os resolver – aliás, aqui, seria a aplicação de uma tal teoria que traria problemas.

Assim, todos os conceitos, que não o conceito de conceito, constituem exemplares do conceito de conceito. São concebíveis nessa condição, sendo que infinitos exemplares de um conceito (isto é, com o mesmo significado geral) são concebíveis ou imagináveis. A pluralidade de conceitos é explicada à luz da infinitude numérica de exemplares imagináveis<sup>10</sup>. O próprio conceito de exemplar de um conceito constitui um exemplar do conceito de conceito. Todos os conceitos, que não o conceito de conceito, são conceitos relativamente aos seus exemplares mas são exemplares relativamente ao conceito de conceito; constituem, portanto, um meio-termo entre ambos, uma figura intermédia.

É de notar que, enquanto exemplares do conceito de conceito, os conceitos distinguem-se entre si numérica ou quantitativamente. Mas esta alteridade numérica baseia-se, já, numa diferença de significado, como quem diz, numa diferença conceptual: cada conceito possui o seu significado próprio, para além do significado geral de ser um conceito. Por isso, enquanto conceitos, a alteridade existente entre eles é qualitativa; e isto permite afirmar que os exemplares do mesmo conceito são qualitativamente idênticos entre si, não obstante numericamente diferentes (também os exemplares do conceito de conceito são qualitativamente idênticos entre si, atendendo ao significado geral de ser um conceito).

Por “filosoficamente satisfazível” entende-se, aqui, aquilo que corresponde às exigências filosóficas. Basicamente, pede-se pela existência efectiva de uma conexão lógico-conceptual entre fundamento e fundado.

Antes de mais, há que avançar com uma ideia de filosofia, mesmo que em esboço, de maneira a relacioná-la com o conceito de inteligibilidade e de maneira a entender-se como tem de se dar a conexão mencionada, para além de, com isso, se situar o âmbito desta dissertação. O conceito de inteligibilidade é central em epistemologia, se com este termo pretendermos designar a área filosófica que tem por objecto a essência (e as condições de existência) da ciência e da filosofia. Isto, porque quer a ciência como a filosofia procuram a

---

<sup>10</sup> Concilia-se, desta maneira, um monismo com um pluralismo metafísico-conceptual. Não se segue, portanto, quer entendimentos totalitários (como os de Espinosa e Hegel) nem entendimentos fragmentários (como o de Platão em alguns dos seus diálogos).

explicação da realidade, o tal sentido das coisas. Claro que, para além disso, o que faz uma explicação avançada por um sujeito cognitivo ser científica ou filosófica, distinguindo-a de outras explicações avançadas, é a sua (assim designada, usualmente) justificação epistémica. Portanto, a inteligibilidade é algo de muito caro quer a cientistas como a filósofos.

É de notar que, na distinção entre fundamento absoluto e fundamento relativo, assenta a distinção entre filosofia e ciência: ambas constituem actividades pelas quais se procura o fundamento da realidade que dele careça, pressupondo que essenexo de inteligibilidade existe, efectivamente – enquanto que a filosofia visa alcançar o fundamento absoluto, radical, último (ou primeiro, conforme a perspectiva), à ciência basta encontrar o fundamento relativo, mais próximo do fundado. Na filosofia, temos explicação (sem mais); na ciência, temos uma explicação que, noutra perspectiva, constitui uma mera constatação (que carece de explicação). Portanto, filosofia e ciência não se distinguem quanto à área da realidade a explicar nem quanto ao tipo de justificação epistémica da explicação avançada mas, sim, quanto ao grau de explicação que procuram <sup>11</sup>. Como afirma Jorge Coutinho, a experiência científica (em sentido estrito) situa-se entre (medeia) a experiência puramente empírica, própria dos sentidos, e a experiência metafísica, que acede a essas coisas puramente inteligíveis como o ser, a unidade, a beleza, a substância, etc..

Portanto, a solução para o problema do fundamento da normatividade, de maneira a ser filosoficamente satisfazível, tem de constituir um fundamento absoluto, isto é, que não careça, ele próprio, de fundamento, e tem de esse fundamento avançado constituir, mesmo, o fundamento da normatividade, como quem diz, tem de ligar-se logicamente ao conceito de norma. A questão da conexão lógico-conceptual será melhor abordada adiante, até porque constitui o ponto fulcral desta dissertação. Já a questão do fundamento absoluto carece de esclarecimento. Encontrar no “valer” o fundamento para as normas é encontrar a

---

<sup>11</sup> Obviamente, esta não é uma questão pacífica: ao longo da história do pensamento filosófico e, ainda, actualmente tem sido bastante discutido o critério pelo qual se distinguem ciência e filosofia. Uma maneira aparentemente aceitável de distinguir filosofia e ciência atendendo ao objecto de estudo é a que remete a explicação em termos de conexões conceptuais para a filosofia (pelo que se compreende o seu carácter *a priori*) e a explicação em termos de conexões causais para a ciência (pelo que compreende o seu carácter *a posteriori*). Porém, mesmo seguindo esta perspectiva, na abordagem científica fica por explorar o próprio conceito de causalidade, o que caberá à filosofia. E, assim, voltamos ao esquema proposto, mesmo em termos de explicação causal: a explicação científica constitui um primeiro nível explicativo (ainda descritivo) e a explicação filosófica constitui o derradeiro nível explicativo.

justificação absoluta, não para a normatividade, mas para certos estados de coisas (nomeadamente, condutas ou comportamentos<sup>12</sup>). É nesta perspectiva que a investigação aqui avançada é filosófica: não se trata de encontrar uma justificação directa para certos estados de coisas (nomeadamente, condutas e comportamentos), o que cabe à ética enquanto ciência (recorrendo, para isso, à noção de norma, padrão de correcção daqueles), mas de ir mais além e encontrar a derradeira justificação, o que cabe a aquilo que se designa de meta-ética<sup>13</sup>. Porém, se considerarmos que, nos sistema global da realidade (extravasando os domínios normativo-axiológicos), o “valer” ainda não constitui o fundamento absoluto (mas, sim, como se disse, o conceito de conceito), a solução apresentada não satisfaz filosoficamente enquanto não encontrar fundamento para o próprio “valer”; como quem diz, a meta-ética carece da metafísica, em última instância. Daí que, nesta dissertação, também se avance por entre os domínios da metafísica, nomeadamente, no que toca a explicar a concebibilidade disso que é o valer (na sua oposição com o conceito de ser).

#### 1.1.2 – NOÇÃO DE NORMATIVIDADE

Por “normatividade” entende-se, aqui, o domínio próprio da realidade relativo às normas (ou regras; ou dever-ser; ou exigência). Não se alongará muito nesta questão: a noção abrange tudo o que tenha que ver com normas, podendo, mesmo, considerar-se como o conjunto de todas as normas. Nesta dissertação, usar-se-á os termos “norma” e “normatividade” indiscriminadamente, como se de sinónimos se tratassem. Claro que sempre se pode considerar a normatividade como a característica das coisas que faz delas, precisamente, normas; seria, nesta perspectiva, o “ser norma”. Mas não é neste sentido que,

---

<sup>12</sup> Entendido quer no sentido de acção como de volição (pressupondo que estamos perante conceitos diferentes, nem que parcialmente).

<sup>13</sup> É este o entendimento aqui adoptado do que seja a meta-ética. Outros entendimentos há, como o de que a meta-ética visa aferir a natureza dos juízos morais/normativos ou que visa aferir a relação entre juízos morais/normativos e realidade objectiva ou entre juízos morais/normativos e acção. É nesta perspectiva que Moore é tido como o “pai” da meta-ética (pelo menos, da meta-ética contemporânea e feita segundo a “abordagem analítica”). Considera-se, aqui, porém, que estas questões pertencem ao foro de uma teoria do conhecimento moral/normativo e de uma teoria da acção (ou seja, são do domínio da filosofia da mente).

ao longo desta dissertação, se falará em “normatividade”. Assim, considerando que a realidade (o conceito de conceito, no fundo) tem partes (os vários conceitos, exemplares do conceito de conceito, no fundo), as diversas *res*, a normatividade constitui uma dessas partes, enquadrando-se no interior da (do conceito de) necessidade. Claro que, com estas afirmações, já se está a tomar partido sobre alguns dos subproblemas nos quais se divide o problema do fundamento da normatividade em sentido amplo, como se verá.

### 1.1.3 – NOÇÃO DE FUNDAMENTO DA NORMATIVIDADE

Uma vez na posse das noções de “fundamento” e de “normatividade”, facilmente se conclui o que se entende por “fundamento da normatividade”. Trata-se daquilo que torna as normas inteligíveis, que lhes confere sentido através de um nexó explicativo ou justificativo. Assim, porque a normatividade carece de fundamentação, a mesma remete, através desse nexó explicativo ou justificativo, para aquilo que a fundamenta; só assim se pode dizer que há uma razão de ser para a normatividade, que a mesma não é desprovida de sentido (que não é absurda a sua concebibilidade e existência).

Basicamente, perguntar pelo fundamento da normatividade é perguntar pela razão de ter de se fazer o que as normas exigem que se faça. Se a (concebível) norma “Não se deve matar”, por exemplo, proíbe que se mate, a indagação filosófica consiste em perguntar pela razão de uma tal proibição; efectivamente, a clara compreensão de uma tal norma só se dá quando se souber a razão pela qual uma tal norma existe (é concebível). A resposta, bem se percebe, deve consistir em algo do género “não se deve matar porque”; ou seja, tem de se apelar a algo suficientemente forte que justifique uma tal proibição. Este fundamento objectivo da normatividade pode tornar-se no fundamento subjectivo de uma acção: assim, um agente pode cumprir uma qualquer exigência normativa *porque* se encontra motivado pelo fundamento da mesma; a razão de ser da norma torna-se, então, na razão de ser da obediência à mesma.

Normas ininteligíveis não existem; a normatividade sem fundamento é inconcebível, da mesma maneira que tudo o que carece de fundamento (ou seja, tudo excepto o conceito de conceito) é inconcebível. Assim, a condicional (de remissão) “se há normatividade, então há inteligibilidade” é verdadeira, pelo que, por contraposição, a condicional “se não há inteligibilidade, então não há normatividade” também é verdadeira. Esta observação serve

mais como advertência para o caso de se invocar a existência de normas, identificadas com actos de vontade, sem sentido: neste caso, não se está a falar de verdadeiras normas mas de algo que possui a aparência de norma (está a pensar-se, especificamente, nos actos de vontade dotados de intenção reguladora – os mandamentos ou comandos) e que, quando muito, constituirá um facto normativo (e não uma norma pura). Quando se fala em normas, está a pensar-se em normas naturais, não em normas artificiais. Ainda assim, pode o conteúdo dos mandamentos ser ininteligível – dada a arbitrariedade inerente aos actos de vontade – que o seu eventual carácter normativo (parcial) não o é.

Na perspectiva apresentada nesta dissertação, a procura pelo fundamento da normatividade consubstancia-se, seguindo o entendimento contemporâneo, na procura de um nexos entre o conceito de necessidade e outro conceito cujo significado esteja apto a fundar essa mesma necessidade. Especificamente, trata-se de relacionar o conceito de necessidade no qual se reconduz a normatividade (aqui designada de necessidade axiológica, por outros designada de necessidade deontica ou normativa) com outro conceito, já não tão seguido pelos pensadores actuais, a saber, o conceito de valor. Efectivamente, considera-se que esta abordagem, a de relacionar conceitos modais com conceitos axiológicos, constitui uma lacuna ao nível da meta-ética tradicional; quando muito, avança-se com a constatação de uma tal ligação sem se explicar a mesma. Assim, para explicar a normatividade, os autores utilizam conceitos modais mas não se socorrem de conceitos axiológicos ou socorrem-se de conceitos axiológicos mas não utilizam conceitos modais. Hartmann, um dos autores cuja posição é abordada nesta dissertação, intuiu essa ligação; porém, é discutível que a tenha apresentado correctamente.

A principal motivação subjacente à procura de um nexos conceptual entre “norma” e “valor” consiste em escapar a aquilo que, nesta dissertação, se designará de *falácia ontologista*, nomeadamente, no que toca a ligar a normatividade a qualquer realidade que não possa justificar esse carácter normativo. Considera-se que, na definição de norma, tem de haver remissão para o conceito de valor, sob pena de não se “sair” do domínio ontológico (“natural”, dirão alguns) e de, assim, ficar por explicar o próprio carácter normativo da norma. Só essa remissão para um domínio de tipo diverso, o axiológico, pode garantir que a normatividade não se reconduza, afinal, a um estado de coisas não-normativo, o que acabaria por anular a mesma. É este “*plus*” face à realidade ontológica a chave para a

explicação da normatividade<sup>14</sup>. E, por isso, há que aferir em que termos se dá essa ligação entre “norma” e “valor”.

Este problema filosófico particular, o do fundamento da normatividade, pode ser dividido em três subproblemas, que são três maneiras diferentes de colocar o mesmo problema geral: 1) o da fonte ou origem das normas, 2) o da essência ou natureza das normas e 3) o do fundamento da normatividade em sentido estrito. Nesta dissertação, abordar-se-á o problema geral em apreço na sua unidade e integralidade, sem se discriminar cada um dos referidos subproblemas. Facilmente se verificará que há uma conexão íntima entre todos eles, de maneira a que adoptar uma posição quanto a um desses subproblemas implica estar, de algum modo, comprometido com uma posição relativa aos restantes subproblemas. Porém, apesar disso, far-se-á, de seguida, nesta introdução, uma breve caracterização de cada um dos subproblemas nos quais se divide o problema geral do fundamento da normatividade e das posições teóricas que, dentro de cada um deles, são passíveis de ser defendidas. A utilidade de uma tal exposição e apreciação deve-se ao facto de, tal como o problema filosófico do fundamento da normatividade não ter sido, ao longo da história do pensamento filosófico, claramente determinado ou enunciado, o mesmo acontecer com os mencionados subproblemas, por um lado, e de, mesmo nos casos nos quais os mesmos são abordados, não se distinguir peremptoriamente cada um deles dos restantes, por outro lado. Espera-se, assim, esgotar a delimitação do tema a abordar, quer no seu enquadramento geral como nos afloramentos particulares do mesmo, fornecendo o contexto apropriado para a sua compreensão e para o seu tratamento.

---

<sup>14</sup> Pense-se na proposição “O agente *a* fez o que é correcto”. Pode descrever-se o que *a* fez e tudo o que envolve o seu comportamento que fica por aferir a correcção desse estado de coisas. Assim, de maneira a alcançar esse “*plus*”, remeter-se-á para uma norma: *a* fez aquilo que era devido, ou seja, o seu comportamento corresponde ao conteúdo de uma exigência normativa. Como tal, ficaríamos com uma proposição normativo do género “Deve fazer-se *x*”. Porém, se uma norma for definida em função de um estado de coisas semelhante ao estado de coisas no qual se consubstancia o comportamento de *a*, então o problema mantém-se, ficando por justificar o novo “*plus*” avançado, o normativo. É aqui que se tem de invocar o conceito de valor: uma norma consiste nalguma disposição ou configuração de um valor, de tal maneira que *x* consiste no respeito por algo valioso. E, aqui, está encontrado o tal “*plus*”: por definição, o valer das coisas distingue-se do ser das coisas, com este não se identificando nem deste resultando.

## 1.2 – SUBPROBLEMAS

### 1.2.1 – FONTE OU ORIGEM DAS NORMAS

Uma das perspectivas nas quais se deixa reconduzir o problema do fundamento da normatividade (em sentido amplo) é, então, o da sua fonte ou origem. Aqui, a questão do “porquê” converte-se na questão do “donde”; ou seja, visa aferir-se a partir de que realidade aparece a normatividade. As perguntas a colocar, nesta perspectiva, são as seguintes: de onde emanam as normas? O que faz com que haja normas na realidade? Resultam as normas de algum processo? Com maior exactidão, quando se investiga a fonte ou origem das normas, é pretendido saber que condições precisam estar reunidas para que haja normas. Claro que essas condições têm de ser, como, habitualmente, se diz, separadamente necessárias e conjuntamente suficientes<sup>15</sup>.

Falou-se em condições para que “haja” normas. Foi utilizada a expressão “haver”, propositadamente, com um duplo sentido: no sentido de ser concebível; no sentido de existir (espácio-temporalmente). Parte-se do princípio, aqui, que, antes de alguma coisa existir no espaço e no tempo, tem a mesma de ser concebível (objectivamente). Mais especificamente, tem de haver normas em termos de concebibilidade para que, depois, possa haver normas em termos de existência espácio-temporal (usando terminologia kantiana, a concebibilidade de normas é condição de possibilidade da existência espácio-temporal das mesmas). Basicamente, estamos perante a distinção, que não é usualmente efectuada, entre (conceito de) norma e existência (dos exemplares) da norma. Assim, as condições de que se falou são quer condições de concebibilidade como condições de existência espácio-temporal das normas. O problema primário da fonte das normas é, portanto, antes de mais, um problema quanto às condições de concebibilidade das normas (quanto à fonte da essência, digamos); só secundariamente releva aferir as condições de existência espácio-temporal das

---

<sup>15</sup> Uma condição necessária é uma condição cuja verificação é precisa, isto é, uma condição que tem de se verificar para que aquilo de que dela depende se verifique. Mais exactamente, trata-se de uma condição negativa, ou seja, aquela cuja não-verificação determina a não-verificação daquilo de que dela depende. Uma condição suficiente é uma condição cuja verificação basta para que se verifique aquilo de que dela depende. Mais exactamente, trata-se de uma condição positiva, ou seja, aquela cuja verificação determina, só por si, a verificação daquilo de que dela depende.

normas (a fonte da existência). Portanto, interessa, sobretudo, saber o que faz com que sejam concebíveis normas (se é o que são), de onde emana a essência das normas.

Por outro lado, releva aferir a fonte de produção das normas, não a sua fonte de revelação. Ou seja: o que se pretende aferir, aqui, é a maneira pela qual são as normas concebíveis e não a maneira pela qual são as normas conhecidas (por um sujeito ou agente cognitivo). Existem, com certeza, teses que defendem a concebibilidade (e existência) meramente subjectiva ou mental das normas: neste caso, a fonte de produção é, igualmente, a fonte de revelação. Porém, não deixa, por isso, a referida distinção de fazer sentido. Mais uma vez, então, só secundariamente se incidirá sobre o problema da fonte cognitiva das normas.

Porque a perspectiva que, nesta dissertação, se pretende introduzir na solução do problema do fundamento da normatividade (em sentido amplo) constitui uma perspectiva axiológica, por reacção à perspectiva ontológica dominante na história do pensamento filosófico, é mais do que esperar que se considere que a grande disputa, no que toca a aferir qual a fonte ou origem das normas, se dê entre, precisamente, uma perspectiva ontológica, que vê no ser das coisas (e respectivas leis) as condições pelas quais surge a normatividade, e uma perspectiva axiológica, que vê no valer das coisas as condições pelas quais surge a normatividade. A perspectiva axiológica defendida nesta tese irá, ao longo da mesma, sendo desenvolvida; por isso, somente se apresentará, de um modo sucinto, a perspectiva ontológica, acompanhada de algumas apreciações críticas da mesma.

Efectuando uma combinação entre elementos conceptuais e elementos históricos, pode dividir-se em três grupos as teses susceptíveis de explicar a origem ou a fonte da normatividade pela via ontológica. Pegando numa distinção operada por Wolff (já de si problemática), pela qual a ontologia geral é dividida em cosmologia, teologia e psicologia, considerar-se-á que as teses ontológicas quanto à origem ou fonte da normatividade se dividem em teses cosmológicas, teses teológicas e teses psicológicas (não obstante, assim, correr-se o risco de se agrupar teses bastante heterogéneas). Usando terminologia corrente em teoria ético-normativa, falar-se-á em teses naturalistas, teses voluntaristas e teses racionalistas-subjectivistas. Ainda aproveitando a referida divisão, mais por uma questão de comodidade de arrumação e de exposição do que de correspondência com a realidade, associar-se-á cada um dos três grupos de teses a um período da história do pensamento filosófico. Assim, ao período clássico (o do pensamento filosófico antigo grego) corresponde uma perspectiva cosmológica (naturalista) da fonte da normatividade, ao

período medieval (o do pensamento filosófico pré-escolástico e escolástico) corresponde uma perspectiva teológica (voluntarista) da fonte da normatividade e ao período moderno (o do pensamento pós-renascentista) corresponde uma perspectiva psicológica (racionalista-subjectivista) da fonte da normatividade.

Segundo as teses cosmológicas (ou naturalistas), a fonte das normas é encontrada na ordem do universo ou nas leis da natureza<sup>16</sup>. A necessidade que faz com que as coisas existam como existem é a mesma necessidade do domínio do dever-ser; assim, em rigor, nem se pode distinguir os dois planos (ser e dever-ser, como se diz), pois que haverá, somente, ordem ou legalidade. A título exemplificativo, veja-se a doutrina do logos de Heraclito, na qual se funda a sua ética e a sua teoria do direito. Segundo a ética heraclítica, a alma humana deve estar em consonância com esse princípio constitutivo e regulador do universo que é o logos (que faz daquele um *kosmos*, um universo com ordem). Assim, para esse pensador, por exemplo, os homens não se devem embriagar, pois que a alma deve manter-se seca, ou seja, fiel à sua natureza, visto que ela nada mais é que fogo e este, por sua vez, nada mais é que o logos materializado nas coisas. A virtude humana passa pela *secura*, que pode ser interpretada como o viver de acordo com o logos. Como se verifica, o logos heraclítico constitui não só a lei do cosmos (físico e anímico) como constitui, igualmente, a lei moral: a conduta moralmente sã é aquela que expressa a harmonização de comportamentos extremos (estar entre o excesso e o defeito), tal como o logos integra harmoniosamente os contrários. Já a teoria do direito heraclítica vai num sentido um pouco diverso, se bem que assente no mesmo princípio. Para Heraclito, direito é o direito positivo, isto é, o instituído pela cidade. O conteúdo do dever jurídico é determinado pela lei humana: ou seja, deve fazer-se o que a lei humana exigir que se faça. Mas o fundamento desse dever de obediência é encontrado no logos: é este que, de algum modo, fornece validade (normatividade) ao direito positivo. É que uma das principais características formais do logos é a sua universalidade (o logos é comum a todas as coisas e a todos os

---

<sup>16</sup> O termo “natureza” tem sido utilizado em diversos sentidos ao longo da história do pensamento filosófico. Aqui, está a pensar-se em “natureza” no sentido de “conjunto das coisas existentes (nomeadamente, das coisas físicas)”, de “mundo (nomeadamente, físico)” ou, mais especificamente, de “mundo causalmente eficaz”. Outros há, como aquele no qual “natural” se opõe a “artificial” (natural é o espontâneo, o não produzido ou não forçado) ou a “sobrenatural” (natural é o normal, no sentido de aquilo que se encontra enquadrado por leis e que é inteligível).

homens); e, porque as leis humanas comungam desta característica formal (pois que são comuns a toda a cidade que as institui e a todos os homens que nela vivem) e visto o logos dever ser seguido, assim também o deve ser o direito positivo. O jus-naturalismo (no caso, jus-cosmologismo) a que, afinal, chega Heraclito é formalista porque a lei natural apenas transmite poder à lei humana (pois “tem tanto poder” que “é bastante e ainda sobra”), não determinando, directamente, o que é juridicamente lícito e ilícito, e porque essa transmissão se apoia na coincidência formal da generalidade da lei humana com a generalidade do logos.

Para se ser mais exacto, este grupo de teses acaba por derivar a necessidade axiológica da necessidade ontológica (conceitos que, na última parte desta tese, serão clarificados), incorrendo naquilo ao qual se dará o nome, nesta dissertação, de falácia ontologista<sup>17</sup>. A

---

<sup>17</sup> Que se distingue da (eventual) falácia naturalista a que Moore se refere. Para este autor, todos os conceitos morais (normativos), como o de bem, não são analisáveis, contrariamente aos conceitos “naturais”. Assim, não é possível extrair conteúdo semântico dos mesmos, ou seja, não é possível inferir qualquer outro conceito a partir deles, pelo que perguntar pela sua definição implica ficar com uma pergunta por responder, com uma “questão em aberto”. A falácia consiste em encontrar uma definição de bem, como se de um predicado (linguístico) ou de uma propriedade (real) “natural” se tratasse. Não é esta a falácia aqui denominada de “falácia ontologista”: segundo esta, do ser das coisas (das suas propriedades ontológicas, do seu significado ontológico) ou da necessidade ontológica (a associada a esse significado) infere-se o valer dessas mesmas coisas (as suas propriedades axiológicas, o seu significado axiológico) ou a necessidade axiológica (a associada a esse significado). Esta encontra-se mais próximo da falácia que constitui a violação da chamada “lei de Hume”, se bem que desta também se distinga, como, adiante, melhor se verá. Note-se que a via seguida nesta dissertação é diversa da orientação de Moore: qualquer *res* moral ou normativa é analisável, remetendo para outros conceitos. Assim, defende-se, principalmente, que o conceito de norma é analisável, dele se extraindo conceitos como os de valor e existência. O bem, este, é definido como “correção” ou “correspondência com a exigência normativa”. Por sua vez, do conceito de valor extrai-se, nomeadamente, o conceito de característica, como se verá. Aliás, é no sentido de “valor” que Moore está a falar em “bem” (assim como fala em “natural” no sentido de “ontológico”). E, a esta luz, compreende-se a sua preocupação: a de não identificar o “valer” com o “ser”, como se de propriedades do mesmo tipo de tratassem; a falácia que Moore refere constitui uma confusão conceptual, acima de tudo. E, aqui, pode reconhecer-se um primeiro nível de uma falácia ontologista: a que identifica o valer com o ser; num segundo nível, teremos, então, sim, a falácia ontologista propriamente dita, a que deduz, a partir da posse de propriedades ontológicas, a posse de propriedades axiológicas. Pelo que se disse, verifica-se que os receios de Moore são justificados mas que a maneira como este autor tutela a distinção conceptual entre “ser” e “valer”

distinção entre os dois “tipos” de necessidade (assente na distinção entre “ser” e “valer”) é conceptualmente inevitável, pelo que qualquer derivação de uma a partir de outra (ou qualquer identificação entre ambas) se apresenta como conceptual-logicamente impossível. O “salto mortal” dá-se logo, aliás, ao nível dos predicados que sustentam os referidos “tipos” de necessidade: o ser das coisas (a sua essência) não constitui qualquer condição (negativa/necessária/precisa) de concebibilidade do valer das coisas (da sua valência), tal como o valer das coisas não constitui condição de concebibilidade do ser das coisas (pelo que, ao nível epistémico, se deve evitar uma falácia axiologista <sup>18</sup>) <sup>19</sup>. Isto é: o valer das coisas é concebível independentemente do ser das coisas, tal como o ser das coisas é concebível independentemente do valer das coisas <sup>20</sup>. Esta independência conceptual (no que toca ao significado particular de cada um desses tipos de característica) reflecte-se ao nível da necessidade que fundamentam: as leis ontológicas não constituem as condições de concebibilidade das leis axiológicas (das normas), tal como estas não constituem as condições de concebibilidade daquelas.

De acordo com as teses teológicas (voluntaristas, numa perspectiva mais geral), a normatividade emana da vontade de Deus (de qualquer deus, se nos desligarmos da

---

não é a adequada, pois que é precisamente por o valor constituir uma propriedade/característica de um tipo diferente que é definível: se não possuísse esse significado ontológico distinto do conceito de “ser”, não haveria distinção entre ambos. Uma coisa é dizer que ser e valer não se confundem; outra coisa é dizer que o valer tem o seu ser (a sua essência, o que faz do valer o valer). A defesa da distinção entre “ser” e “valer” não só não carece da defesa da tese segundo a qual os conceitos morais/normativos são sintéticos/abertos (basicamente, só são preenchidos com exemplares) e não analíticos/fechados (definíveis) como é incompatível com a mesma.

<sup>18</sup> E uma falácia normativista (considerar que as propriedades “naturais” se identificam com as propriedades “morais”).

<sup>19</sup> O conceito de “valer” não se encontra contido no conceito de “ser”, tal como o conceito de “ser” não se encontra contido no conceito de “valer”. Por isso, não se pode deduzir um a partir do outro.

<sup>20</sup> Quando muito, o ser das coisas constitui uma condição mínima de concebibilidade do valer das coisas, nisto que se pode designar de sobreveniência do valer face ao ser. Ou seja: embora a concebibilidade do valer tenha outra fonte que não o ser, é certo que só tem sentido falar no valer das coisas se estas, antes disso, já forem o que são. Aliás, dada essa sobreveniência, vale-se na exacta medida do que se é.

tradição judaico-cristã). Assim, a volição divina constitui a condição de concebibilidade das normas; a normatividade encontra-se dependente da divindade. Não é preciso que um tal ente absoluto exista (espácio-temporalmente): como nos encontramos ao nível da concebibilidade, basta que seja concebível uma (a) divindade para que esta perspectiva teológica possa prosseguir na argumentação. Veja-se, a título exemplificativo, a posição de Tomás de Aquino. Para este autor, uma lei nada mais é que uma determinação do legislador que governa uma comunidade perfeita. A lei eterna distingue-se da lei humana em função da extensão do objecto: esta é máxima na lei eterna (tudo é por ela regulado), enquanto que o objecto da lei humana é mais restrito (a cidade, somente). Obviamente, quem a promulga também é distinto: no primeiro caso, é Deus, governante de todo o universo; no segundo caso, é o homem, na pessoa do respectivo governante da cidade. Melhor: a comunidade do universo é governada pela razão divina (que, não estando sujeita ao tempo, é eterna, qualificação dada à lei dela emanada) e a comunidade dos homens é governada pela razão humana. Porém, há uma lei intermédia entre a lei eterna e a lei humana (o que possibilita a concebibilidade e existência desta última), a lei natural. Porque é permitido ao homem, pela razão, aceder ao conhecimento da lei eterna, ele encontra-se apto a distinguir o bem do mal. Ao modo como a razão humana participa da lei eterna dá Tomás de Aquino a designação de lei natural. E, tal como a razão especulativa deriva conclusões particulares a partir de axiomas, também a razão prática deriva preceitos particulares a partir (do conhecimento) da lei eterna, constituindo estes, então, a lei humana <sup>21</sup>.

As teses teológicas (e voluntaristas, em geral) incorrem no mesmo vício de raciocínio das teses cosmológicas (de qualquer tese do tipo ontológico, em geral). Fazem derivar o carácter normativo, não directamente da estrutura da própria realidade, mas de um mediador (no caso, a volição divina, cuja concebibilidade já se tem, de qualquer maneira, de

---

<sup>21</sup> Tomás de Aquino procura tornar inteligível o modo como a razão divina governa através da razão humana socorrendo-se de uma analogia (que até é mais do que isso) com o movimento: como qualquer lei implica ordenação com vista a um fim, também a lei eterna organiza um plano com vista a um fim (sendo que este fim não é extrínseco à própria lei: é o próprio governador universal o fim da mesma); ora, o plano do primeiro governador dirige o plano do segundo governador e assim por diante, tal como o poder do segundo motor deriva do poder do primeiro motor, pelo que todas as leis situadas num plano inferior ao plano da lei eterna têm de derivar da lei eterna; e isso acontece quando participam da razão recta.

pressupor<sup>22</sup>). Só que a normatividade não se deixa derivar de algo cuja natureza lhe é completamente estranha. Aliás, uma análise filosófica (conceptual) mais cuidada dar-nos-á conta de que falar em volição e falar em (projectão da) existência (mental) é falar do mesmo; e que, tratando-se da volição de um ente absoluto, cuja existência se tem por necessária (seguindo o pensamento teológico tradicional), estamos perante um caso de necessidade ontológica (respeitante à existência de um ente mental). Ou seja: estamos perante uma relação não-normativa, um estado de coisas ao qual falta o tal “*plus*” presente na normatividade. Portanto, as teses teológicas estão, ainda, a inferir (ou, mesmo, a identificar) a necessidade axiológica (a normatividade) da (com a) necessidade ontológica – o dever-ser do (com o) ser, como, habitualmente, se diz – e, como tal, incorrem, também, na aqui designada falácia ontologista<sup>23</sup>.

Segundo as teses psicológicas (ou racionalistas-subjectivistas), as normas não possuem uma origem objectiva (real, na terminologia de alguns autores) mas, sim, psicológica ou subjectiva (ideal, na terminologia de alguns autores). Assim, a normatividade constitui uma produção mental ou dos sujeitos; para alguns pensadores, a fonte das normas é, especificamente, o sujeito racional (a razão, portanto, entendida como faculdade subjectiva). São três as maneiras pelas quais, à partida, se poderia defender a origem psicológica/subjectiva da normatividade: a que se identifica com a perspectiva voluntarista, segundo a qual a normatividade resulta de um acto de vontade (constitui um mandamento ou comando); outra, que não implica o carácter subjectivo da própria normatividade e que até é totalmente compatível com um entendimento axiológico, segundo a qual as normas se fundam nas valorações ou apreciações do sujeito estimativo; por fim, a que defende a própria subjectividade das normas, enquanto realidade inconcebível e inexistente fora de um sujeito. Não é das duas primeiras que se está a pensar quando se fala em fonte psicológica da normatividade. No primeiro caso, embora seja habitual falar-se em sujeito volitivo, não estamos perante uma situação de subjectividade no sentido aqui pressuposto:

---

<sup>22</sup> Embora não se tenha de demonstrar a existência de um ente absoluto, tem de se demonstrar a sua concebilidade.

<sup>23</sup> O mesmo acontecendo, conseqüentemente, com qualquer tese voluntarista, como é o caso das teses convencionalistas.

não obstante o seu carácter mental, a volição é, ainda, objectiva<sup>24</sup>. Porém, na perspectiva das teses psicológicas, a remissão para a subjectividade é directa, independente da solução adoptada quanto ao carácter objectivo ou subjectivo das coisas. Daí que a segunda maneira apontada de falar em origem psicológica das normas também não seja a adequada: está a condicionar-se a consideração da subjectividade da fonte das normas da solução adoptada quanto ao carácter objectivo ou subjectivo dos valores nos quais aquelas se fundam. As teses psicológicas propriamente ditas defendem, então, a própria subjectividade das normas, por decorrência da natureza da sua fonte (o sujeito). A título exemplificativo, veja-se a doutrina moral de Kant, seguindo uma interpretação literal da mesma: é da razão (prática) que deriva a lei moral e o imperativo categórico. Contrariamente ao que acontece no domínio teórico, aqui nem há concorrência de elementos empíricos (materiais, conectados com a realidade objectiva), pelo que a normatividade (sua concebibilidade e existência) é totalmente determinada pela subjectividade racional (mesmo que estejamos a falar de uma subjectividade racional universal, comum a todos os entes racionais). É de notar que Kant contrapõe os princípios práticos subjectivos (as máximas) às leis práticas objectivas (à lei moral); porém, fá-lo com base no objecto de aplicação – a vontade de um sujeito singular empírico, no primeiro caso; a vontade de todos os seres racionais finitos, no segundo caso –, pelo que isso em nada afecta a consideração efectuada, ou seja, a de que é a subjectividade a *fonte* da normatividade.

A noção de subjectividade é problemática. Antes de mais, afigura-se como útil para referir a existência das coisas em nós, independentemente da sua existência real (da sua objectividade, portanto); a distinção entre sujeito de conhecimento e objecto de conhecimento vai nessa direcção (de maneira a distinguir-se, igualmente, conhecimento da realidade de realidade conhecida). Seguindo a perspectiva-abordagem filosófica iniciada por Descartes e continuada por toda a modernidade/contemporaneidade (sendo de destacar Husserl), antes de se poder afirmar que “está lá, fora de mim”, há que dizer “está cá, em mim”. Assim, de maneira a evitar adiantar-se qualquer coisa acerca da natureza desse “eu” e da experiência que lhe está subjacente, diz-se, simplesmente, que se trata de um sujeito e da realidade que lhe está subjacente, a subjectividade. A noção de sujeito é meramente formal, como se verifica: o sujeito tem de ser perspectivado apenas como formalmente distinto do

---

<sup>24</sup> Enfim, isto será assim para quem defenda um objectivismo ou realismo quanto aos actos de vontade: claro que também se pode defender o carácter subjectivo das volições (não há volições reais, estas são meras ideias), tal como quanto às ditas leis da natureza (para nomear a outra hipótese de fonte não-psicológica da normatividade).

mundo, estando para além do mesmo somente por possuir o estatuto de sujeito. Porém, materialmente, tem de constituir algo do mundo, pertencente à realidade. Isto é: mesmo aceitando-se essa autonomia (transcendência) formal do sujeito face ao objecto, ela desaparece quando se tiver de qualificar ontologicamente (e axiologicamente, já agora <sup>25</sup>) esse sujeito e esse objecto. Daí que quer Descartes como Husserl tenham associado, mais cedo (aquele) ou mais tarde (este), a subjectividade à mentalidade: a neutralidade metafísica da subjectividade, o não tomar posição quanto à natureza material do sujeito, cede perante a constatação de que esse vir em nome das coisas tem de estar ancorado, ele próprio, numa coisa; a qualidade de ser suporte ou substrato não esgota a qualificação dessa coisa que é suporte ou substrato <sup>26</sup>.

Dito isto, facilmente se percebe que, no que toca a aferir a fonte das normas, também as teses psicológicas integram o lote das teses ontológicas. É a psique ou mente, agora, a origem avançada para a normatividade. E, desta maneira, a crítica efectuada a este tipo de tese não difere das efectuadas aos restantes: está a fazer-se derivar a normatividade de actos mentais, da actividade própria da mente, sendo que, das relações que a psique estabelece com o “mundo externo”, nada se pode inferir ao nível do carácter normativo das mesmas, visto possuírem carácter ontológico-nomológico. Mesmo se, em vez de falarmos em mentalidade, ficarmos pela subjectividade, nada nesta há a partir da qual se possa retirar essa realidade que é a normatividade, com tudo o que lhe é inerente; tal constitui um “salto” ilegítimo do ponto de vista lógico-conceptual (a subjectividade, dada a sua natureza, nada obriga nem proíbe, mesmo que se refira, no conteúdo, a obrigações ou proibições).

---

<sup>25</sup> Uma axiologia da subjectividade só tem lugar na mesma medida de uma ontologia da subjectividade: o valer do sujeito (do “eu”, antes de mais, e do “nós”, mais extensivamente) acompanha o ser formal do mesmo, não esgotando toda a qualificação axiológica da coisa que é sujeito; o sujeito vale o que vale, ou seja, só vale enquanto sujeito. Portanto, são totalmente redutoras as perspectivas axiológicas moderna e contemporânea, nas quais o valor se centra no sujeito e na subjectividade. É de notar que, deste entendimento axiológico-subjectivista, resultam posições como o egoísmo (valioso é o “eu”) e o mentalismo ou espiritualismo axiológico (valiosa é a mente ou as coisas psíquicas – isto é, as coisas que são como nós); a própria noção de moral constitui uma concessão a esta última perspectiva (na qual, portanto, se desvaloriza tudo o que não é mental ou espiritual).

<sup>26</sup> Kant tem razão quando afirma que, da noção de sujeito, não se pode directamente inferir a noção de mente. Porém, indirectamente, ou seja, não por via da forma ou do estatuto de sujeito mas por via da sua natureza material, pode e deve inferir-se a mentalidade.

Em suma: ao inferirem a normatividade, não directamente da realidade, como algo que lhe é constitutivo (natural, neste sentido), mas de “tipos” de realidade já, de si, derivados, nomeadamente, do ser das coisas, todas as teses ontológicas (todas as teses que se reconduzam ao grupo das aqui chamadas teses ontológicas) incorrem num erro de raciocínio, ao qual se dá, nesta dissertação, a designação de falácia ontologista. Este “salto mortal” lógico-conceptual é evitado se se enquadrar a normatividade na constituição (directa) da própria realidade, tendo em consideração a sua ligação a aquilo que verdadeiramente a funda(menta), o valer das coisas. É, portanto, o conceito de valor, epicentro deste entendimento axiológico de fonte da normatividade, que permite considerar a necessidade axiológica (qualquer norma) como co-natural com o domínio ontológico, sendo imediatamente derivável da realidade.

#### 1.2.2 – NATUREZA OU ESSÊNCIA DAS NORMAS

A segunda das perspectivas nas quais se deixa reconduzir o problema do fundamento da normatividade (em sentido amplo) é o da natureza ou essência das normas. Aqui, a questão do “porquê” converte-se na questão de “o que é”. Ou seja: visa aferir-se o que é uma norma, por decomposição do conceito de norma em todos os seus elementos constituintes. Assim, há que analisar a natureza disso que é a norma, de maneira a conseguir reconduzir-se a mesma a um conceito primário (o mais imediatamente derivável da realidade e, em última instância, do conceito de conceito). Em rigor, trata-se, sim, de efectuar uma tradução: substitui-se o termo por clarificar por um termo mais claro, mantendo-se o significado do termo original. Esta questão – a da natureza ou essência das normas – opera a transição ou a ligação entre a questão da fonte ou origem das normas e a questão do fundamento das normas em sentido estrito, permitindo abordar todas elas como afloramentos de uma grande questão geral (tal como é feito nesta dissertação, como fora dito).

Tem-se assumido, desde já, o carácter de relação de necessidade de qualquer norma. Porém, esta constitui uma das posições teóricas defensáveis à partida, aquela que pode designar-se de tese necessitarista, ao lado da posição teórica rival, à qual se pode dar o

nome de tese possibilista<sup>27</sup>. O necessitarismo normativo considera que uma norma é uma relação de necessidade, um “ter de ser”. Em rigor, terá de conceber a normatividade tanto pelo seu lado positivo de necessidade (de “ter de ser”, de obrigação) como pelo seu lado negativo de impossibilidade (de “não poder ser”, de proibição). A título exemplificativo, veja-se as posições de Kit Fine e David Lewis, entre outros. O possibilismo normativo considera que uma norma implica, pelo contrário, possibilidade, um “poder ser”. Veja-se, a título exemplificativo, a posição de Windelband, para quem o dever não se confunde com a necessidade do “não-poder-ser-de-outra-maneira” (*Müssen*), pois que o *Sollen* se caracteriza pelo “poder-ser-de-outra-maneira”. Como se observa, a questão da natureza da norma acaba por já ser reduzida à questão de saber a que modalidade se reconduz a normatividade, se à necessidade ou se à possibilidade.

A favor da perspectiva necessitarista, dir-se-á que a dicotomia obrigação-proibição assenta muito bem na dicotomia necessidade-impossibilidade. Por outro lado, a modalidade da possibilidade, ao nível normativo, consubstancia-se nisso que é a permissão; portanto, fica “coberta” a modalidade na qual se baseia a perspectiva possibilista, o que também corre a favor do necessitarismo normativista. Aliás, desde os primeiros estudos de lógica deôntica e de lógica modal, até agora, que esta identificação entre conceitos normativos e conceitos modais se tem patenteado. A favor da perspectiva possibilista, dir-se-á que aquilo que é normativamente exigido não é de verificação necessária nem impossível mas, sim, meramente possível. Este parece ser um traço distintivo fundamental, pois que as normas parecem ser mais “flexíveis”, enquanto que as ditas leis da natureza aparentam ser mais “rígidas”. Diz-se, a propósito, que as normas são violáveis: podem não ser cumpridas ou observadas, porque tal correspondência com a exigência normativa depende, em última instância, do arbítrio de um agente.

Porém, a tese possibilista incorre num equívoco, pois que confunde norma com conteúdo da norma. Pense-se na (pelo menos, concebível) norma “Deve respeitar-se qualquer ser humano (na sua dignidade)”: o conteúdo da mesma consubstancia-se no respeito por qualquer ser humano, naquilo que é normativamente exigido que aconteça. No exemplo avançado, facilmente se verifica que se trata de um conteúdo não-normativo: o respeito por qualquer ser humano não consiste, ele próprio, numa norma. Quando refere

---

<sup>27</sup> É claro que agrupar toda e qualquer tese historicamente defendida numa destas duas posições teóricas acarreta, mais uma vez, o risco de juntar, no mesmo grupo, teses com bastante heterogéneas.

que uma norma pode ser violada, a perspectiva possibilista está a pensar, então, no conteúdo normativo, naquilo que está a ser determinado pela norma, não na própria norma. Pegando no exemplo apresentado, pode ser factualmente possível (ou contingente) respeitar qualquer ser humano. Porém, não deixa de ser normativamente necessário respeitar qualquer ser humano, independentemente de este ser o caso ou não. Assim, se atendermos ao carácter de necessidade ou de lei, não ao seu conteúdo (à efectividade ou não-efectividade do estado de coisas exigido), uma norma é inviolável: nunca deixa de ser o que é ou de determinar o que determina (não admite excepções).

Uma norma, por natureza, é uma relação de necessidade: independentemente do que determinar (do seu conteúdo), essa determinação mantém-se inalterada ou fixa, com a mesma rigidez das chamadas leis da natureza. E, em rigor, o conteúdo normativo (aquilo que é exigido pela norma) até nem tem de ser de verificação possível/contingente: nada impede que um estado de coisas necessário (o caso da impossibilidade já é mais discutível) seja normativamente exigido. A possibilidade, como se verá, a ter relevância normativa, será a de constituir, sim, condição de *aplicação* da norma, nada mais. O problema consiste, porém, em determinar, por um lado, o que é isso da necessidade e, por outro lado, o que é mais relevante para este trabalho, a diferença entre a necessidade tal como é habitualmente entendida e a necessidade na qual se consubstancia a normatividade. Esta questão será, então, abordada na última parte desta dissertação.

### 1.2.3 – FUNDAMENTO DAS NORMAS EM SENTIDO ESTRITO

Este constitui o ponto central desta dissertação, como havia sido referido. Aqui, aborda-se o problema do “porquê” das normas directamente, procurando-se a razão de ser da normatividade. Este terceiro subproblema, o do fundamento das normas em sentido estrito, distingue-se do primeiro subproblema, o da fonte das normas, por ter de se especificar como se encontra a normatividade ancorada naturalmente na realidade. Desta maneira, não basta dizer que a normatividade é constitutiva da realidade; há que, mais do que isso, analisar de que maneira a mesma desta brota, avançando com o(s) elemento(s) decisivo(s) que fazem das normas o que são (evidenciando o nexos fundacional entre esse ou esses elementos e a normatividade).

A expressão mais forte da falácia ontologista situa-se a este nível. Trata-se de, mais do que ligar a essência das normas à essência das ditas leis da natureza (às relações do “tipo” ontológico), fundar a própria normatividade no ser das coisas. Esta é a solução ontológica para o problema do fundamento das normas: as características (ou propriedades) ontológicas das coisas, aquilo que são, determinam decisivamente o modo como a realidade deve ser. Pergunte-se, por exemplo, “Por que razão não se deve matar?” que a resposta ontológica será “Porque está aí um ser vivo”; ou pergunte-se “Por que razão se deve respeitar aquela pessoa?” que a resposta ontológica será “Porque, precisamente, está aí uma pessoa”. Acontece que nada no significado de “ser” nos permite passar para o conceito de norma (e vice-versa); característica ontológica alguma fornece o “ingrediente” determinante da normatividade. Estar perante uma coisa do mundo que é uma pessoa não determina que se deva respeitar essa mesma coisa (pessoa): esta projecta aquilo que é sem, com isso, se exigir algo (algum tipo de atitude perante ela).

É claro que as normas possuem o seu ser, a sua essência; uma norma é o que é. E, operando-se a distinção entre coisa dotada de características e características da coisa, também há coisas (relacionais) que são normas (possuem a característica ontológica da normatividade). Porém, não é disso que se trata quando se fala em fundação da normatividade no ser das coisas: trata-se, precisamente, de “ver” no ser das normas o ser das coisas merecedoras de respeito, de descobrir no interior daquelas a referência à essência destas. É aqui que reside o âmago do entendimento ontológico do fundamento da normatividade e, igualmente, o seu erro. Como quem diz: no conceito de norma não se encontra a definição das coisas como condição de normatividade – daí que não haja remissão do conceito de norma para o ser das coisas.

Nesta dissertação, avança-se com uma proposta alternativa, de índole axiológica. Em vez de se ver no ser das coisas o fundamento da normatividade, considera-se que é o outro tipo de característica, o valer, que confere inteligibilidade às normas. Assim, procurar-se-á no próprio significado do valor o elemento decisivo para se conseguir chegar ao conceito de norma, distinguindo-o claramente de outros conceitos do mesmo tipo. Assim, coloca-se em confronto dois grupos de teses: mais uma vez, de um lado temos teses ontológicas e, do outro lado, temos teses axiológicas. Porém, não vai ser este o confronto teórico aqui apresentado; segue-se a justificação para tal.

### 1.3 – JUSTIFICAÇÃO DA COLOCAÇÃO DAS TESES EM CONFRONTO

#### 1.3.1 – CONFRONTO REAL E CONFRONTO TRADICIONAL

Não obstante o grande confronto teórico se fazer entre teses ontológicas e teses axiológicas, não é esse o que se vai ter em conta nesta dissertação. Primeiro, porque não se pretende expor e criticar exaustivamente as soluções ontológicas, visto esta dissertação incidir exclusivamente sobre a perspectiva axiológica de resposta ao problema do fundamento da normatividade. Segundo, porque essa exposição já foi por demais efectuada noutros lugares, já que a perspectiva ontológica continua a ser, ainda, a maioritária nos círculos filosóficos e não-filosóficos, e porque a sua crítica também já mereceu o devido lugar em obras filosóficas de referência<sup>28</sup>. Terceiro, porque, historicamente, as principais abordagens ao problema não foram feitas nos termos de uma tal oposição; está a pensar-se, nomeadamente, em Kant, o primeiro grande pensador da questão do fundamento da normatividade.

Em rigor, pretende contrapor-se, mais, a posição adoptada nesta dissertação à perspectiva axiológica tradicional, no sentido de aprofundar o nexos de inteligibilidade existente entre valor e norma. Porém, tal contraposição insere-se no interior de uma linha de continuidade, sem que haja, verdadeiramente, quebra ou ruptura. E também não existe verdadeira quebra ou ruptura com a doutrina moral kantiana, sendo esta interpretada de uma determinada maneira. Porém, desde a crítica de Scheler a Kant que, ao kantismo, enquanto ética formal, tem sido contraposta a ética material dos valores. Daí que as duas grandes referências colocadas em (aparente) confronto sejam, precisamente, a doutrina moral de Kant e a filosofia dos valores (nomeadamente, a de base fenomenológica). E, efectivamente, em termos históricos, têm sido essas as duas grandes respostas dadas ao problema em apreço.

Começar-se-á, portanto, no desenvolvimento desta dissertação, pelo kantismo, continuar-se-á com a filosofia dos valores e acabar-se-á, então, com a posição adoptada nesta dissertação.

---

<sup>28</sup> Hume, Sidgwick e Moore contam-se entre os que melhor denunciaram os problemas da perspectiva “naturalista”.

### 1.3.2 – KANTISMO E FILOSOFIA DOS VALORES

Dada a íntima ligação dos autores da filosofia dos valores com a doutrina moral kantiana e visto esta constituir, ainda, a proposta de fundamentação da normatividade mais acolhida (ou, pelo menos, mais divulgada), também se dará um lugar de destaque à análise e apreciação da mesma. Já é célebre a crítica de Scheler ao formalismo kantiano, tal como é por demais evidente a influência do kantismo no surgimento do movimento da filosofia dos valores. Nesta dissertação, porém, adotar-se-á uma visão diferente do que seja a doutrina moral de Kant, tornando essa crítica de Scheler incorrecta e situando a devida importância daquela na edificação de uma teoria normativa.

Várias propostas axiológicas têm sido apresentadas para o problema da fundamentação da normatividade. Está a pensar-se, nomeadamente, nesse movimento conhecido por “filosofia dos valores”, o qual se debruçou, com bastante desenvolvimento, sobre a relação entre dever-ser (norma) e valor. Por esta razão, antes de se avançar com a posição teórica adoptada nesta dissertação, analisar-se-á e apreciar-se-á as propostas axiológicas mais relevantes até agora apresentadas, com destaque para as de Max Scheler e Nicolai Hartmann, para além das apresentadas por outras correntes da filosofia dos valores e por outros autores que, não obstante não se enquadrem no mencionado movimento filosófico, com ele possuem alguma afinidade. É que essas propostas, embora façam referência ao conceito de valor, não satisfazem no que toca a clarificar o modo como o valor funda(menta) a norma. Portanto, nesta perspectiva, a solução apresentada nesta dissertação visa constituir, dentro da própria solução axiológica, uma alternativa às soluções habitualmente apresentadas.

### 1.3.3 – POSIÇÃO ADOPTADA

Como tem sido mencionado, a proposta avançada nesta dissertação é de cariz axiológico: partindo da distinção radical entre “ser” e “valer”, apresenta-se uma alternativa à solução ontológica do problema do fundamento da normatividade com base naquele último tipo de característica, de maneira a evitar incorrer em qualquer erro lógico-conceptual que

impossibilite essa mesma fundamentação <sup>29</sup>. Assim, a solução axiológica aqui apresentada vai ao encontro de duas exigências: pela negativa, a de constituir uma correção da solução ontológica, evitando as insuficiências desta; pela positiva, a de clarificar por completo a relação pela qual as normas adquirem inteligibilidade através dos valores, indo um passo além das propostas axiológicas já apresentadas.

---

<sup>29</sup> Historicamente, o recurso à ideia de valor surgiu, precisamente, para colmatar as insuficiências e deficiências da perspectiva ontológica.

## 2 – TESES EM CONFRONTO

### 2.1 – KANTISMO

#### 2.1.1 – BREVE EXPOSIÇÃO

A liberdade é a *ratio essendi* do dever e o dever é a *ratio cognoscendi* da liberdade. Pode dizer-se que estes dois princípios resumem a filosofia moral de Kant, mostrando em que domínio de uma teoria normativa se movimenta este autor. Segundo o mesmo, quando agimos, do ponto de vista prático (normativo), agimos sob a ideia de liberdade, já que o problema que, aí, se coloca é o de como devemos agir, sendo que este problema só faz sentido que se coloque a um agente livre. Mais propriamente, a vinculação à exigência moral constitui um facto da razão (análogo aos factos da experiência sensível); e só pode haver dever na medida do poder.

Nesta perspectiva, é a liberdade que funda(menta) o dever, tornando-o inteligível, enquanto sua razão de ser. Dito de outra maneira: a liberdade é condição necessária do dever – sem liberdade, não há dever –, pelo que pode ser inferida a partir da constatação (de facto) deste. Mas avança Kant que também se pode inferir o dever a partir do poder; porém, tal não implica circularidade se considerarmos que a inferência do dever a partir do poder (da liberdade) se efectua ao nível do que no ser racional há de inteligível (só aí se é livre) e que a inferência da liberdade a partir do dever se efectua ao nível do que nele há de sensível (porquanto sujeito ao dever).

A liberdade de que se fala existe na ordem das causas eficientes; na ordem dos fins, há que falar em autonomia, a propriedade que a vontade tem de ser a sua própria lei (independentemente da natureza dos objectos do querer). Daí afirmar Kant que uma vontade livre e uma vontade sujeita a leis morais são uma só e mesma coisa: sendo livre no sentido de não ser movida por causas que são externas e, conseqüentemente, não sujeita a leis causais, uma tal vontade só pode constituir a sua própria lei, no sentido de estipular os seus fins (puros), ou seja, o dever moral, sob a forma do que Kant designa de imperativo categórico. Outra interpretação será a de Johnson (Abbagnano também parece ir neste sentido): se há liberdade, no sentido negativo de não se ser determinado por causas externas, também há autonomia, no sentido positivo de se ser causa própria (pois que a volição não deixa de ser como uma relação causal – a vontade será, aqui, verdadeiramente,

causa primeira). É de notar que legisladora é a vontade racional, a razão pura prática, não a vontade empírica, a que se baseia nas inclinações sensíveis (e, como tal, na heteronomia) e cujos imperativos determinantes são hipotéticos (“Se queres  $x$ , então deves fazer  $y$ ”).

O imperativo categórico expressa-se, antes de mais, na fórmula segundo a qual devemos agir de tal maneira que os princípios subjectivos das nossas acções (as nossas máximas) possam ter valor objectivo, isto é, possam valer universalmente como princípios. Que qualquer agente, colocado naquela situação, naquelas circunstâncias, pudesse agir da mesma maneira seguindo os seus princípios subjectivos: eis o que Kant tem em vista com o (com esta primeira formulação do) imperativo categórico. Materializando este princípio objectivo formal, avança Kant com a segunda fórmula do imperativo categórico: a que determina que se tenha em consideração a natureza de fim em si de todo e qualquer ser racional. Por fim, o imperativo categórico expressa-se, ainda, numa terceira formulação, segundo a qual devemos agir de maneira a que os princípios subjectivos pelos quais guiamos as nossas acções possam ser tidos por leis da natureza. Aqui, determina-se uma ficção: quando a máxima de uma acção se apresentar como se ela própria fosse uma lei da natureza, então há conformidade com a lei moral.

### 2.1.2 – ENQUADRAMENTO NUMA TEORIA NORMATIVA

A filosofia moral (ética e jurídica) de Kant não constitui, verdadeiramente, uma teoria normativa, no sentido de uma teoria que dê conta da origem, essência e fundamento das normas (ética, jurídicas ou outras). É, ao invés, uma teoria da aplicação da norma, nomeadamente, da aplicação da norma aos sujeitos (aos potenciais agentes). Tecnicamente, trata-se de uma teoria da imputabilidade – na qual se visa aferir as condições de aplicação das normas aos sujeitos, de maneira a saber se os mesmos podem ser tidos como agentes e, conseqüentemente, se podem ser responsabilizados pelas suas acções ou pelos factos por si produzidos – e, no seguimento, de uma teoria da imputação subjectiva – na qual se visa aferir em que condições uma acção ou a produção de um facto pode ser atribuída a um sujeito/agente, de maneira a que responda por tal.

Crucial, aqui, é a distinção entre norma e aplicação da norma. Uma coisa é a norma, que constitui uma relação que existe independentemente de ter ou não destinatários, e outra coisa é a aplicação da norma às coisas que estão no espaço e no tempo. A projecção

espácio-temporal da valência (adiante, ver-se-á melhor o que isto é), ao reflectir-se em certos objectos também aí situados, é, então, isso que se designa de aplicação da norma (que não se deve confundir com execução da norma <sup>30</sup>). Outros termos são usados, como eficácia normativa ou vigência. Kant acaba por aceitar essa distinção ao não confundir lei moral e imperativo categórico (o dever propriamente dito) <sup>31</sup>. A diferença entre ambos torna-se perceptível pela seguinte consideração kantiana: a existência de seres absolutamente perfeitos ou virtuosos não anula a existência de uma lei moral mas impede que lhes seja dirigido qualquer imperativo categórico ou dever moral; para seres finitos ou que agem movidos quer pela razão como por móbeis empíricos, a lei moral existe e, para além disso, é-lhes dirigido o imperativo categórico (o dever moral).

A aplicação da norma, a sua incidência nas coisas que estão no espaço e no tempo, expressa-se por uma condicional (o esquema de aplicação da norma). Não é que a própria existência da norma seja condicional: o “deixar-se apanhar” pela sua projecção (pela normatividade) é que depende da verificação de certas condições. O antecedente dessa condicional (também chamado de previsão, hipótese normativa ou *factispécie*) consiste na descrição do estado de coisas que, a verificar-se, determina, precisamente, a verificação do consequente (também chamado de estatuição ou efeito normativo), a aplicação da norma a esse estado de coisas. Não é demais lembrar que a condicional em questão se refere à aplicação da norma, não à própria norma: as normas não possuem estrutura condicional nem possuem, por isso, a característica da hipoteticidade (a sua característica essencial é a imperatividade, normatividade ou necessidade axiológica).

Por que é a norma (qualquer norma) de aplicação condicional ou hipotética? Porque a função ou finalidade da aplicação da norma (o objectivo visado com a sua projecção espaço-temporal) é preventiva(o): com a sua aplicação, visa-se garantir que aquilo que é por ela exigido é o caso e evitar que o contrário seja o caso. Portanto, se, por alguma razão, for inevitável acontecer o que a norma exige ou o contrário do que a norma exige, então não se justifica que a norma se aplique. Dito de outra maneira: se a correspondência com a exigência normativa for necessária ou impossível, não há função preventiva a satisfazer, pelo que a norma não se aplica. Isto é o mesmo que dizer que a norma aplica-se se e só se

---

<sup>30</sup> O cumprimento, voluntário ou forçado, da norma.

<sup>31</sup> Antecipando a distinção que Scheler opera entre dever-ser ideal e dever-ser normativo e a que Hartmann opera entre dever-ser ideal e dever-fazer.

há possibilidade de cumprimento e de violação da exigência normativa (ou seja, caso ambas as alternativas se encontrem disponíveis).

Logo se verifica que, a este carácter condicional ou hipotético da aplicação da norma, se encontra associada a universalidade ou generalidade dessa aplicação. Isto é: para *todas* as situações nas quais haja a possibilidade de a exigência normativa ser cumprida e de ser violada, a norma aplica-se. Pode dizer-se que a universalidade em questão é restrita àqueles casos nos quais exista a dita possibilidade, que não se trata de uma verdadeira universalidade (absoluta). Mas é absoluta universalidade no contexto condicional: a norma aplica-se a todas as situações de possibilidade de cumprimento e violação daquilo que é por ela exigido. A isto se chama princípio da igualdade (de tratamento): trata-se de igual maneira tudo aquilo que se encontrar em determinadas condições (as relevantes para o caso), sendo que tudo o que não se encontrar nas mesmas condições é tratado de maneira diferente (é discriminado).

É de notar que a condicional em questão é do mesmo tipo da relação de causalidade. Chamar-se-á, aqui, condicional de produção a um tal tipo de condicional: a verificação concreta da condição (do antecedente) produz ou gera a verificação concreta do condicionado (do conseqüente). Este tipo de condicional distingue-se daquele tipo que se chamará de condicional de remissão, de carácter meramente lógico-conceptual. A diferença mais notória entre ambos os tipos, directamente decorrente da alteridade particular de naturezas, é a seguinte: enquanto o antecedente das condicionais de remissão constitui, somente, condição suficiente (bastante, positiva) do conseqüente, constituindo, este, por sua vez, condição necessária (precisa, negativa) do antecedente, já nas condicionais de produção o antecedente é quer condição suficiente como condição necessária do conseqüente (sem haver bicondicionalidade)<sup>32</sup>. Se, numa qualquer relação causal, a causa se verifica, então o efeito também se verifica e, mais, se a causa não se verifica, o efeito também não se verifica. Da mesma maneira, se, no esquema de aplicação da norma, a previsão se verifica concretamente, então a estatuição também se verifica concretamente e, mais, se a dita previsão não se verifica, então a estatuição também não se verifica. Como quem diz: se não existir possibilidade mas necessidade ou impossibilidade no/a cumprimento/violação do que é normativamente exigido, então não há razão para a norma se aplicar (como já se observou).

---

<sup>32</sup> Assim se vê que o estatuto de condição suficiente e de condição necessária não depende da direcção da condicional.

A condição, quer suficiente (bastante, positiva) como necessária (precisa, negativa), de aplicação da norma consiste, então, como, facilmente, se pode concluir do que já se disse, numa situação de possibilidade de correspondência e de não-correspondência com a exigência normativa. A previsão consiste na antecipação da verificação de um tal tipo de situação (a espécie de facto), definida em abstracto. E, tal como cada exemplar de um conceito se subsume nesse conceito, também cada facto particular no qual haja a referida possibilidade se subsume no facto geral da previsão. A referida subsunção constitui, numa perspectiva “descendente” (do tipo de facto para o facto particular), uma relação análoga à de instanciação universal (tal como é teorizada na lógica de predicados de primeira ordem<sup>33</sup>). Note-se, mais uma vez, que esta relação de subsunção se dá entre facto particular e tipo de facto, não entre facto e norma (o que não teria sentido).

A estatuição (o conseqüente ou efeito normativo) consiste, então, na aplicação da norma a essa situação de possibilidade, regulando-a num sentido preventivo. A relação análoga à de subsunção ou instanciação universal atrás referida também tem repercussões ao nível da estatuição, pois que uma coisa é a aplicação da norma em geral e em abstracto (para uma categoria de objectos indeterminados) e outra é a aplicação da norma a uma situação particular (na qual haja a tal possibilidade de observação e violação da exigência normativa). Há aplicação efectiva da norma quando, por um processo análogo ao *modus ponens*, a previsão se verifica concretamente, gerando aquela.

Em rigor, há que distinguir o âmbito objectivo do âmbito subjectivo de aplicação da norma: o âmbito objectivo refere-se a factos ou situações objectivas; o âmbito subjectivo refere-se a sujeitos ou estados mentais de potenciais agentes. Pense-se na (concebível) norma “Não se deve provocar a morte de outrem (um homicídio)”: se ela for aplicável, a sua aplicação a uma situação de possibilidade objectiva expressa-se através de um enunciado como “Na situação particular *s* (na qual se verifica a possibilidade quer de ocorrer como de não ocorrer um homicídio), não deve ocorrer um homicídio” e a sua aplicação a uma situação de possibilidade subjectiva expressa-se através de um enunciado como “O agente *a* (no qual se verifica a possibilidade de querer como de não querer provocar a morte de outrem na situação particular *s*) não deve querer provocar a morte de

---

<sup>33</sup> Com tudo o que isso implica: eliminação do quantificador universal e substituição das variáveis individuais.

outrem”. É claro que, como se verifica, o âmbito subjectivo é sobreveniente relativamente ao âmbito objectivo de aplicação da norma <sup>34</sup>.

A condição de aplicação da norma a sujeitos é, como se referiu, a possibilidade subjectiva ou, dito de outra maneira, a liberdade (quer em sentido positivo como em sentido negativo) <sup>35</sup>. Um sujeito que reúna as condições de aplicação da norma é designado de imputável <sup>36</sup>. A efectiva aplicação da norma a um sujeito (a um potencial agente) constitui, em sentido técnico, o dever: trata-se da projecção ou da incidência da norma sobre o sujeito, vinculando-o àquela exigência normativa. Assim, por um determinado sujeito possuir liberdade, ele é imputável e, conseqüentemente, fica vinculado a um dever <sup>37</sup>.

Quando Kant afirma que a vontade sensível (a do sujeito empírico, não transcendental) é determinada por móbeis externos a ela e que, portanto, se move no domínio da heteronomia, está a pensar naquilo que Agostinho de Hipona designou de vontade de primeira ordem <sup>38</sup> e que, na linguagem comum, é conhecida por vontade instintiva (espontânea, automática). Esta vontade de primeira ordem caracteriza-se, basicamente, pelo seguinte: 1) tem por objecto a realidade exterior a ela (não a própria); 2) é directamente determinada pelas valorações ou apreciações (pelo sentimento) do sujeito/agente. Este

---

<sup>34</sup> Dado o carácter primário ou, mesmo, central do âmbito objectivo de aplicação da norma, sempre se pode defender que, porventura, nem terá sentido falar num âmbito subjectivo de aplicação da norma (tal constituirá um mero pretexto – um falso fundamento, indo mais longe – para, depois, se premiar ou punir um agente, nada mais). Não cabe, aqui, porém, desenvolver esta discussão.

<sup>35</sup> Se não se quiser enfatizar o aspecto volitivo de maneira a dar igual destaque ao aspecto cognitivo desta possibilidade subjectiva, falar-se-á em capacidade.

<sup>36</sup> Torna-se, portanto, num sujeito normativo, num sujeito em relação com normas. Fica, conseqüentemente, dotado da característica relacional da subjectividade normativa (mais conhecida por personalidade ou capacidade normativa/moral). Embora esta subjectividade normativa possa ser aferida de um modo genérico (considerando a liberdade genérica de actuação do sujeito), ela só tem relevância no contexto específico de aplicação de uma norma (tal como a possibilidade subjectiva de agir em conformidade ou desconformidade com o exigido pela norma).

<sup>37</sup> Assim, em rigor, não são concebíveis casos de ir além do dever (casos de superveniência, segundo a terminologia de alguns autores). Pode adoptar-se, como referência, um padrão médio de possibilidade/capacidade, acima do qual nada se pode exigir, e relativamente ao qual há um exceder do cumprimento do dever por um agente mais capacitado. Mas a verdadeira referência do dever deste agente é a medida da sua capacidade/possibilidade, não a dos outros.

<sup>38</sup> No contexto da discussão sobre a possibilidade do mal e da fraqueza da vontade.

segundo aspecto da vontade de primeira ordem parece ir de encontro à tese determinista, segundo a qual não existem sujeitos livres. Efectivamente, o agente (a sê-lo) não possui alternativas à sua disposição quando age por impulso instintivo: prossegue aquilo que considera ser valioso (para Kant, procura ser feliz), sem hipótese de prosseguir o oposto<sup>39</sup>.

A liberdade, a existir, estará numa vontade de segunda ordem. Na linguagem comum, até indo ao encontro da terminologia kantiana, designa-se tal de vontade racional. Esta caracteriza-se, em contraste com a vontade de primeira ordem, pelo seguinte: 1) tem por objecto a própria vontade (de primeira ordem); 2) é livre de escolher entre o conteúdo da volição de primeira ordem e o conteúdo oposto. O segundo aspecto decorre do primeiro: se tem a capacidade para “manipular” a vontade de primeira ordem, esta vontade de segunda ordem tem a capacidade para manter ou alterar o conteúdo daquela primeira volição. Constitui uma instância volitiva soberana, a “última palavra” no que toca ao querer/agir<sup>40</sup>. Portanto, a tal possibilidade presente no sujeito consiste, precisamente, nesta capacidade de optar por entre conteúdos volitivos diferentes (mesmo opostos), à qual damos a designação de liberdade ou livre-arbítrio. Pode chamar-se autonomia à liberdade em sentido positivo, ou seja, à capacidade de auto-determinação (auto-controlo) propriamente dita; mas tal será, somente, uma questão de palavras.

### 2.1.3 – O KANTISMO COMO TEORIA DA APLICAÇÃO DA NORMA

À luz destas considerações, entende-se a razão pela qual Kant tanto enfatizou os conceitos de liberdade e de autonomia e os relacionou com o conceito de dever. Só um sujeito livre pode encontrar-se vinculado a um dever: não tem sentido que se exija que se queira fazer algo a alguém que necessariamente irá querer isso mesmo ou que não possa

---

<sup>39</sup> Em rigor, isso não tem de ser assim: pode o sujeito possuir liberdade de actuação sem possuir liberdade de escolha do conteúdo dessa actuação. Isto é: pode a vontade de primeira ordem constituir uma faculdade de escolha e de decisão, abstraindo do conteúdo dessa escolha e decisão (ser estruturalmente livre), mas acabar por, em concreto, não exercer essa escolha e decisão por só haver um conteúdo de actuação à disposição (fornecido por uma faculdade valorativa ou estimativa). Por isso, não se pode dizer que a volição de 1.<sup>a</sup> ordem é causada, embora seja heteronomamente determinada quanto seu ao conteúdo.

<sup>40</sup> Não obstante poder conceber-se vontades de ordens superiores.

querer fazer isso. Se não se possui, subjectivamente, alternativas, não se é destinatário de qualquer exigência normativa. Ora, Kant está a admitir a ordenação de diferentes instâncias volitivas e, com isso, está a explicar a existência do dever em cada um de nós. Como a existência do dever (moral) se apresenta imediata e evidentemente a nós, como tal só pode ser o caso se formos livres e como só há liberdade numa instância volitiva de ordem superior, então somos livres e possuímos uma instância volitiva de ordem superior. A liberdade funda(menta) o imperativo categórico, o dever (não a lei moral, a norma), nada mais correcto (fá-lo por via da tal função ou finalidade preventiva da aplicação da norma); e, da existência deste, pode inferir-se a existência daquela.

A razão (pura) prática ou vontade racional de Kant é a vontade de segunda ordem de que se falou. É ela que dá a lei à (determina a) vontade sensível (a de primeira ordem), a que também se deixa determinar heteronomamente pelos móbeis empíricos (pelo sentimento)<sup>41</sup>. Nisso consiste a autonomia: é auto-determinação, a relação pela qual a vontade se determina a si mesma (sendo, simultaneamente, agente e agida, sujeito e objecto volitivos – enfim, legisladora e legislada). É essa segunda instância volitiva, soberana, que Kant está a pressupor existir como faculdade da liberdade; se só tivéssemos vontade de primeira ordem, a vontade sensível do sujeito empírico, não estaríamos vinculados ao dever (o que sabemos que estamos – a consciência da aplicação da norma a nós constitui uma evidência absoluta), por nela não haver possibilidade mas, sim, necessidade.

Claro que, a ser assim, a vontade de segunda ordem é legisladora na ordem das causas eficientes e, até, na ordem dos fins (subjectivos)<sup>42</sup> mas não é legisladora normativa (moral). A filosofia moral de Kant é adequada enquanto teoria da aplicação da norma (nomeadamente, a sujeitos ou potenciais agentes); qualquer tentativa de a transformar numa teoria normativa propriamente dita constitui um desvirtuamento do “espírito” do sistema<sup>43</sup> e, por isso, acarreta consequências problemáticas. Como quem diz: da consideração da autonomia como faculdade de auto-determinação psicológica não se pode saltar para a consideração da mesma como capacidade de criar normas. É que, neste último caso, já estamos a falar de liberdade/autonomia noutro sentido totalmente diferente, o que

---

<sup>41</sup> Designa Kant de inclinação a dependência da faculdade de desejar relativamente a “sensações”.

<sup>42</sup> É o caso da promessa: esta constitui uma ordem ou comando a si mesmo (se bem que o beneficiário possa ser outrem).

<sup>43</sup> Que deve ser aferido independentemente do que o seu autor tinha em mente quando o erigiu, isto é, objectivamente.

se liga à relação entre sujeito e normas (mundo axiológico) e não à relação entre sujeito e “factos” (mundo ontológico) <sup>44</sup>.

A universalidade expressa na primeira formulação do imperativo categórico constitui a universalidade na aplicação da norma (aos sujeitos): para todos os que se encontrem nas mesmas condições relevantes para a aplicação da norma (para qualquer potencial agente, colocado numa determinada situação, em determinadas circunstâncias), a norma aplica-se. Portanto, todos os sujeitos livres, potenciais agentes, encontram-se, de igual maneira, vinculados ao dever, ao imperativo categórico (o de querer ou ter como máxima subjectiva um determinado estado de coisas). Como fora referido, está presente, aqui, a noção de igualdade (de tratamento). Como Kant está a falar da aplicação da norma e não da própria norma, essa formulação aparenta ser meramente formal, sem o respectivo conteúdo normativo. Mas, insiste-se: como não está Kant a falar da norma propriamente dita, não tem de efectuar qualquer referência ao conteúdo da exigência normativa; somente tem de enunciar as condições de aplicação da norma (aos sujeitos, no caso), condições, essas, completamente indiferentes ao conteúdo normativo.

E quando, na segunda formulação do imperativo categórico, tenta Kant avançar com um conteúdo normativo, como quem diz, efectuar uma teoria da norma a partir de uma teoria da aplicação da norma, acaba por criar problemas (insolúveis). Lembrando que a vontade de segunda ordem (vontade no sentido próprio sob a ideia de liberdade) é, para Kant, razão prática ou vontade de um ser racional, saber-se-á que ela tem de ser atribuída, de um ponto de vista prático, a todos os seres racionais. Portanto, os destinatários do dever (do imperativo categórico) são todos os seres racionais, na condição de sujeitos livres. Ora, Kant acaba por lhes atribuir, igualmente, o estatuto de titulares de direitos, enquanto portadores do valor tutelado pela norma (lei moral). Mas, claro, constituindo aqueles os portadores do valor a respeitar (dada a exigência normativa) sem perder a sua condição de destinatários do dever – mais, dada a sua condição de destinatários do dever –, surge o paradoxo (semelhante aos de auto-referência) de o seu dever consistir em respeitar todos aqueles que possuem esse dever (incluindo a si mesmos). Veja-se que, assim, cada sujeito

---

<sup>44</sup> Uma coisa é a capacidade para produzir factos (escolhendo o seu conteúdo) e a ausência de limitações ao exercício dessa capacidade; outra coisa é a capacidade para produzir normas (escolhendo o seu conteúdo) e a ausência de deveres. O termo “liberdade” abrange todos esses sentidos conceptuais.

livre (cada ser racional) já possui o dever antes de possuir o mesmo dever, o que não tem sentido.

Kant tenta, ainda, explicar a existência de dever com base na essência ou natureza daqueles que a ele se encontram vinculados: como não somos absolutamente “santos”, pelo que não nos encontramos absolutamente inclinados para o cumprimento da lei moral (tal não é necessário), nem absolutamente “pecadores”, pelo que não nos encontramos absolutamente inclinados para o incumprimento da lei moral (o seu cumprimento não é impossível), há em nós a possibilidade quer de cumprir como de incumprir o exigido pela lei moral. A possibilidade subjectiva de que se fala, seria, portanto, antes de mais, uma possibilidade dada ao nível da essência ou natureza <sup>45</sup>. Por isso, relativamente a aqueles para os quais o cumprimento da lei moral (da norma) não constitui uma necessidade nem uma impossibilidade, origina-se um dever, assumindo-se, segundo a terminologia kantiana, como um imperativo categórico (que designa a relação de uma lei objectiva com uma vontade que, por causa da sua natureza subjectiva, não é necessariamente determinada por essa lei). O dever não constitui a norma mas, sim, uma relação entre esta e um sujeito (potencial agente).

Como fora dito, uma teoria da imputabilidade estabelece as condições para uma teoria da imputação <sup>46</sup>. O cumprimento ou o incumprimento da exigência normativa por parte de um agente só é possível se o mesmo tiver estado, antes, vinculado a essa mesma exigência normativa. E, mesmo que uma norma seja objectivamente observada/violada, não o pode ser subjectivamente se não existir previamente um sujeito dotado de liberdade susceptível de querer essa observação/violação. Agora, a existência de um sujeito livre ao qual seja objectivamente imputado o cumprimento de uma norma <sup>47</sup> não implica, desde logo, o

---

<sup>45</sup> Claro que isso implica dizer que só são livres os sujeitos que não são absolutamente “santos” nem absolutamente “pecadores”: aqueles agem necessariamente de acordo com a lei moral e estes agem necessariamente em desacordo com a lei moral. Mas, se se seguir a mesma lógica da distinção entre vontade de 1.<sup>a</sup> e de 2.<sup>a</sup> ordens, então sempre se pode considerar que a volição que segue necessariamente a natureza é a de 1.<sup>a</sup> ordem, mantendo-se, ainda assim, a liberdade, correspondente ao exercício da vontade de 2.<sup>a</sup> ordem. Desta maneira, pode ser-se “santo” ou “pecador” e, simultaneamente, livre.

<sup>46</sup> Está a tomar-se por referência a teoria clássica da imputação.

<sup>47</sup> Por a sua conduta se consubstanciar num ou ter sido *causa* de um estado de coisas conforme com uma dada exigência normativa (de mero respeito ou de realização, consoante o caso). É de notar

cumprimento subjectivo da mesma<sup>48</sup>. Para isso, tem de haver a intenção<sup>49</sup> de cumprir a norma: o conteúdo da volição tem de corresponder a aquilo que a norma exige que se faça<sup>50</sup>. A distinção kantiana entre mera legalidade e moralidade (eticidade) corresponde, portanto, à distinção entre cumprimento objectivo e cumprimento subjectivo da norma<sup>51</sup>.

---

que a conduta também pode ser omissiva e que, como tal, uma omissão também é causa de estados de coisas: enquanto que, na acção, o carácter de condição positiva é efectivo e o carácter de condição negativa é virtual ou hipotético – a verificação da acção garantiu efectivamente a verificação do estado de coisas e, a não se ter verificado a acção, não se teria verificado esse estado de coisas –, na omissão, o carácter de condição negativa é o efectivo e o carácter de condição positiva é o virtual ou hipotético – com a não verificação da conduta, não se verificou efectivamente o estado de coisas e, a ter-se verificado essa conduta, aquele estado de coisas ter-se-ia verificado certamente. Assim, há que falar tanto em causa activa como em causa omissiva. À relação de causalidade, quando a mesma constitui, numa das suas facetas (positiva ou negativa), uma relação virtual ou hipotética, alguns dão a designação de condicional contrafactual.

<sup>48</sup> Esta separação entre objectividade pura e subjectividade pura tem sido colocada em questão, tendo sido chamada a atenção, nomeadamente, para aquilo que se designa de elementos subjectivos do facto lícito/ilícito. Porém, tais constituem não elementos subjectivos especiais do facto mas, sim, elementos subjectivos da acção, figura de transição entre factualidade objectiva e subjectividade do agente.

<sup>49</sup> A intenção consiste numa volição consciente, ou seja, num querer acompanhado de conhecimento. A mera volição, o puro querer, é “cego” quanto ao seu objecto (tal como já havia observado Schelling); o conteúdo da volição é dado por actos cognitivos, que a tornam intenção. Assim, para haver intenção (finalidade), tem de a vontade ser dirigida para um objecto (alvo) específico, concreto, o que só a consciência desse objecto pode permitir.

<sup>50</sup> Há que distinguir a intenção de realizar o facto (de fazer o que se fez) da intenção de cumprir/violar a norma (o que implica saber que o conteúdo daquele facto se encontra em conformidade/desconformidade com a exigência normativa). A intenção de que Kant fala é, principalmente, a última das mencionadas.

<sup>51</sup> Tal como, ao nível da aplicação da norma, chama Kant à aplicação objectiva legislação jurídica e à aplicação subjectiva legislação ética. Porém, embora se socorra deste critério para distinguir direito e ética (em função do campo ou domínio do dever) – exterioridade do primeiro e interioridade da segunda –, Kant considera co-extensivos com esse os critérios da heteronomia do direito e autonomia da ética (em função da fonte do dever) e da coercibilidade do direito e livre vinculação da ética (em função da motivação no cumprimento do dever). Nenhum destes critérios se refere ao conteúdo das legislações em questão; não obstante, nalgumas passagens, Kant admite uma alteridade mesmo ao nível do conteúdo. Facilmente se infere, do que já se disse, que, em verdade, a

Claro que a intenção de cumprir a norma, a vontade boa, é a de 2.<sup>a</sup> ordem, por tudo o que já se disse; não pode constituir um acto de inclinação mas, sim, um acto de liberdade (escolheu cumprir-se o dever) <sup>52</sup>. Por outro lado, mais uma vez, o cumprimento subjectivo da norma (a intenção de a cumprir, a vontade boa) é sobreveniente relativamente ao cumprimento objectivo ou, dito de outra maneira, só tem sentido haver imputação subjectiva se o cumprimento objectivo da norma for imputável ao agente.

É de notar que o cumprimento da norma não constitui uma subsunção do facto na norma <sup>53</sup>. Isso é conceptualmente desprovido de sentido. A subsunção tem de se dar entre

---

distinção em questão, entre aspecto objectivo e aspecto subjectivo da vinculação a uma exigência normativa, nada tem que ver com a distinção entre direito e moral/ética. Neste último caso, o critério tem de ter em conta os diferentes valores chamados à colação: no direito, o valor tutelado é o da sociedade (da colectividade, do grupo); na moral/ética, o valor tutelado é o do indivíduo (do singular). Este constitui o critério necessário (preciso) e suficiente (bastante) para a referida distinção.

<sup>52</sup> Embora Kant seja conhecido por defender a tese da intenção no que toca a aferir o critério de imputação subjectiva (ou de susceptibilidade de atribuição de prémio/sanção ao agente), o mesmo autor também defende, por vezes, a tese rival, a da disponibilidade do comportamento alternativo. Seguindo esta última, o critério de imputação subjectiva não difere do critério de imputabilidade (senão quanto ao momento da verificação das condições de imputação/imputabilidade): a conduta do agente é elogiável ou censurável quando ele possui, no momento da prática do facto, a capacidade de fazer o oposto, independentemente de ter ou não intenção em fazer efectivamente o que fez. Portanto, elogia-se ou censura-se o exercício da liberdade num determinado sentido. Kant refere, quanto a este aspecto, que fazer o bem (agir correctamente, de acordo com a lei moral) por inclinação (ou seja, inevitavelmente) não tem valor moral (quanto à relação entre configuração subjectiva do agente e exigência normativa); conversamente, é elogiável a acção conforme com a exigência normativa que se produz à rebeldia das inclinações do agente. Está, portanto, a enfatizar-se o controlo do facto pelo agente, a assumpção do verdadeiro carácter de causa pela vontade daquele que produz o facto conforme ou desconforme com a exigência normativa.

<sup>53</sup> É este o assunto abordado por Kant na “típica da pura faculdade de julgar prática”. Debate-se o autor, aí, com o problema do conhecimento da lei moral (norma), nomeadamente, o de a esta não corresponderem necessariamente factos sensíveis, os quais se subsumiriam no tipo legal (pelo que não segue, ao nível da razão prática, o que se passa ao nível da razão teórica, ou seja, a projecção dos esquemas da imaginação às intuições sensíveis de maneira a poder actuar o entendimento com os seus conceitos). Mas o problema, tal como Kant o apresenta, só existe porque o autor não distingue norma (lei moral) de conteúdo da norma (da lei moral): é perfeitamente possível subsumir factos da experiência sensível no tipo de facto contido numa norma (por ela prescrito ou proibido),

um facto particular e um tipo de facto: só aqui há “encaixe” possível<sup>54</sup>. Dito de outra maneira: a uma definição de um determinado estado de coisas contida na norma corresponde um estado de coisas efectivo (que, obviamente, reúne todos os elementos daquela definição). Esta definição constitui o conteúdo da norma: uma definição normativa, a que determina todos os elementos factuais (descritivos ou naturais, usando outros termos) que a norma vai tomar como obrigatórios (axiologicamente necessários) ou proibidos (axiologicamente impossíveis). Se essa definição se referir a comportamentos (isto é, situações objectivas nas quais intervenham sujeitos), trata-se daquilo que, usualmente, na literatura especializada, se designa de normas constitutivas (as chamadas “regras do jogo”, na linguagem comum). São constitutivas da essência de algo; são “normas” porque esse algo cuja essência é por elas constituída se consubstancia em comportamentos ou actividades, dando-se essa constituição num contexto normativo-regulativo – como quem diz, as normas constitutivas acompanham, sempre, normas regulativas.

Pense-se no exemplo habitualmente apontado, o das regras do xadrez. As mesmas não determinam que se deve jogar xadrez; nem determinam que, enquanto se joga xadrez, se deve fazer algo. Elas determinam, sim, em que condições se está a jogar xadrez: elas constituem o próprio jogo de xadrez. Isto é: perguntar pela essência do jogo de xadrez é o mesmo que perguntar pelas regras do jogo de xadrez. Assim, no fundo, estamos perante uma mera definição, não relativamente a conceitos monádicos mas, sim, quanto a

---

sem que, com isso, se esteja a efectuar qualquer juízo quanto ao próprio carácter obrigatório ou proibido desses mesmos factos (desse tipo de facto), sendo que essa subsunção (que se dá num plano ontológico-nomológico) não se identifica com a também possível subsunção de exemplificações concretas de normas no conceito de norma (subsunção, esta, que se dá num plano axiológico-normativo). Daí ter sentido Kant a necessidade de avançar com a terceira formulação do imperativo categórico, a que faz passar um exemplar da acção (sua máxima) exigida por um exemplar de lei da natureza (ou lei ontológica): é que, com esta ficção (a máxima da acção é como se fosse, sem o ser, uma lei da natureza – constitui um símbolo de tal), já se torna possível a subsunção operada pela faculdade de julgar nos termos “ortodoxos”.

<sup>54</sup> Claro que, como se disse, também há subsunção de qualquer exemplar de norma no conceito de norma. Mas, repete-se, isto não é, obviamente, o mesmo que dizer que um qualquer comportamento se subsume numa obrigação ou proibição: um comportamento efectivamente verificado pode subsumir-se no conteúdo de uma norma (por tal ser o tipo de comportamento prescrito ou proibido) sem que isso signifique que há uma subsunção do mesmo na própria norma (na própria prescrição ou proibição).

acontecimentos (estados de coisas), nomeadamente, comportamentos ou actividades. Joga-se xadrez quando um certo conjunto ou uma certa sequência de acções se consubstancia numa exemplificação disso que se chama de jogo de xadrez (quando há subsunção na definição em questão). Agora, esses comportamentos ou actividades não deixam de estar regulados por verdadeiras normas ou regras, chamadas, precisamente, de regras regulativas. Assim, as ditas regras constitutivas auxiliam as ditas regras regulativas, fornecendo a definição daquilo que está a ser prescrito ou proibido. São, por isso, definições normativas, que acompanham obrigações e proibições. Se, por exemplo, por uma razão lúdica ou outra, for obrigatório jogar xadrez, é a norma constitutiva do xadrez que permite aferir se há observação ou violação dessa obrigação, por subsunção ou não-subsunção de certos comportamentos na definição de jogo de xadrez <sup>55</sup>.

As ditas normas constitutivas são, por isso, constitutivas da essência de comportamentos e não constitutivas de obrigações ou proibições. Como argumenta Hare (em *The Promising Game*), as regras do jogo não obrigam que se jogue o jogo: tal caberá a uma obrigação que não pertence às regras do jogo. Mas não poderão constituir obrigações ou proibições através da própria definição que avançam? Autores como Searle pensam que sim. O caso paradigmático seria o da promessa: como é da própria essência da promessa fazer surgir uma obrigação ou uma proibição, diz-se, basta existir a norma constitutiva em questão e o estado de coisas efectivo correspondente para que haja uma obrigação ou uma proibição. Mas, das duas, uma: ou as próprias promessas são, por natureza, normas (regulativas), consubstanciando-se numa obrigação ou numa proibição, sendo que, afinal, essa obrigação ou proibição não é constituída pela definição em questão (a de promessa) mas é inerente à própria promessa (enquanto norma regulativa); ou as promessas não são normas (regulativas), sendo que a definição em questão (a de promessa) é, somente, a norma constitutiva desse tipo de comportamento, o de *querer* instituir uma obrigação ou proibição, sem que haja, mesmo, uma obrigação ou proibição instituída. Em qualquer um dos casos, as normas constitutivas não determinam obrigações ou proibições.

---

<sup>55</sup> Para cada domínio normativo (domínio de normas regulativas), há um domínio de normas constitutivas. Assim, a actividade moral, por exemplo, por consistir no conteúdo de uma exigência moral, é definida por uma norma constitutiva. Também a actividade filosófica, por se consubstanciar no conteúdo de uma exigência epistémica, é definida por uma norma constitutiva. O mesmo se dirá relativamente à actividade artística, religiosa, político-jurídica, económica, etc..

Assim, em toda e qualquer norma há uma parte normativa pura (regulativa) e uma parte “descritiva” (constitutiva). A subsunção só se opera entre um estado de coisas efectivo e a parte “descritiva”. E só porque esse tipo de estado de coisas que efectivamente se verifica é tido por obrigatório ou proibido pela parte normativa pura se pode dizer que há observação ou violação da norma. Ou seja: porque há essa qualificação normativa, a relação de subsunção converte-se em (assume o estatuto de) observação ou violação da norma (licitude ou ilicitude) <sup>56</sup>.

Mas, atenção: o conteúdo normativo, aquilo que é normativamente exigido (obrigatório ou proibido), embora seja um estado de coisas valioso, não constitui o fundamento da norma. Efectivamente, o estado de coisas exigido por uma norma consubstancia-se no respeito por algo valioso: e é este valor, de primeira ordem, que funda(menta) qualquer norma. O próprio respeito pelo valor é valioso na medida em que consiste, precisamente, no respeito por um valor; desta maneira, constitui, somente, um valor de segunda ordem, não podendo fundar por si qualquer exigência normativa. A questão “Por que é o estado de coisas  $\times$  obrigatório/proibido?” e a questão “Por que é o estado de coisas  $\times$  valioso/desvalioso?” assentam, ambas, as suas respostas na mesma referência a um valor de primeira ordem.

Esta mesma distinção entre norma e conteúdo da norma (aquilo que é por ela exigido) permite-nos compreender o significado disso que se designa de violabilidade das normas. Em rigor, as normas são invioláveis: se estamos perante relações de necessidade (do “tipo” axiológico), leis (axiológicas), então não há violação possível, tal como não há excepções possíveis. Isto, em termos conceptuais: se há necessidade, não há contra-exemplos a essa necessidade. Para além disso, uma norma não deixa de exigir o que exige quando é “violada”: um estado de coisas obrigatório ou proibido não deixa de o ser quando o estado de coisas efectivo não lhe corresponde. Portanto, quando se fala em “violabilidade” das normas, deve pensar-se em termos de desconformidade de conteúdos: um estado de coisas efectivo não se subsume num estado de coisas que é tido por obrigatório ou subsume-se num estado de coisas que é tido por proibido. Na “violação” da norma por um facto, não há relação directa entre ambos; essa relação dá-se, somente, ao nível dos respectivos

---

<sup>56</sup> A qualidade de licitude/ilicitude da relação é comunicada ao próprio estado de coisas conforme/desconforme com a exigência normativa, passando a constituir, também, uma propriedade relacional deste último, usando terminologia contemporânea.

conteúdos (a norma propriamente dita mantém-se intocável, inalterável, alheia aos estados de coisas ontológicos).

O cumprimento subjectivo da norma (lei moral) só o é formalmente (ou seja, a esse título, nessa condição, com esse estatuto) <sup>57</sup> se, previamente, se conhecer o dever ao qual se encontra vinculado e se sentir vinculado a esse dever e se, na altura da prática do facto, se souber que se está a cumprir esse dever e se quiser esse mesmo cumprimento. É nisto que Kant está, propriamente, a pensar quando defende que a moralidade consiste no ter como único móbil da acção o próprio respeito pela lei <sup>58</sup>. O cumprimento do dever não pode resultar de um acaso subjectivo, não pode ser acidental no sujeito (um cumprimento meramente material); tem de haver garantia nesse cumprimento subjectivo, o que só se dá quando, precisamente, se age motivado pelo cumprimento do dever (e não por outra razão qualquer). Assim, se, ao nível de uma teoria da aplicação da norma, Kant realça a aplicação da norma aos sujeitos (aos potenciais agentes, entes dotados de liberdade), ao nível de uma teoria da imputação, Kant realça o cumprimento formal por parte dos sujeitos do dever ao qual se encontram vinculados. Este cumprimento formal implica também, antes de mais, liberdade de pensamento, ou seja, “autonomia” ao nível do conhecimento do dever. O sujeito normativo tem de sentir a necessidade normativa como tal e tem de se sentir internamente vinculado a essa exigência que se lhe dirige (o sentimento de respeito de que Kant fala). Cumprir um dever só porque, por exemplo, o mesmo é tido socialmente como um dever não constitui uma observação formal desse dever por parte do sujeito em questão, não obstante consistir numa observação material.

---

<sup>57</sup> Está, aqui, a falar-se de forma num sentido diferente do kantiano. Para Kant, forma é o continente, aquilo que recebe o conteúdo de algo. Agora, está a falar-se de forma no sentido de estatuto, da coisa a esse título ou nessa condição.

<sup>58</sup> É aqui que reside o valor moral da acção, para Kant. Trata-se do bem, identificado com a vontade boa. Porém, estamos perante um valor de segunda ordem, o que o é em função de um valor de primeira ordem (como, mais uma vez, se sdverte). Ou seja: uma boa acção é-o quando (a sua máxima) consistir no respeito por algo valioso (no sistema kantiano, podemos considerar a dignidade da pessoa humana ou do ente racional). Por isso, pode dizer-se que Kant está preocupado em aferir ou delimitar conceptualmente o valor de segunda ordem (mais, até, do que o valor de terceira ordem, a virtude – o valor do agente). Será, porém, depois, o movimento conhecido por filosofia dos valores a fornecer as sementes que permitem superar esta identificação entre valor e conformidade com a norma, de maneira a reconhecer-se a prioridade conceptual do valor de primeira ordem.

Assim se torna completamente compreensível a defesa de Kant de que uma acção feita por dever não recebe o seu valor moral do objectivo mas do princípio segundo o qual a vontade pratica essa acção. Se estamos a falar de conformidade (subjectiva) formal com o dever, então, nos próprios termos, só há conformidade com o dever se o agente se motivar pelo cumprimento do dever quando age; basicamente, está Kant a definir cumprimento (subjectivo) formal (não casual). Claro que, para isso, é totalmente irrelevante que se atenda ao conteúdo da acção e, dizendo o mesmo de outra maneira, ao conteúdo do dever: o cumprimento do dever, em geral, consiste na mera relação de conformidade com aquilo que é exigido que se faça, independentemente do que seja exigido que se faça; da mesma maneira, o cumprimento subjectivo formal consiste na mera relação de conformidade entre a máxima volitiva e a exigência normativa, independentemente do conteúdo da acção e do dever em questão. Agora, isso não significa que o dever seja vazio de conteúdo nem que o agir por dever não tenha um objectivo empírico: exigindo-se que se faça algo determinado, o agir motivado pelo dever implica querer fazer esse algo determinado, sendo esse o objectivo ou a finalidade do agente<sup>59</sup>. Mas, insiste-se, numa teoria da imputação, tal é irrelevante.

A distinção kantiana entre imperativo categórico e imperativo hipotético vai ao encontro do que se disse. Um imperativo categórico (ou incondicional) exige um estado de coisas em si mesmo e não em vista de um ulterior estado de coisas; um imperativo hipotético (ou condicional), pelo contrário, exige um estado de coisas em função de outro estado de coisas, tido como o estado de coisas a atingir. Kant distingue ainda, dentro deste último tipo de imperativo, imperativos de capacidade ou técnicos, nos quais o fim ulterior visado é meramente possível, de imperativos de prudência ou pragmáticos, nos quais o fim ulterior visado é-o necessariamente. Neste último caso, está Kant a pensar na escolha dos meios para se chegar à felicidade ou ao bem-estar, que todos os homens prosseguem inevitavelmente, dada a sua natureza.

Como se tem chamado à atenção, a filosofia prática kantiana deve ser entendida como uma teoria da imputabilidade e da imputação; mais uma vez, é nesta perspectiva que se deve interpretar a distinção entre imperativo categórico e imperativo hipotético. Cumprir um dever não como um fim em si mas com vista a alcançar um certo estado de coisas, como a posse de felicidade, não constitui um verdadeiro cumprimento do dever e, como

---

<sup>59</sup> Kant admite isso mesmo, ao colocar todo o ser racional como devendo ser fim em si mesmo da acção, na segunda formulação do imperativo categórico (a dotada de conteúdo).

tal, não há verdadeiramente imputação dessa conformidade a um sujeito volitivo. Em rigor, há que distinguir vários graus de intenção de cumprimento do dever. Para além do caso paradigmático, o de ter o cumprimento do dever como fim em si mesmo, pode configurar-se situações nas quais a intenção de cumprir não é directa, como quando esse cumprimento aparece como possível quando se tem em vista praticar uma determinada acção e o agente se conforma com essa eventualidade ou quando esse cumprimento aparece como inevitável (como efeito da acção visada ou como colateral à acção visada) e o agente o aceita. Portanto, não é que o dever, ele próprio, discrimine se é categórico ou hipotético (se deve ser observado como fim em si mesmo ou se como meio com vista a um fim ulterior): o seu cumprimento é que pode ser directo/incondicionado ou indirecto/condicionado, consoante a intenção do agente.

Aliás, o dever é categórico ou não é dever de todo. O imperativo hipotético técnico de Kant não é mesmo hipotético ou condicional: se o fim ao qual se dispõe a técnica constitui um dever (um imperativo categórico), então, na mesma medida, também o é a utilização dos meios técnicos aptos à sua prossecução. Em termos normativos, os meios técnicos não são menos exigentes do que os fins. A condicionalidade em questão consubstancia-se no seguinte: se há um dever quantos aos fins, também há um dever quanto aos meios (os necessários e suficientes), nada mais. Já o imperativo hipotético pragmático de Kant nem constitui um dever: estamos perante um facto (é-o, segundo Kant), o de todos os homens desejarem a felicidade <sup>60</sup> e, com isso, também desejarem os meios para a alcançar. Se alcançar a felicidade não constitui um dever, então utilizar os meios aptos para tal também não constitui um dever. Quando muito, haverá o dever de saber quais os meios adequados para alcançar a felicidade (e de saber o que é a felicidade).

Por isso se considera, consensualmente, que a doutrina moral kantiana é deontologista e não consequencialista. Há que notar que a oposição entre deontologismo e consequencialismo se coloca, precisamente, ao nível dos motivos ou razões subjectivas para agir – agir em função das consequências da acção ou agir em função do dever. Primeiro que tudo, não tem sentido que se trate de uma oposição quanto ao conteúdo do dever ou da exigência normativa – a posição deontologista não teria lugar, aí (o dever não se refere a si mesmo), pelo que a oposição inteligível far-se-á entre um outro tipo de

---

<sup>60</sup> Para Kant, quando muito, existirá um dever de ser feliz como condição de cumprimento dos deveres (alguém descontente mais dificuldade tem para cumprir os deveres aos quais se encontra vinculado).

consequencialismo (deve atender-se às consequências ou ao resultado da acção, ou seja, deve produzir-se algo) e uma posição “respeitabilista” (deve atender-se à acção em si, ou seja, deve respeitar-se algo sem ter de se atender a algo mais), consoante se considere que o valor que fundamenta a exigência normativa é o da existência da coisa (exigência de realização) ou o da própria coisa (exigência de respeito). Portanto, o deontologismo opõe-se ao consequencialismo no contexto da imputação subjectiva: o primeiro exige e o segundo dispensa a intenção directa de cumprir o (ou qualquer outra referência ao cumprimento do) dever para que se possa considerar o mesmo como subjectivamente cumprido. Assim, em rigor, a posição oposta ao deontologismo ter-se-á de chamar, simplesmente, pela negativa, de não-deontologismo, reservando-se o termo “consequencialismo” para a posição teórica oposta à posição aqui designada de “respeitabilismo”. Esta distinção entre não-deontologismo e consequencialismo tem implicações ao nível da qualificação da doutrina moral kantiana, pois que não é líquido que a mesma seja, para além de deontologista, “respeitabilista” (nem que seja por não adiantar um conteúdo normativo <sup>61</sup>). Segundo, também não tem sentido considerar que a eventual oposição entre deontologismo e consequencialismo se situa ao nível da razão para se obedecer ao dever ao qual o sujeito se encontra vinculado (deve obedecer-se porque o dever assim o determina ou deve obedecer-se porque as consequências de tal são benéficas/favoráveis), pois que, no próprio conceito de dever, encontra-se contida a necessidade de obediência, sem que se tenha de duplicar essa vinculação (deve obedecer-se porque o dever assim o determina) ou procurar fora do dever a justificação para a obediência ao mesmo (deve obedecer-se porque as consequências de tal são benéficas/favoráveis <sup>62</sup>) – ou seja, a questão de saber qual a razão para se obedecer ao dever ao qual o sujeito se encontra vinculado constitui um falso problema.

Em suma. Seguindo a interpretação mais condizente com o espírito da filosofia moral kantiana, a liberdade é fundamento, não da norma (lei moral) mas, sim, da aplicação da norma (lei moral) a sujeitos (a potenciais agentes); como quem diz, a liberdade é fundamento do dever. A razão de ser da aplicação da norma é preventiva: garantir que a mesma é observada e evitar que seja desrespeitada sempre que houver a possibilidade de

---

<sup>61</sup> Exceptuando a segunda formulação do imperativo categórico, como já se viu. Se seguirmos esta, então o kantismo moral é “respeitabilista”.

<sup>62</sup> Ou porque as consequências da desobediência são prejudiciais/desfavoráveis.

qualquer um dos casos se dar. Portanto, sempre que houver um sujeito dotado de liberdade, surge um dever a vinculá-lo. Ora, como o dever constitui uma posição normativa (ou uma relação com a norma) e não a própria norma, fica por encontrar o fundamento da mesma. A teoria kantiana não nos dá resposta à questão do fundamento da normatividade, não obstante abrir caminhos fecundos nesse sentido.

## 2.2 – FILOSOFIA DOS VALORES

### 2.2.1 – BREVE CARACTERIZAÇÃO

Por “filosofia dos valores” entende-se o movimento filosófico, composto por autores de origem alemã, iniciado no século dezanove, que se caracteriza por avançar com e desenvolver a ideia de valor. A sua principal motivação filosófica prende-se, precisamente, com a fundamentação da normatividade. Porém, e dado o contexto histórico-filosófico do seu surgimento, outros factores são determinantes, como a tentativa de superar o positivismo científico e de, assim, restaurar um espaço próprio para a especulação filosófica. Claro que, a ter-se estabelecido um domínio filosófico novo e autónomo, o dos valores, há que falar em “filosofia dos valores” como área própria do saber filosófico; mas, neste caso, reserva-se o termo “axiologia” (ou “teoria do valor”), de maneira a, precisamente, distingui-la do movimento filosófico mencionado <sup>63</sup>.

Se é certo que, desde que o pensamento humano existe, o mesmo tem incidindo sobre vários problemas que, hoje em dia, diremos constituírem problemas axiológicos, a axiologia, como teoria geral do valor, só surge no século dezanove com Lotze. Quando muito, podemos dizer que, até aí, eram praticadas disciplinas axiológicas particulares, como a ética e a estética. Porém, nem isso é, em rigor, correcto, pois que, pegando nos exemplos mencionados, tanto o bem como o belo não eram tratados como tipos de valor (na condição ou a título de valores) mas, sim, somente, como bem e belo. No fundo, atendia-se, sobretudo, ao conteúdo dessas realidades, não ao seu estatuto axiológico. Isto é: não tendo sido estabelecida a disciplina geral da axiologia, não se poderia considerar que a ética

---

<sup>63</sup> A filosofia dos valores como axiologia surge legitimamente com a determinação do conceito de valor e dos problemas a ele associados, independentemente da sua ligação genética a um grupo de pensadores e independentemente das soluções por estes dadas aos diversos problemas axiológicos.

e a estética existentes constituíam disciplinas axiológicas particulares, pois que não eram praticadas nessa qualidade. Por essa razão, se bem que as ideias ou formas platónicas se consubstanciem, afinal, em valores e se bem que alguns dos transcendentais dos filósofos medievais também se consubstanciem em valores, não podemos verdadeiramente falar, aí, em valores (assumidos como tal).

É difícil conhecer, ao certo, a origem da palavra “valor” e da noção a ela associada. Fora da chamada moderna filosofia dos valores, iniciada, como se disse, por Lotze, já se falava em valor, como na economia política (a utilidade e a escassez como valores económicos fundamentais; “valor de uso” e “valor de troca”; etc.), e até já se concebia essa realidade *sui generis* em termos muito semelhantes aos actuais, constituindo Nietzsche o exemplo mais paradigmático disso mesmo. É, portanto, possível que os primeiros axiólogos tenham “pegado” num instrumento linguístico e conceptual pré-existente e que o tivessem desenvolvido até ao estágio em que a ideia de valor se encontra actualmente (tanto no meio filosófico como no senso-comum).

Assim como a ontologia “nasceu” na Grécia antiga, com os primeiros cosmólogos e, sobretudo, com Parménides (e Heraclito), tendo sido elevada a um grau de sofisticação máximo por Platão e Aristóteles, a axiologia “nasceu” na Alemanha moderna, com o já referido Lotze e, sobretudo, com Brentano, tendo sido elevada a um grau de sofisticação superior com Scheler e Hartmann. E, tal como no cerne da ontologia se encontra o conceito de ser, no cerne da axiologia encontra-se o conceito de valer. É a partir desta distinção radical entre “aquilo que *é*” e “aquilo que *vale*” que se funda a filosofia dos valores. Em verdade, o movimento mais tarde conhecido por “filosofia dos valores” teve uma natureza mais psicologista, baseando-se na diferença existente entre os actos mentais de pensar e de sentir. Não é de estranhar que a corrente psicologista (Meinong, Ehrenfels, Haering, etc.) tenha constituído uma das principais derivações da filosofia dos valores. Aliás, este entendimento psicologista/subjectivista ainda se faz notar, actualmente, na axiologia erudita e, sobretudo, na axiologia popular.

Nesta dissertação, dar-se-á especial relevo a aquilo que se designa de filosofia dos valores de base fenomenológica, na qual se destacam Max Scheler e Nicolai Hartmann (embora este último também influenciado por outras correntes, como o neo-kantismo). Não por haver um especial interesse pela fenomenologia; o interesse existe, sim, pelo tratamento que os mencionados autores deram à relação entre valor e dever-ser (norma). A sua vinculação ao método fenomenológico (ou à perspectiva fenomenológica) constitui um elemento

acidental na escolha dos mesmos como referência da abordagem axiológica ao problema do fundamento da normatividade.

De uma maneira simplista e algo redutora, pode dizer-se que Scheler aplicou ao domínio axiológico o trabalho desenvolvido por Husserl. A fenomenologia de Husserl (e demais seguidores) consubstancia-se numa fenomenologia ontológica: incide, especialmente, sobre a cognição, constituindo esta o mundo ontológico presente no sujeito. Porém, atendendo ao tipo de “objecto”, uma análise fenomenológica distinta se apresenta: a que incide sobre a valoração (a apreciação, a estima, o afecto), constituindo esta o mundo axiológico presente no sujeito. Seguindo os passos já iniciados por Brentano e Meinong, vai Scheler aprofundar esta nova perspectiva fenomenológica, socorrendo-se do mesmo aparato conceptual do pensamento fenomenológico de Husserl, nomeadamente, das noções de *epoché*, intencionalidade, intuição, evidência, etc.. Com Scheler, a vivência analisada passa a ser a vivência emotiva <sup>64</sup>, aquela pela qual associamos às coisas um *plus* qualificativo face à sua essência, que é a sua valência; as coisas são, deste modo, estimadas, apreciadas, porquanto se afiguram como portadoras de valor. Se o mundo objectivamente considerado for o mundo dos valentes e das valências, a análise fenomenológica correspondente incide sobre o momento prévio à experiência desse mundo, que é o da vivência emocional, enquanto experiência isolada ou abstraída do seu objecto <sup>65</sup>. Antes de se poder afirmar que os valores estão lá, fora de nós, há que afirmar que eles estão cá, em nós, sob a forma de emoções ou sentimentos. Antes de se poder incidir sobre o conteúdo ou objecto das valorações, há que incidir sobre as próprias valorações.

---

<sup>64</sup> A análise fenomenológica não visa tanto as emoções como experiências mas, mais, como vivências, isto é, não na sua ligação com o mundo objectivamente considerado mas na sua pura subjectividade (transcendência).

<sup>65</sup> Tal como Husserl, também Scheler defende que a análise fenomenológica, ao desligar-se do mundo objectivamente considerado, se desliga, igualmente, dos interesses pragmáticos a ele associados: a investigação fenomenológica, contrariamente à científica, é desinteressada; consequentemente, e por visar encontrar o fundamento primeiro de todo o saber, encontra-se (deve encontrar-se) livre de pressupostos ou preconceitos. Obviamente, ambos os autores estão a reagir a um conceito moderno de ciência (generalizado no senso-comum, muito devido ao *marketing* de Francis Bacon), que só muito discutivelmente pode ser tido como totalmente adequado à natureza da mesma.

Se, para Husserl, o momento eidético do método fenomenológico é o da redução às essências das coisas, ao seu significado ontológico, na abordagem de Scheler ficamos reduzidos às valências das coisas, ao seu significado axiológico. Vendo nos fenómenos o resultado de uma co-actividade entre o sujeito e objecto, é aquele quem participa com as significações axiológicas a atribuir às coisas (visando-as intencionalmente), que são dadas ou apresentadas pelo último <sup>66</sup>. A fenomenologia, para Scheler, visa aceder a esse sentido axiológico inerente; não às coisas apresentadas à consciência valorativa mas à própria consciência valorativa, mais especificamente, à intencionalidade axiológica. Dada esta distinção radical entre valente e valência, a coisa que suporta o valor e o próprio valor, Scheler também tem de distinguir entre as meras emoções que apresentam a coisa susceptível de valoração e o verdadeiro sentir intencional, comum a toda e qualquer atribuição de significado axiológico <sup>67</sup>.

Nisto se distingue da posição kantiana, que enfatiza o aspecto sintáctico da intervenção subjectiva. Daí que Scheler contraponha a sua ética material (leia-se, semântica) à ética formal (leia-se, sintáctica) de Kant: as leis da moral extraem-se dos significados axiológicos (dos valores) que encontramos em cada acto intencional de valorar, não da mera unidade e coerência intrínseca à noção de lei. O *a priori* subjectivo <sup>68</sup> (também) é semântico (material), não (só) sintáctico (formal). Já se viu que até nem é correcto acusar-se a ética kantiana de ser absolutamente formalista/sintáctica, pois que o referido autor reconhece significado axiológico ao próprio sujeito valorador/normativo (este, por possuir valor, deve ser respeitado – na terminologia kantiana, qualquer ser racional deve ser tratado como um fim e não como um simples meio). E veja-se que, para Scheler, o portador de valor, objectivamente considerado, acaba por ser, também, o sujeito que age segundo valores (a pessoa, na sua terminologia: a axiologia scheleriana é uma axiologia personalista).

---

<sup>66</sup> O entendimento de Husserl e Scheler acerca do processo pelo qual se originam as cognições e as valorações acaba por se identificar com o processo de preenchimento de indexicais (de “isto”, “aquilo”, “aquela coisa” ou “aquele objecto”). No caso das valorações, aconteceria que teríamos um objecto *x*, indeterminado, ao qual se atribuiria um significado axiológico, que permitiria aferir o seu valor.

<sup>67</sup> Defende Scheler, tal como Husserl no domínio ontológico, que se visa alcançar a intuição dos valores, ou seja, o encontro entre o objecto valorado e o sujeito valorador.

<sup>68</sup> O que vem com o sujeito, o que lhe é inerente por fazer parte da sua constituição.

## 2.2.2 – FILOSOFIA DOS VALORES DE BASE FENOMENOLÓGICA: SCHELER E HARTMANN

Como indica Hessen, tem sido a filosofia dos valores de base fenomenológica a corrente filosófica contemporânea que mais se tem esforçado por clarificar a relação entre valor e norma (dever-ser, na terminologia adoptada por esse conjunto de pensadores). Scheler, caso paradigmático dessa corrente, é peremptório: para este autor, todo o dever-ser é fundado num valor. O problema consiste, precisamente, em explicar essa ligação entre valor e norma, em elucidar o *modus operandi* da referida relação. Os fenomenólogos dos valores abordaram o problema pelo lado da essência do valor: preocuparam-se em saber se, na definição de valor, se encontra contido o conceito de norma (de dever-ser). A posição, aqui, defendida, opta pelo caminho converso, como se verá: na definição de norma é que se deve ver contido o conceito de valor. Analisemos, porém, e então, a abordagem fenomenológico-axiológica.

Para Hartmann, a norma (o dever-ser) pertence à essência do valor: a obrigatoriedade encontra-se contida no *modus essendi* do valor (no seu ser ideal). Para este autor, os valores são entidades ideais, de tipo platónico, que, por conterem em si esse momento de obrigatoriedade (de dever-ser), exigem ser realizados (espácio-temporalmente), quando tal não for o caso. Em rigor, logo aqui, distingue Hartmann entre o dever-ser ideal (*ideales Sollen*), intrínseco ao conceito de valor, e o dever-ser actual, que surge quando os valores não se encontram efectivamente realizados. O dever-ser ideal somente fixa a realização do valor como estado de coisas a alcançar, em abstracto, sem qualquer referência ao efectivo estado de coisas existente na realidade (espácio-temporal). Por isso, pode pertencer, sem qualquer tipo de incoerência, à essência do próprio valor, também ele de natureza meramente ideal. Só o dever-ser actual possui essa referência à realidade, nomeadamente, quando esta se encontra em oposição com o exigido idealmente (o dever-ser actual implica o não-ser do dever-ser ideal). No fundo, para Hartmann, o conceito de dever-ser actual vê nele contido quer o conceito de valor, com o seu dever-ser ideal, como o conceito de oposição das esferas (o mundo resulta de uma sobreposição de camadas óticas, sendo que as camadas inferiores podem não encontrar-se em correspondência com a camada superior, a do espírito objectivo ou dos valores): se há dever-ser actual, então há valor (dever-ser ideal) e há realidade em oposição com o dever-ser ideal; se não há valor ou não há realidade em oposição com o dever-ser ideal, então não há dever-ser actual. É de notar que, como

espécie do dever-ser actual, autonomiza Hartmann o dever-fazer (*Tunsollen*), ou seja, o dever-ser dirigido a um sujeito (cognitivo-volitivo).

Para Scheler, a norma (o dever-ser) não pertence à essência do valor. Não obstante efectuar uma distinção semelhante à de Hartmann, entre dever-ser ideal e dever-ser normativo, considera que o primeiro não se encontra contido no conceito de valor. Embora fundado no valor, o dever-ser ideal relaciona este com a realidade espaço-temporal, não podendo ser entendido abstraído dessa relação. Em si mesmo, o valor não contém o momento do dever-ser (é indiferente a existir ou não, segundo Scheler). Argumenta Scheler por redução ao absurdo: se a norma (o dever-ser) pertencesse à essência do valor, caso este estivesse realizado, deixaria de ser valor, porque também deixaria de haver dever-ser. Dito de outra maneira: se o dever-ser constitui, necessariamente, um conceito distinto do de ser, então não pode, também, identificar-se com o conceito de valor, sob pena de, encontrando-se o valor realizado espaço-temporalmente (sendo ou existindo, portanto), se identificar aquele com o ser. Implicitamente, está Scheler a aceitar que a concebibilidade do dever-ser ideal se encontra dependente da concebibilidade da realidade espaço-temporal em desacordo com ela. Mas este dever-ser ideal não constitui, ainda, para o autor em questão, uma norma, um momento de obrigatoriedade. O dever-ser normativo só existe quando existir um sujeito cognitivo-volitivo capaz de realizar valores: é o dever-ser dirigido a uma consciência capaz de captar a exigência de realização de valores e a uma vontade capaz de os adoptar (vivenciar).

Hessen segue a posição de Scheler<sup>69</sup>. O argumento utilizado por este autor é de base fenomenológica: podemos apreciar qualquer qualidade valiosa em abstracto, isto é, sem qualquer ligação ou referência à sua realização espaço-temporal, nomeadamente, sem, com essa apreciação, captarmos qualquer momento normativo ou de dever-ser – subjectivamente, o valor pode estar (e está, muitas vezes) desvinculado de uma exigência ou de um apelo que possa dirigir, pelo que está presente, somente, na sua idealidade. Como tal, a norma ou o dever-ser não se encontra na essência do valor: o valor é totalmente concebível sem a norma. Hessen refuta, ainda, qualquer tentativa de não-fundação da normatividade (do dever-ser) no valor, nem que parcialmente. Desta maneira, critica

---

<sup>69</sup> Contrariamente, Miguel Reale segue Hartmann, pois considera que não há valor indiferente ao plano da existência (embora por considerar que os valores se revelam na história e na cultura – daí a sua recusa da idealidade dos valores, agora contra Hartmann).

Wittmann e, com isso, reforça a sua posição. Segundo Wittmann, há que distinguir entre o fundamento material e o fundamento formal da normatividade (mais especificamente, da normatividade moral). Seguindo a perspectiva de Wittmann, deve entender-se por fundamento material aquilo que faz com que as normas (morais) tenham o conteúdo que têm e, por fundamento formal, aquilo que faz com que as normas (morais) possuam, precisamente, o seu carácter normativo. O valor (moral), quando muito, funda materialmente o dever-ser (moral), fornecendo-lhe, portanto, o seu conteúdo (aquilo que é exigido)<sup>70</sup>. Formalmente, porém, o fundamento transcende o valor, tendo de ser encontrado noutra realidade (para Wittmann, na vontade de Deus). Hessen rejeita este entendimento por considerar que a norma (o dever-ser) se funda totalmente no valor, não obstante constituir um momento mais que é acrescentado à essência deste. Uma vez pensado na sua relação com a realidade espaço-temporal, da vivência do próprio valor o dever-ser e a obrigatoriedade são dados imediatamente.

Todos os autores mencionados concordam que o conceito de norma (de dever-ser) liga, de alguma maneira, os conceitos de valor e de existência espaço-temporal. Aceitam que é de um determinado modo, mais próximo ou mais remoto da essência do valor, de este se projectar no espaço e no tempo que resulta a normatividade. Parece ser, então, essa abertura do valer para o exterior (o estar fora de si, o existir) o traço caracterizador da normatividade e da sua relação com o valor. Consequentemente, a discordância entre Hartmann e Scheler (no que toca às suas posições quanto à natureza do dever-ser ideal) pode só consistir num atender a diferentes momentos dessa abertura do valer: o primeiro enfatiza a própria força axiológica que já decorre do valer e que constitui o ponto de

---

<sup>70</sup> É de notar que, em rigor, matéria normativa não é o mesmo que conteúdo normativo. O conteúdo de uma norma é, seguindo a perspectiva usual, aquilo que é por ela exigido, o estado de coisas devido. Consequentemente, não constitui a própria norma, quer formal como materialmente considerada (tal como “matéria” em sentido kantiano, que significa, basicamente, o mesmo que “conteúdo”, não é o mesmo que “matéria” no sentido aqui utilizado). Já se viu como esta não-distinção entre norma e conteúdo normativo tem repercussões ao nível da clarificação da essência ou natureza da normatividade. Agora, o problema coloca-se ao nível da relação entre norma e valor. Assim, em rigor, o valor funda(menta) a norma (quer formal como materialmente) mas não constitui o seu conteúdo. Embora encontrando-se na descrição do conteúdo normativo, o valor não a esgota, pois que o que é, sempre, exigido pela norma é um estado de coisas, nomeadamente, uma certa relação com aquilo que é valioso.

partida da normatividade, aquilo que é dado à existência em questão; o segundo enfatiza já a projecção desse valer para fora de si e que constitui a normatividade propriamente dita, a existência em questão. O valor, esse, não é nem deixa de ser indiferente à existência espaço-temporal: limita-se a fazer com que algo valha o que vale, nada mais.

Mas duas dificuldades surgem na maneira como, especificamente, esses autores entendem constituir essa relação entre valor e existência espaço-temporal.

A primeira resulta, mais uma vez, da confusão entre norma e conteúdo da norma. Defendem Hartmann e Scheler que, por a norma (o dever-ser) constituir uma relação entre o valor e a sua existência no espaço e no tempo, o que é exigido normativamente é, precisamente, a existência espaço-temporal do valor. Como facilmente se observa, há um erro de raciocínio: a norma pode constituir uma relação entre o valor e a realidade espaço-temporal e exigir um qualquer outro estado de coisas. Aliás, para que se pudesse exigir a existência do valor, constituindo a norma, precisamente, nesse estado de coisas, já teria de haver existência de valor<sup>71</sup>. Uma coisa é a norma, enquanto relação entre valor e existência espaço-temporal; outra coisa é o conteúdo da norma, aquilo que por ela é exigido. É claro que o conteúdo normativo alguma relação terá com o valor: a descrição do que é devido alguma referência fará ao valor. Porém, aqui, o valor aparece como objecto de uma determinada atitude a adoptar, e enquanto valor de alguma coisa, porque a exigência normativa funda-se naquilo que tem valor e que, como tal, é merecedor de respeito. Assim se vê que, para além da objecção de carácter lógico apontada, uma outra, de carácter estritamente valorativo, se levanta, vindo a ser, adiante, desenvolvida. Agora, pode, obviamente, falar-se em exigência normativa da existência de algo: porém, tal será devido por essa existência possuir, por si, valor – aqui, exige-se o respeito pela própria existência, nisso que é a realização/produção ou manutenção.

A segunda dificuldade consiste na relação entre dever-ser ideal e dever-ser actual (Hartmann) ou normativo (Scheler). Esta dificuldade é mais notória em Scheler, dado o seu entendimento quanto à natureza do dever-ser ideal. O problema, no caso de Scheler, pode ser expresso pela seguinte pergunta: no que se distinguem, verdadeiramente, dever-ser ideal e dever-ser normativo? Reformulando a pergunta: como pode o dever-ser não ser

---

<sup>71</sup> Seguindo a perspectiva de Hartmann, teríamos uma posição muito semelhante à de Anselmo de Cantuária no que toca à demonstração da existência de Deus. Aliás, ao lado de um argumento ontológico, podemos ter um argumento axiológico: os valores existem necessariamente (há normas) porque, na sua essência, já se encontra contida a sua existência.

normativo? Relativamente a Hartmann, sempre se pode dizer que o seu dever-ser ideal não constitui um verdadeiro dever-ser (uma norma), pois que ele se está a referir, somente, a aquilo que o valor projecta quando existe (o valer, precisamente), não à própria projecção ou existência (que constitui, então, o dever-ser actual). Mas o que Hartmann diz talvez não permita esta interpretação tão forte: para este autor, o dever-ideal já fixa um determinado estado de coisas como devido, embora somente idealmente devido (sem atender à realidade efectiva). Portanto, a mesma questão se coloca: como pode haver dois tipos de dever-ser, duas esferas da normatividade? O dever-ser ideal não obriga, afinal? Se assim é, o que tem de dever-ser? O problema fica sanado se, mais uma vez, se operar a distinção entre norma e aplicação da norma. Se a determinação da essência da norma passa pelo reconhecimento de uma maneira particular de algo existir, a existência do valor (que, ainda assim, como se disse, não se confunde com a essência do valor), já a incidência ou o reflexo dessa valência existente (dessa normatividade) constitui um momento mais ou posterior. O dever-ser actual de Hartmann e o dever-ser normativo de Scheler constituem, afinal, não a norma como tal mas, sim, a sua aplicação às coisas que estão no espaço e no tempo; daí a referência a um estado de coisas efectivo desconforme com o estado de coisas devido (mais da parte de Hartmann). Independentemente da discordância relativamente à natureza do dever-ser ideal (da norma como tal, afinal), Hartmann e Scheler estão em sintonia neste ponto: a normatividade só incide efectivamente sobre a realidade espaço-temporal se estiverem verificadas certas condições factuais (as condições de aplicação da norma). Claro que, contra Hartmann, não pode ser a desconformidade com a norma a condição de aplicação da mesma, até porque só pode haver desconformidade com a norma se a mesma já se tiver aplicado. O conceito-chave, no que toca à aplicação da norma, como já havia sido dito, é o de possibilidade: se há a possibilidade de facto de aquilo que é exigido pela norma ser cumprido e de não ser cumprido (se não há necessidade nem impossibilidade desse cumprimento), então a norma aplica-se ao facto em questão, de maneira a garantir (em certa medida) que haja cumprimento e evitar (em certa medida) que haja incumprimento. A aplicação da norma tem, como também já se disse, como função ou finalidade a prevenção, não o remédio. Por outro lado, e contra Scheler, esta aplicação da norma dá-se, antes de mais, aos factos objectivos espaço-temporalmente situados e, só depois (a dar-se), aos sujeitos cognitivo-volitivos neles enquadrados (enquanto potenciais agentes, dotados de liberdade). Portanto, tem razão Hartmann quando autonomiza o dever-fazer do dever-ser actual. É de lembrar que, assim, o dever, enquanto resultado da

aplicação da norma a um sujeito, constitui algo diverso da norma, seguindo a mesma lógica da distinção entre norma e sua aplicação.

### 2.2.3 – FILOSOFIA DOS VALORES DE OUTRAS BASES

Uma maneira muito usual de situar o movimento da filosofia dos valores consiste em dividi-lo em duas grandes correntes ou escolas: a chamada escola de Baden e a chamada escola de Marburgo. Para alguns comentadores, trata-se da maneira correcta de a situar, pois que a filosofia dos valores em sentido estrito somente abarca os autores que “integram” as mencionadas correntes ou escolas. Seguindo esta perspectiva, pensadores como Scheler e Hartmann não participam desse movimento filosófico senão por uma extensão da noção. Para outros, estamos, somente, perante uma das diferentes direcções tomadas pelo movimento da filosofia dos valores, unido em torno da novidade do tratamento filosófico do conceito de valor.

Os principais representantes da escola de Baden são Windelband e Rickert. São autores que se inserem na linha neo-kantiana, cruzando a orientação criticista de Kant com a metafísica axiológica de Lotze.

A noção kantiana de *Sollen* (dever) e a noção de *Gelten* (valer) de Lotze contribuíram determinantemente para as ideias de Windelband, que distingue radicalmente a ordem dos factos da ordem das normas, o ser do valer. Para esse autor, a própria filosofia consiste em juízos de valor, não em juízos de facto, juízos, esses, acerca da validade do conhecimento e da ciência (o valor em questão, o epistémico, é o da verdade), acerca da validade do querer e do agir (o valor em questão, o moral, é o do bem) e acerca da validade da arte (o valor em questão, o estético, é o da beleza). Como se verifica, está Windelband a seguir a linha orientadora definida pelas três “Críticas” de Kant, adaptando-a a uma perspectiva explicitamente axiológica.

Para Rickert, o valor constitui o objecto de valoração que acompanha os actos cognitivos; aqui, aceita-se ou refuta-se, aprova-se ou desaprova-se. Porém, enquanto essa valoração for, ainda, sensível (um mero prazer), do domínio particular, não possui qualquer carácter normativo. Só no juízo existe a pretensão de validade universal, a pretensão de que tal conteúdo deve valer para todos. Como se observa, está o mencionado autor a adaptar a “analítica do juízo estético” de Kant à perspectiva axiológica que vem desde Lotze e que

Rickert apanha de Windelband. Assim, a oposição entre o mundo da natureza, da necessidade natural da causalidade e dos factos, e o mundo da cultura, do espírito e das normas, corresponde, em Rickert, à oposição entre representação cognitiva (juízo) e sentimento de evidência (do mesmo). É este sentimento de evidência, a valoração de pretensão universal, que funda a necessidade normativa, o dever de aceitar tal juízo como verdadeiro. Por isso, a verdade dos juízos acaba por transcender o sujeito, impondo-se-lhe, o que já não acontece na mera cognição; o reino dos valores é o do ideal. A valoração subjectiva acaba por constituir o mero reconhecimento da validade dos juízos, constituindo, afinal, um terceiro reino, o do (da atribuição de) significado.

A escola de Marburgo é decisivamente determinada pelo pensamento de Cohen. Segundo este autor, a ética é a ciência do querer puro, pois que o dever-ser nada mais é que o querer puro, ou seja, que não se consubstancia num mero desejo. Só se é autenticamente se houver essa confluência entre vontade e norma, um puro querer. Outros pensadores continuaram esta linha de pensamento, como Natorp e Cassirer.

Ao lado da corrente neo-kantiana, desenvolveu-se uma corrente neo-fichteana da filosofia dos valores. Se bem que já com Cohn se sentisse a influência do pensamento de Fichte, é com Munsterberg que se pode falar numa efectiva confluência daquele com a perspectiva axiológica. No mesmo sentido vai Stern.

Também a escolástica conheceu a sua adaptação à perspectiva axiológica através de Behn e de Rintelén. Aqui, prevalece o pensamento de Tomás de Aquino, não obstante a adopção explícita da noção de valor.

Fora do espaço cultural alemão, e já extravasando aquele que será o âmbito restrito do movimento da filosofia dos valores, surgem nomes como os de Lavelle (que propõe uma visão totalmente platónica dos valores, assentando o seu sistema na noção de participação) e Le Senne.

A especulação axiológica sofreu, no decurso do século vinte, um desvio de contexto cultural, surgindo, nomeadamente, várias obras de referência de autores americanos. Fala-se, nos nossos dias, na teoria do valor, enquanto ramo autónomo da ética.

## 2.3 – OUTROS ENTENDIMENTOS AXIOLÓGICOS

### 2.3.1 – BRENTANO E MEINONG

Tal como Lotze, Brentano possui um papel central no surgimento desse movimento filosófico que é a filosofia dos valores. Pode incluir-se o mesmo no dito movimento mas será mais correcto considerá-lo como um seu (porventura, o mais relevante) precursor.

A abordagem de Brentano é psicológica: distinguindo três classes de fenómenos psíquicos – representações, juízos e sentimentos ou emoções –, atribui a cada uma delas a respectiva disciplina prática – estética, lógica e ética. Fundando as disciplinas práticas na psicologia (descritiva), relaciona cada fenómeno mental com o seu objecto, pois que aqueles se caracterizam por isso que é a intencionalidade, isto é, o apontar para ou visar um objecto (Brentano também dá a designação de objectividade imanente). Portanto, para o problema dos valores, interessam os fenómenos emotivos, os actos de amar e odiar.

Por analogia com o juízo, considera Brentano que também se pode amar (adoptar uma atitude emocional positiva ou afirmativa) e odiar (adoptar uma atitude emocional negativa) correcta ou incorrectamente. Tal como o juízo afirmativo correcto indica a existência do respectivo objecto e o juízo negativo correcto indica a sua inexistência, amar correctamente é tomar por objecto uma coisa efectivamente boa (valiosa) e odiar correctamente é tomar por objecto uma coisa efectivamente má (desvaliosa). Assim, se um determinado sentimento é adequado ou serve para indicar uma certa qualidade axiológica, é correcto; estamos perante aquilo que, no domínio do juízo, chama Brentano de evidência.

Efectivamente, considerando que os fenómenos ou actos mentais se referem a um objecto (real), então a diferença assumida entre esses mesmos fenómenos indica a diferença presente nos próprios objectos. Não é de admirar que, na sequência do trabalho de Brentano, tenha sido a filosofia dos valores de base fenomenológica a desenvolver de maneira mais frutuosa a noção de valor, alicerçada nessa mesma alteridade de significados dos fenómenos mentais. O valer das coisas distingue-se do ser das coisas, tal como amar ou odiar algo não é o mesmo que saber o que esse algo é.

Em rigor, como Brentano está a lidar com sentimentos de terceira ordem, ainda não se está a referir à noção de valor que convém, o valor de primeira ordem. Ama-se ou odeia-se aquilo que causou estados de coisas que, por sua vez, consideramos ser bons ou maus.

Porém, sentimos os estados de coisas como bons ou maus na medida em que consideramos que os mesmos respeitam ou desrespeitam coisas que temos por valiosas. Portanto, o sentimento de primeira ordem, o que se refere a esse valor respeitado ou desrespeitado, a esse valor fundante do padrão de correção dos estados de coisas, é, precisamente, o sentimento de respeito. A dignidade humana, por exemplo, tem como correlato afectivo o sentimento de respeito por aquilo que é humano; o gosto ou desgosto associado constitui o correlato afectivo do efectivo respeito ou desrespeito que se tenha por aquilo que é humano (caso consideremos os entes humanos valiosos, gostamos dos estados de coisas nos quais os mesmos são respeitados e gostamos daqueles que intervêm nesses estados de coisas <sup>72</sup>).

Esta perspectiva psicologista foi seguida por Meinong, numa primeira fase do seu pensamento. Aqui, valor e vivência valorativa são tidos como idênticos: dizer que uma coisa vale é o mesmo que dizer que sentimos algo por essa coisa (que a consideramos valiosa). Porque temos certas atitudes perante as coisas, atitudes emocionais, as mesmas coisas valem; o sentimento-valor constitui a resposta emocional a certos estados de coisas que se crê serem o caso. Assim, as representações e os juízos fornecem o material objecto de apreciação valorativa, como quem diz, de atribuição de valor: consoante a reacção emocional que se tenha a essas pressuposições psicológicas da valoração, valem positivamente ou negativamente os estados de coisas afirmados. Como se observa, também está Meinong a pensar no sentimento-valor que não o de primeira ordem.

Em contraste com o psicologismo subjectivista de Meinong, assente no correlato psíquico do valor, entende Ehrenfels que os valores dependem dos desejos: porque desejamos certas coisas ou estados de coisas, estes são valiosos. Meinong refuta tal tese por defender que só desejamos algo porque apreciamos, de antemão, esse algo como algo valioso. As posições de Meinong e Ehrenfels constituem, então, as duas perspectivas psicologistas em matéria de axiologia.

---

<sup>72</sup> Em rigor, porque o valor de segunda ordem (o do estado de coisas respeitador do valor de primeira ordem) se distingue do valor de terceira ordem (o do agente que subjaz a esse estado de coisas), também os correlatos afectivos são distintos. Como tal, há que distinguir o agrado e o desagrado (o prazer e a dor, a alegria e a tristeza, a felicidade e a infelicidade; em suma, a satisfação e a insatisfação) relativamente a um estado de coisas do gosto e do desgosto (do amor e do desamor/ódio) relativamente a um agente.

### 2.3.2 – HUSSERL

É interessante constatar que o “pai” da fenomenologia, abordagem filosófica que permitiu as mais fecundas especulações axiológicas, também possui a sua própria teoria axiológico-normativa. Nas suas *Investigações Lógicas*, defende Husserl a tese de que as ciências normativas (ou práticas) assentam nas ciências teóricas, na medida em que qualquer regra (norma, o dever-ser) possui um conteúdo separável dessa mesma normatividade. Fazendo recurso da tradicional distinção entre ser e dever-ser (que Husserl também adota), dir-se-á que as normas possuem um conteúdo que diz respeito ao que as coisas são e não ao que as coisas devem ser, não obstante as próprias se consubstanciarem num dever-ser.

Começa Husserl, no seguimento do entendimento que vem, pelo menos, desde Hume e Kant, por distinguir as ciências normativas das ciências teóricas em função da distinção entre dever-ser e ser. Portanto, no fundo, está Husserl a contrapor, à normatividade, do domínio do que deve ser, o domínio do que é.

A primeira dificuldade levantada por este entendimento reside, desde logo, no significado do termo “ser”. É que, na linguagem filosófica especializada, essa palavra é usada com uma variedade pouco usual de sentidos: tanto pode querer dizer essência (quer o conjunto das características que fazem de um objecto aquilo que é como a definição de um conceito – constituindo este, porventura, o significado mais adequado do termo) como existência (constituindo este, porventura, o significado mais habitual), ente (quer aquilo que tem essência como aquilo que existe), identidade (quer qualitativa como quantitativa), realidade (quer em geral como a verdadeira realidade, por oposição com a aparente), relação predicativa (constituindo este, porventura, o significado mais fiel ao seu uso originário) ou facto (ou estado de coisas efectivo), só para nomear os mais relevantes. A escolha de um destes sentidos não é inconsequente: se, por exemplo, adoptarmos o significado “essência”, somos levados a uma interpretação literal da expressão “dever-ser” (e, como tal, a uma filosofia normativa essencialista, intimamente associada a uma ética das virtudes), que se consubstanciaria, assim, na exigência de se constituir uma determinada essência (que se terá por valiosa), isto é, de se passar a ser alguma coisa, caso ainda não se seja o que se deveria ser, ou de manter aquilo que se é, caso já se seja o que deveria ser-se; se, ao invés, adoptarmos o significado “existência”, somos conduzidos a uma filosofia normativa

existencialista, consubstanciando-se o dever-ser na exigência de existir (em absoluto ou num determinado grau).

Husserl adota uma perspectiva essencialista: o dever-ser, a normatividade, expressa-se em proposições do género “A deve ser B”, simplesmente porque “Somente um A que é B é um bom A” – um guerreiro que é corajoso é um bom guerreiro, pelo que qualquer guerreiro deve ser corajoso, pegando num exemplo avançado por Husserl. Porém, a *ratio* da distinção entre ser e dever-ser leva-nos para outro sentido do termo “ser”. É logo a partir de Hume que a mesma deve ser entendida como opondo o plano dos factos, isto é, dos estados de coisas efectivos (que se verificam efectivamente, aos quais correspondem proposições verdadeiras), ao plano dos estados de coisas que se devem verificar. Aliás, ambas as perspectivas essencialista e existencialista deixam-se reconduzir a esta perspectiva factualista: está a contrapor-se, afinal, um estado de coisas no qual já se é algo efectivamente ou já se existe (em absoluto ou num determinado grau) efectivamente a um estado de coisas devido (porquanto valioso), que corresponde ao ser-se algo ou a existir (em absoluto ou num determinado grau). Assim, (parece que) a tradicional distinção entre ser e dever-ser é idêntica à distinção entre facto (factualidade) e norma (normatividade), entre um estado de coisas que é o caso e um estado de coisas devido (independentemente de ser ou não o caso).

Mas a distinção entre ser e dever-ser constitui uma maneira incorrecta de aferir a natureza da norma e a sua contraposição a uma realidade que lhe é oposta. Quando se fala em estado de coisas devido, independentemente de o mesmo ser o caso ou não, está a pensar-se, não na norma propriamente dita, mas no seu conteúdo. É que uma coisa é a norma, outra coisa é aquilo que ela regula; uma coisa é a exigência normativa em si, outra coisa é aquilo que é exigido<sup>73</sup>. A oposição entre ser (no sentido de facto ou estado de coisas

---

<sup>73</sup> Daí que argumentos como o da Terra-gémea moral de Putnam, no sentido de demonstrar a não-definibilidade dos conceitos morais/normativos/axiológicos (corroborando Moore), não sejam de seguir. Pode ter-se dúvidas quanto ao conteúdo do bem apesar de se possuir uma definição do mesmo. Aliás, se “bem” é o mesmo que “correção” e se esta é definida como “conformidade entre um estado de coisas efectivo e um estado de coisas devido”, nenhum conteúdo aparece necessariamente associado a essa definição. Mas também se pode possuir uma definição de norma tendo-se dúvidas quanto ao seu conteúdo: basta saber o que é isso da exigência normativa sem se saber o que é normativamente exigido. E o mesmo se diga, principalmente, quanto ao valor: pode ter-se uma definição de valor sem se saber o que é valioso. Se se definir “valor” como

efectivo) e dever-ser não é idêntica à distinção entre realidade não-normativa e normatividade, pois que aquela faz-se em função do conteúdo da norma (o estado de coisas devido – aquilo que é exigido que seja o caso – pode ser ou não ser um estado de coisas efectivo – que é o caso), não em função da própria natureza da norma. Esta não-distinção entre norma e conteúdo da norma há levado a uma tensão, no interior da teoria normativa contemporânea, entre uma perspectiva necessitarista e uma perspectiva possibilista da natureza da norma. Efectivamente, considera-se que uma norma constitui uma relação de necessidade (um “ter de ser”) – a necessidade normativa, como se diz – enquanto se defende, igualmente, que à mesma se encontra associada a ideia de possibilidade. Ora, acontece que a modalidade da possibilidade não constitui uma propriedade da norma mas, sim, do seu conteúdo (em rigor, até só o é do objecto regulado pela norma, no âmbito da aplicação da mesma). Uma norma é, por natureza, uma relação de necessidade (uma lei); a questão consiste em distinguir uma necessidade ontológica de uma necessidade axiológica, nada mais. Portanto, carece de inteligibilidade a oposição entre facto e norma: uma norma que seja o caso (que se expresse numa proposição verdadeira: por exemplo, “Não se deve matar”) é, também, um facto (seguindo o exemplo apresentado, é um facto que não se deve matar), independentemente de o seu conteúdo (aquilo que a norma exige) ser um facto ou não (independentemente de não se matar ou de se matar) <sup>74</sup>.

A chamada “lei de Hume” acaba, afinal, por dar-nos conta disso mesmo, ao determinar que não se pode inferir a efectividade ou não-efectividade de uma norma a partir da efectividade ou não-efectividade do seu conteúdo: da verdade da proposição “Não são cometidos homicídios” ou “São cometidos homicídios” não se pode inferir a verdade da proposição “É proibido cometer homicídio” ou “É permitido cometer homicídio”. O facto de se cometer ou não homicídio é totalmente irrelevante para o facto de ser ou não proibido o homicídio. Claro que o converso também é válido: não se pode inferir a efectividade ou não-efectividade do conteúdo de uma norma a partir da efectividade ou não-efectividade da mesma (da verdade da proposição “É proibido cometer homicídio” ou “É permitido cometer homicídio” não se segue a verdade da proposição “Não são cometidos homicídios” ou “São cometidos homicídios”).

---

“característica que confere validade a uma coisa”, não se está a dizer a que coisa se refere essa atribuição de validade.

<sup>74</sup> Já Prior havia observado isto mesmo, se bem que não distinguindo perfeitamente o facto que é a norma do facto exigido pela norma.

De qualquer maneira, e voltando à posição de Husserl, a perspectiva essencialista padece de problemas próprios, nomeadamente, no que concerne à sua ligação a uma noção axiológica de virtude. Por noção axiológica de virtude entende-se a ideia segundo a qual dizer que é virtuoso e dizer que é valioso é dizer o mesmo (em termos bicondicionais), correspondendo ambos (virtude e valor) a uma “adição” a uma determinada essência (ao ser-se algo). Assim, pode A ser um guerreiro (esta é a sua essência, no caso, contingente – para Aristóteles, tal poderia mesmo constituir necessariamente a essência de A) que só será um bom guerreiro (um guerreiro virtuoso/valioso) se for corajoso. Este entendimento da virtude como segunda essência que deve acrescer à essência de base por lhe conferir valor é o adoptado por Husserl, o que tem implicações ao nível da sua teoria do valor.

Primeiro que tudo, não há qualquer razão lógico-conceptual para dividir os conceitos em termos de “bom  $x$ ” e “mau  $x$ ”. Husserl afirma, no contexto do exemplo do guerreiro corajoso, que os predicados “bom” e “mau” dividem entre si a extensão (em rigor, trata-se da intensão) do conceito de guerreiro. Até tem sentido que os conceitos se apresentem em termos dicotómicos, com uma ambiguidade semântica; porém, é bastante discutível que sejam os conceitos de “bom” e de “mau” a preencher essa dualidade de significação conceptual (nomeadamente, para todos os conceitos). É que o significado de “bom” e de “mau” nada tem que ver com o significado de conceitos como o de “guerreiro”, nunca podendo aqueles constituir subconceitos (subsignificados) do mesmo. Os predicados “bom” e “mau” acrescem (a acrescer) a tais conceitos, como algo que vem de fora e que pode ou não encontrar-se a estes ligados – daí que um guerreiro não seja necessariamente bom nem necessariamente mau. Assim se vê que a ideia de virtude-valor carece de sentido: por um lado, um conceito só se pode dividir em subconceitos que partilhem com aquele o mesmo significado geral, o que não acontece com os predicados “bom” e “mau”; por outro lado, a um objecto está associado, em termos exclusivos, um valor positivo ou um valor negativo (ou seja, não se dá o caso de haver a possibilidade de qualquer um dos predicados axiológicos de carga oposta se encontrar ligado ao mesmo objecto). Dito de outra maneira: os conceitos não são bons nem maus, não são valiosos nem desvaliosos, por um lado, e, a possuírem essa carga axiológica, teriam de, necessariamente, possuir carga positiva ou carga negativa (não podendo ambas encontrar-se disponíveis). E, se formos a ver, um guerreiro é, por natureza, corajoso: quanto mais corajoso se for, mais guerreiro se é. Claro que ser corajoso não é condição suficiente (bastante) para se ser guerreiro. Mas, ao constituir uma

condição necessária (precisa), mantendo-se todas as restantes condições necessárias (precisas) no mesmo grau, um acréscimo de coragem corresponde a um acréscimo da qualidade “ser guerreiro”. No fundo, nesta perspectiva, os termos “bom” e “mau”, assim como, mais cabalmente, os termos “melhor” e “pior”, não exprimem valorações mas, somente, graus de realização de uma determinada qualidade. Um bom guerreiro ou um bom artesão apenas é mais guerreiro ou mais artesão do que um mau guerreiro ou um mau artesão, o que significa dizer que possui, num grau maior, uma determinada característica própria do “ser guerreiro” ou do “ser artesão”. A um nível conceptual, não há guerreiros ou artesãos por mera declaração (despidos de certas qualidades): se se é guerreiro ou artesão, tem de se possuir, necessariamente, um leque de qualidades, as que fazem com se seja, precisamente, um guerreiro ou um artesão. Agora, o grau no qual se possui essas qualidades é que pode variar, justificando as diferenças existentes entre os vários guerreiros e os vários artesãos. Em rigor, as diferenças são, então, quantitativas, não qualitativas: o “melhor” é, apenas, “mais” e o “pior”, apenas, “menos”. Esta graduação é, inclusivamente, admitida por Husserl (daí que tenha de se socorrer de um padrão absoluto, essa máxima medida possível que é aquilo que o referido autor designa de norma ou valor fundamental).

Por outro lado, a qualidade “ser guerreiro” ou “ser artesão” (e, como tal, a posse de cada uma das qualidades parciais que as compõem) não é valiosa por si mesma. Só o será por o sujeito em questão haver efectivado (ou efectivado regularmente, como parte da sua vida) um estado de coisas valioso. Estamos perante, portanto, aquilo que alguns designam de propriedade relacional, ou seja, a “conversão” de uma relação numa propriedade. E trata-se de uma propriedade existencial, não de uma propriedade essencial, pois que resulta de uma relação com a existência espaço-temporal. A virtude só será um valor na medida em que aquele que é virtuoso o é por ter produzido ou mantido um estado de coisas valioso; dito de outra maneira, a virtude constituirá, assim, um valor de segunda ordem. Um guerreiro só será valioso na medida em que, pela guerra, produz um estado de coisas valioso. Como tal, será o “bem” e não o “bom” o valor de primeira ordem, assim como será o “mal” e não o “mau” o desvalor de primeira ordem. Husserl também acaba por aceitar esta perspectiva, ao enunciar, como potenciais suportes de valor, estados de coisas como a posse de prazer e de conhecimento. A ser assim, parece que o valor que funda qualquer exigência normativa se encontra em certos estados de coisas ou situações. Se um estado de coisas no qual alguém é guerreiro (nomeadamente, num grau máximo – o tal “bom” guerreiro) é um estado de coisas valioso, então tal constitui um estado de coisas devido. Mas perguntar-se-á: por que é um determinado estado de coisas valioso em detrimento do estado de coisas

contrário? Se formos a ver, como já havia sido notado, esta pergunta não pode ser dissociada da pergunta pelo fundamento das normas (“Por que exigem as normas o que exigem e não o oposto?”), pois que, afinal, está em questão o conteúdo prescrito ou proibido por uma norma. É que o próprio conteúdo da norma, o que é por esta exigido, não pode constituir o fundamento da mesma: tem de um qualquer outro fundamento justificar o facto de uma norma exigir um determinado conteúdo em detrimento de outro. Portanto, os estados de coisas exigidos pelas normas são valiosos em função de um valor que se lhes antecede: constituem, assim, valores de segunda ordem (pelo que as virtudes constituem, afinal, valores de terceira ordem). Se, por “bem”, se entende correcção ou conformidade com uma norma, então o “bem” não pode constituir, logicamente, o fundamento desta mesma norma (visto que relaciona a norma com aquilo que é por ela exigido com base num qualquer fundamento). Consequentemente, o “bem” não é um valor de primeira ordem (o que funda a normatividade) <sup>75</sup>.

Husserl tem razão ao fundar a normatividade nos valores. Porém, no que toca a densificar o que seja valioso e, como tal, como funda o valor uma qualquer exigência normativa, já não tem razão. Quer a tese axiológica da virtude como a tese do valor como o estado de coisas devido são incorrectas. Só a ideia de que os valores constituem características dos objectos pode justificar a defesa do fundamento axiológico das normas. Assim, a par das características ontológicas, as que fazem com que uma coisa seja o que é, há que conceber características axiológicas, as que fazem com que uma coisa valha o que vale. Encontramos, assim, a oposição, também já tradicional, entre ser e valer, embora nos termos apresentados. Decisivo para esta noção de valor de primeira ordem foi Kant, ao avançar com a noção de dignidade da pessoa (um objecto que *seja* uma pessoa *vale* pela sua dignidade); posteriormente, os passos mais relevantes foram dados pela chamada filosofia dos valores, nomeadamente, por Scheler e Hartmann (antecedidos por Lotze – e este por Brentano), como já se viu. E, porque uma determinada coisa é valiosa (possui valência, para além de essência), deve ser respeitada (nessa mesma sua valência). Como se observa, o valor que funda a norma não se confunde com o estado de coisas por esta exigido: o conteúdo de uma norma (de qualquer norma) consubstancia-se no respeito por algo valioso (por um valente). Veja-se, então, as três realidades diferentes aqui presentes: norma (“Deve respeitar-se o portador do valor  $x$ ”), conteúdo da norma (“Respeitar o portador do valor  $x$ ”) e valor (O valor  $x$ , no seu portador).

---

<sup>75</sup> Não é que se deva fazer  $x$  porque  $x$  é valioso mas, sim,  $x$  é valioso porque se deve fazer  $x$ .

Já a crítica efectuada por Husserl ao voluntarismo normativo é certa. Dever-ser não é o mesmo que querer; uma norma não se reconduz a um desejo ou comando. Como refere Husserl, há exigência mesmo quando não há sujeito volitivo (que exija/queira). Quando muito, porque qualquer norma se funda num valor (no que é bom, para Husserl, como foi visto), será legítimo mandar quando tal implique o respeito por valores (quando aquilo que se determinar for bom), porquanto tal estado de coisas é desejável. A diferença entre norma e acto de vontade dotado de intenção normativa (mandamento, comando ou ordem) torna-se clara quando atendemos às proposições que expressam uma e outro. Uma norma expressa-se por uma proposição do género “Deve efectivar-se um certo estado de coisas (respeitar o portador do valor  $x$ )”, enquanto que um mandamento (no sentido de acto de vontade) se expressa por uma proposição do género “ $S$  determina que deve efectivar-se um certo estado de coisas”. Como se observa, uma proposição normativa faz parte de ou integra o conteúdo de uma proposição que expressa um comando, sem a esgotar (sendo que o conteúdo de uma proposição normativa não esgota, por sua vez, todo a proposição normativa). É que, neste último caso, estamos perante aquilo que, desde Russell, se designa de atitude proposicional: trata-se de uma proposição que expressa um estado mental (cognitivo ou volitivo) relativamente a outra proposição; mais especificamente, o objecto da atitude proposicional volitiva em questão é uma proposição normativa. Portanto, não há como confundir ambas as realidades: uma norma é uma relação de necessidade axiológica; um mandamento é uma atitude mental (uma volição)<sup>76</sup>.

Abordemos, então, a tese de Husserl segundo a qual toda a disciplina normativa (conjunto de frases normativas unificadas pela referência a uma norma fundamental) pressupõe, como fundamento, disciplinas teóricas, no sentido em que possui

---

<sup>76</sup> A atitude proposicional “ $S$  determina que se deve verificar um certo estado de coisas” tem por conteúdo a proposição normativa “Deve verificar-se um certo estado de coisas” que, por sua vez, tem por conteúdo o conteúdo proposicional “Verificação de um certo estado de coisas”. O mandamento de  $s$  consubstancia-se numa relação entre esse sujeito (volitivo) e o mundo, tratando-se de uma relação do “tipo” ontológico. O seu conteúdo (não o próprio mandamento) é que possui significado normativo (há quem fale em intenção normativa do desejo ou querer), tratando-se de uma relação do “tipo” axiológico.

necessariamente um conteúdo não-normativo. Concorde-se, aqui, com a tese apresentada por Husserl, com as ressalvas que irão ser efectuadas, baseadas no que foi atrás exposto.

É que, por um lado, o autor está a tomar como ponto de partida a distinção entre ser e dever-ser, nos termos já analisados, ou seja, atendendo ao conteúdo da norma: as ciências teóricas têm por objecto factos (estados de coisas efectivos) e as ciências normativas têm por objecto estados de coisas devidos (independentemente de serem ou não o caso). No seguimento do que já se disse, afirma-se que isso não é verdade: as ciências teóricas (não-normativas) não investiam só o que é efectivo (podem investigar o que é meramente concebível/possível); as ciências normativas também podem investigar o que é efectivo (o que acontece quando uma norma é o caso e não apenas uma norma concebível/possível). Aliás, à partida, nada impede que uma norma constitua o conteúdo de outra norma (na qual se exige, portanto, que uma determinada norma seja o caso). À norma, enquanto lei ou necessidade axiológica, opõe-se a lei ou necessidade ontológica: a primeira funda-se na valência das coisas, enquanto que a segunda se funda na essência das coisas. Por isso, as ditas ciências teóricas (em rigor, nomológico-ontológicas) têm por objecto de estudo relações de necessidade ontológica; as ciências normativo-axiológicas têm por objecto de estudo relações de necessidade axiológica (normas).

Em última instância, as leis ontológicas encontram a sua base no significado de conceitos: é aqui que podemos encontrar a necessidade à qual é usualmente feita referência (a ontológica, precisamente). Claro que, de certa maneira, também podemos falar em “conceitos axiológicos” (já Husserl fala, a propósito da sua norma fundamental, de “definição” num sentido que não o habitual), em cujos significados se funda a necessidade axiológica (isto é, qualquer norma). Ora, visto haver tanto conceitos monádicos ou unários como conceitos relacionais ou binários, podemos falar de necessidade ontológica também quanto a relações, como quem diz, em definições de relações (operando a identificação aqui efectuada entre definição e lei <sup>77</sup>), facilmente se percebe porque precisam as ciências normativas do auxílio de ciências não-normativas (nomológico-ontológicas), quando o seu objecto, as normas, possuem conteúdo não-normativo.

---

<sup>77</sup> A chamada filosofia analítica somente vê este como mais um caso de necessidade, o da necessidade conceptual, concorrente com outros tipos de necessidade; porém, é da própria natureza da filosofia considerar como fonte de toda a necessidade os conceitos, pois que estes constituem o seu objecto privilegiado de investigação, pelo que aquela dita corrente filosófica (pelo menos, alguns dos seus praticantes) acaba por se auto-contradizer.

Como já havia sido chamado à atenção, se o conteúdo de uma norma consiste num determinado estado de coisas (que se exige efectivo), e constituindo esse estado de coisas uma relação ou um complexo de relações, só se pode aferir se há ou não correspondência com a exigência normativa se esta vier acompanhada da definição desse estado de coisas (dessa relação ou complexo de relações) que é devido. Ou seja: para que se possa falar em subsunção ou não-subsunção do facto particular no tipo de facto determinado como obrigatório ou proibido, tem de se saber em que condições tal acontece, o que implica a definição desse mesmo tipo de facto. Assim, se um facto particular se subsume num tipo de facto obrigatório ou não se subsume num tipo de facto proibido, há correspondência com a exigência normativa (o facto é lícito, bom ou certo), e, se um facto particular não se subsume num tipo de facto obrigatório ou se subsume num tipo de facto proibido, não há correspondência com a exigência normativa (o facto é ilícito, mau ou errado); tudo isso pressupõe a intervenção daquilo que se designa de definição normativa. Mais especificamente, se o conteúdo típico de uma norma consiste no respeito por um suporte de valor (por um valente), então há que saber no que consiste esse respeito por um suporte de valor, isto é, há que estar na posse de uma definição desse estado de coisas ou desse tipo de relação.

Ora, tratando-se de uma definição em sentido próprio, a definição do conteúdo normativo (do tipo de relação que se exige que se verifique) é do domínio não-normativo. Mesmo que esse conteúdo se consubstancie numa norma, a sua definição (a definição de norma, precisamente) não pertence a uma teoria normativa mas uma meta-teoria normativa, muito próxima (ou, mesmo, indistinta) da metafísica. Portanto, torna-se evidente que as disciplinas normativas, no que toca a estar plenamente na posse do seu objecto, carecem do auxílio das disciplinas não-normativas (nomológicas), porquanto só estas podem fornecer as definições dos estados de coisas devidos e, conseqüentemente, indicar em que situações há ou não correspondência com o padrão normativo. Com isto não se incorre na aqui chamada falácia ontologista: não se está a inferir propriedades axiológicas a partir de propriedades ontológicas nem se está a inferir normas (leis axiológicas) a partir da necessidade nomológica (de leis ontológicas). Somente se afirma que a total clarificação de uma exigência normativa só se pode dar com a colaboração de áreas do saber não-normativas; estas não vão indicar se esses estados de coisas definidos são devidos ou se os entes aí envolvidos são valiosos.

É nisto que Husserl está a pensar. De acordo com este autor, todas as proposições normativas possuem um conteúdo teorético que exprime o pensamento de uma relação mensurável entre norma e normalizado, ou seja, uma relação entre condição e condicionado. Surge, assim, uma nova proposição, totalmente teorética, do género “só um A que é B tem a qualidade C”, indicando “C” o conteúdo *constitutivo* daquilo que é devido. São, portanto, estabelecidas as condições conceptuais da verificação do estado de coisas devido (para Husserl, A ser B), como quem diz, é estabelecida a definição desse estado de coisas (o tipo de facto) devido. Como o âmbito de pesquisa das ciências normativas acaba por abranger as relações dos estados de coisas a normalizar e visto que esse é domínio de estudo, por natureza, das por Husserl chamadas ciências teoréticas, então devem aquelas penetrar na esfera destas, retirando-lhes as suas conclusões. Não está Husserl a defender que a normatização ou normalização desses estados de coisas pertence às ciências teoréticas: é bem claro em afastar esse cenário (as proposições “Só um A que tem a qualidade C – que for, portanto, B – é um *bom* A” e “Um A *deve* ter a qualidade C – ser, portanto, B” constituem proposições da esfera das ciências normativas, sem equívoco).

Se formos a ver, e como também já havia sido dito, estas definições normativas (ou seja, definições dos estados de coisas devidos, do tipo de facto exigido) são aquilo que, usualmente, na literatura especializada, se designa de normas constitutivas. Estamos perante os traços constituintes ou a definição de algo mas de algo que não se consubstancia numa coisa (num objecto monádico ou unário) mas, sim, numa relação. Ela determina todos os elementos factuais (descritivos ou naturais, usando outros termos) que a norma (propriamente dita) vai tomar como obrigatórios (axiologicamente necessários) ou proibidos (axiologicamente impossíveis). Se essa definição se referir a comportamentos (e é nestes casos que, habitualmente, se pensa), as ditas definições normativas são chamadas de “normas”, por determinarem (em termos constitutivos, não regulativos, porém) esses mesmos comportamentos. Assim, estas “normas” constitutivas (as chamadas “regras do jogo”, na linguagem comum) são constitutivas da essência de algo, que se consubstancia em comportamentos ou actividades, dando-se essa constituição num contexto normativo-regulativo – como quem diz, as “normas” constitutivas (enquanto tais) acompanham, sempre, normas regulativas.

Pense-se num caso paradigmático de norma regulativa, a proibição de homicídio (“Não se deve matar outrem”). A normatividade propriamente dita está na proibição, no “Não se deve”; depois, aparece um conceito relacional, o de homicídio (ou matar outrem). Só tem

sentido proibir-se um tal comportamento se se estiver munido da definição de homicídio; e a determinação teórica de tal pertence a disciplinas não-normativas (à biologia, nomeadamente, e, igualmente, à física). Não é sem razão que o juiz, na prática jurídico-judiciária, quando se trata de aferir se uma norma jurídica foi observada ou violada, recorre ao auxílio de peritos em certas áreas do saber não-normativas, de maneira a ficarem bem estabelecidos os casos de subsunção ou não-subsunção de um particular estado de coisas efectivamente verificado no tipo de estado de coisas normativamente determinado como obrigatório ou proibido.

Por outro lado, para além do que foi dito, a outra reserva à concordância com a posição de Husserl centra-se na sua noção de valor. Como afirma o autor, na proposição teórica “Só um A que é B tem a qualidade C”, “C” indica o conteúdo constitutivo do predicado padrão “bom”. Assim, a “colaboração” das ciências teóricas far-se-ia através da determinação (cognitiva) de definições tal como as entendemos, isto é, definições de objectos monádicos e não de relações ou estados de coisas. Não estamos, conseqüentemente, perante “normas” constitutivas mas, sim, perante definições na acepção mais comum da palavra (a constituição de uma coisa, a sua essência). Porque possuir a qualidade C implica ser B, um A que possui a qualidade C é, necessariamente, B (por transitividade) – seria esta a constatação teórica auxiliar do saber normativo. Depois, associando-se à qualidade “C” e, por implicação, a “ser B” o valor “ser bom”, inferir-se-á que A deve possuir a qualidade C e, por implicação, deve ser B. Ora, não foi isto o que se defendeu, aqui. Aliás, Husserl acaba por se contradizer, pois afirma que a dita “colaboração” teórica se faz ao nível da elucidação teórica de estados de coisas (não da essência das coisas). Assim, em rigor, não estamos a falar da constituição essencial das coisas mas, sim, de predicados existenciais: valiosos são os comportamentos, situados espaço-temporalmente, dos agentes e, só depois, são-no estes. Mas, também pelo que se disse, nem os estados de coisas devidos são valiosos em primeiro grau, só o sendo por se consubstanciarem no respeito por um valor de primeira ordem.

### 2.3.3 – ESTADO ACTUAL DA DISCUSSÃO

Duas perspectivas da teoria normativa desenvolveram-se no pensamento filosófico contemporâneo. Assim, distingue-se a teoria do certo ou da correcção, enquanto ramo filosófico que trata daqueles estados de coisas susceptíveis de elogio ou censura (portanto,

devidos ou indevidos), da teoria do bem, a que constituirá uma verdadeira teoria do valor, pois que trata de estados de coisas que podem ser valiosos ou desvaliosos independentemente de serem certos ou errados. Estas duas perspectivas não se encontram, necessariamente, numa tensão ou em oposição entre si: como bem salienta Hurka, uma teoria do correcto precisa de uma teoria do valor, pois só faz sentido que o estado de coisas devido constitua um estado de coisas bom ou valioso (assim como uma teoria do valor precisa de uma teoria do correcto, visto que a mera referência axiológica surge como insuficiente para determinar comportamentos).

A aparente tensão existente entre as duas perspectivas advém do facto de se tomar estados de coisas como conteúdo do valor, sendo que a correcção ou incorrecção se refere, efectivamente, a estados de coisas. Assim, parecerá que a conotação dos factos tem de resultar da escolha entre a perspectiva da correcção e a perspectiva do valor. Mas, em rigor, o valor dos estados de coisas é a própria correcção dos mesmos, entendida esta como a conformidade com uma exigência normativa. Por isso se fala indiscriminadamente em valor e em bem, sendo que este último termo significa o mesmo que, precisamente, correcção ou conformidade com um padrão normativo. O valor de que se fala constitui, então, um valor de segunda ordem, pois que se consubstancia num estado de coisas no qual um valor (de primeira ordem) é respeitado.

Pode argumentar-se que a correcção ou incorrecção se refere somente a estados de coisas que consistem em condutas ou comportamentos, pelo que é perfeitamente possível configurar casos nos quais um estado de coisas não seja incorrecto mas seja valioso; daí a relevância da teoria do valor. Mas tal parece ser, somente, uma questão de palavras: pode dar-se o nome de bem à conformidade de qualquer género de estado de coisas com um padrão normativo<sup>78</sup> e reservar-se o termo “correcção” (ou “certo”) à conformidade de estados de coisas com um padrão normativo que somente constituam condutas ou comportamentos; em ambos os casos, trata-se da mesma relação de conformidade de um estado de coisas com um padrão normativo. Valor de primeira ordem, o que funda a normatividade e, indirectamente, a correcção de estados de coisas, não se confunde com esta mesma correcção.

---

<sup>78</sup> Claro que o termo “bem” pode ser utilizado noutro sentido, o de suporte de valor (valente). Não é neste sentido que se está a falar.

De qualquer maneira, qualquer uma das abordagens, isolada, afigura-se como inapta para fornecer uma teoria normativa completa. A perspectiva do valor peca por escassa: o valor (de primeira ordem, o das coisas merecedoras de respeito), por si só, não obriga nem proíbe; um passo mais carece de ser dado, de maneira a o valor poder exigir. A perspectiva da correcção peca por excessiva: para um estado de coisas ser correcto ou incorrecto, teve de se aplicar, anteriormente, uma qualquer obrigação ou proibição; a correcção ou incorrecção constitui um momento posterior ao da exigência. Uma teoria normativa completa tem de, centrando-se na noção de norma e, consequentemente, partindo de uma teoria da norma, conter uma teoria do valor (de primeira ordem) que forneça o fundamento dessa normatividade (o que motiva, a meio-caminho com a teoria da norma, uma teoria do princípio normativo) e uma teoria da correcção ou do bem que forneça as condições de cumprimento/violação da norma (o que pressupõe, a meio-caminho com a teoria da norma, uma teoria da aplicação da norma).

Judith Thomson (em *Normativity*), por exemplo, tenta ir neste sentido: opera a distinção entre avaliação (o ser bom) e directiva (o dever de fazer algo), considerando que o dever exige que o que se faça seja bom.

Começa Thomson por advertir que “bem” constitui um adjectivo atributivo: nada é somente bom mas tem de ser um bom qualquer coisa: a propriedade “ser bom” só faz sentido num certo contexto fixo – uma acção moralmente boa, um estado de coisas bom para alguém, etc.. Assim, o conceito de bem não é ambíguo (significa, sempre, o mesmo): o contexto do seu uso é que varia (temos o contexto moral, o utilitário, o epistémico, etc.); consequentemente, pode ser-se bom nuns contextos e mau noutros. O mesmo se diga relativamente à noção de “melhor do que”. Desta consideração retira Thomson a sua crítica ao consequencialismo, entendido como a tese segundo a qual deve agir-se de tal maneira que o resultado da acção seja melhor do que qualquer outro possível: um resultado não pode ser apenas melhor, pois tem de ser melhor num aspecto específico, visto que um mundo possível não pode ser, só assim, melhor do que outro (o tipo “mundo possível” não constitui um tipo fixo de bondade). Da mesma maneira, critica a autora outros entendimentos de bem, como o emotivismo, o expressivismo e o prescritivismo.

No seguimento, avança, ainda, com a sua teoria da correcção. A correcção constitui o padrão segundo o qual se pode considerar algo como bom. Não é o mesmo que obrigação:

as regras do xadrez, por exemplo, constituem um padrão de correção mas não obrigam. Mas, em rigor, contra Thomson, dir-se-á que “regras” como as regras do xadrez permitem aferir se dada acção ou comportamento cai numa definição de acção ou comportamento, constituindo um padrão normativo; porém, não estamos perante normas regulativas, a verdadeira normatividade, mas, sim, perante “normas” constitutivas – o padrão de comportamento é meramente constitutivo; dá-nos o seu ser, não o dever. As “normas” constitutivas não são obrigações (não possuem carácter regulativo ou normativo) mas também não são o mesmo que “correção”. Quando muito, a “norma” constitutiva (a definição do estado de coisas normativamente determinado como obrigatório) dá-nos o tipo de comportamento devido e, como tal, tido como certo ou correcto; mas não constitui a correção em si.

Mais especificamente, para Thomson, o bom é aferido pela negativa, como a ausência de defeito. Tudo o (qualquer coisa) que não for bom, é defeituoso e, como tal, proibido. Não obstante, está a autora a pensar, não na relação de correção na qual se consubstancia o bem, que constitui o bom de primeira ordem (“é bom que assim seja”), mas, sim, no bom de segunda ordem, que constitui uma qualidade de um agente envolvido, ou seja, a virtude. Em rigor, está a pensar na propriedade relacional (dir-se-á, hoje em dia) de ser bom, decorrente da existência de uma tal relação de conformidade com uma exigência normativa (o bem); e, dentro de uma tal noção, então, sim, foca a sua análise, sobretudo, para a propriedade relacional que é o ser-se bom. Por isso, a perspectiva de Thomson é a de uma teoria da virtude <sup>79</sup>.

Com as devidas alterações, tudo o que se disse relativamente a Husserl aplica-se a Thomson. Ou seja: o dever não exige que se faça o que é bom, pois que a bondade ou a correção consiste, precisamente, na conformidade com o que é normativamente exigido. Por isso, constitui o bem um valor de segunda ordem, consubstanciando-se num estado de coisas no qual um valor de primeira ordem (o que funda, verdadeiramente, a norma) é

---

<sup>79</sup> Qualquer teoria da virtude, como a ética aristotélica, não constitui uma teoria da norma (regulativa). Somente nos dá a constituição dos estados de coisas bons e, com isso, as condições de posse da propriedade relacional de segunda ordem que é o “ser-se bom”, a virtude. Porém, pressupõe a concebibilidade/existência de normas regulativas, visto que as “normas” constitutivas as integram necessariamente. Último no plano objectivo da realidade, o valor de terceira ordem, a virtude, foi o primeiro no plano subjectivo do conhecimento: a teoria da virtude foi a primeira a ser historicamente avançada, abrindo caminho para a teoria do valor.

respeitado. E, de qualquer maneira, o conteúdo da exigência normativa consiste num estado de coisas, não numa maneira de ser de um agente eventualmente envolvido; quando muito, a propriedade relacional do estado de coisas conforme com a exigência normativa (o estado de coisas bom) comunica-se ao agente (que também passa a ser bom). Por isso, embora se possa falar em “bem” sem mais, pois que tal é sinónimo de “correção”, existem vários “bens”, atendendo ao conteúdo do valor que está a ser respeitado nesse estado de coisas.

Assim, embora distinguindo, bem, uma teoria da norma de uma teoria da correção, peca Thomson por, à semelhança do entendimento actual (e, diga-se, tradicional), não distinguir convenientemente uma teoria do valor da teoria da correção.

### 3 – POSIÇÃO ADOPTADA

#### 3.1 – SEMÂNTICA AXIOLÓGICA

##### 3.1.1 – A DUALIDADE “SER” E “VALER”

Entende-se, aqui, por semântica axiológica a análise do significado do conceito de valor. É a aferição desse significado particular que permitirá a elucidação quanto à natureza das normas e a distinção das mesmas face a realidades semelhantes, nomeadamente, face à necessidade tal como ela é habitualmente entendida (à qual se tem dado, nesta dissertação, a designação de necessidade ontológica).

O caminho proposto é o seguinte: traçar-se-á a distinção metafísica entre ser e valer, assente num princípio de oposição dual de conceitos, mais precisamente, assente numa dualidade de significados (tipos) presente no interior do conceito de característica, a partir da qual se chegará à alteridade de interpretações entre objecto ou coisa que é e objecto ou coisa que vale. Para já, é este o procedimento a seguir. Adiante, nas subpartes que se seguem, este procedimento será desenvolvido de maneira a chegar-se à noção de necessidade axiológica e, como tal, de norma. No fundo, estão a ser enunciadas e descritas as condições separadamente necessárias (negativas ou precisas) e conjuntamente suficientes (positivas ou bastantes) da definição de norma, começando por aquela que aparece como a decisiva (o significado próprio disso que é o valer), ou seja, a que permite distinguir a normatividade de outras realidades que com ela possuem alguma semelhança – daí falar-se no valor como fundamento da norma.

Tradicionalmente, a ideia de valor apareceu em contraposição à noção de ser. O pensamento filosófico axiológico fez questão de frisar bem este ponto: já Lotze, como se disse, porventura, o primeiro a socorrer-se de uma maneira clara e assumida da noção de valor, há salientado a separação radical metafísica entre o domínio daquilo que é e o domínio daquilo que vale. Brentano, Scheler e Hartmann seguiram-no, cada um com as suas especificidades. Porém, também encontramos na tradição filosófica o uso ambíguo da palavra “ser”. Nomeadamente, os pensadores oscilam entre o uso da palavra “ser” no sentido de essência e o uso da palavra “ser” no sentido de existência. Ora, esta confusão ao

nível terminológico tem implicações sérias quando se pretende erigir uma teoria do valor, ainda mais quando esta noção aparece em contraposição à noção de ser.

A máxima metafísica que sustenta a relação entre ser, valor e realidade deixa-se apreender numa expressão do género “tudo o que é também vale” ou “tudo o que tem o seu ser também tem o seu valor”. O predicado “valer” acresce (sobrevém, para alguns) ao predicado “ser”; há quem, inclusivamente, coloque o conceito de valor na classe dos predicados de segunda ou mesmo de terceira ordem. Na perspectiva, aqui, defendida, os dois conceitos (ser e valor) andam par-a-par, se bem que se aceite alguma sobreveniência do valer face ao ser. Em todas estas perspectivas axiológicas, o valor é valor daquilo que é. Assim, considerando que o “ser” de que se fala é o da existência (espácio-temporal), também o valor será o associado a essa existência, isto é, têm valor estados de coisas ou relações de existência entre as coisas e o espaço e o tempo. Daqui facilmente se chega à identificação entre valor e bem, típica dos sistemas éticos tradicionais e das várias teses que elegem o bem e a virtude como conceitos axiológicos centrais, em geral (como o aristotélico, em particular).

Mas o entendimento apresentado, em todas as suas variantes, padece do seguinte problema: se bem que seja verdadeiro que o conceito de norma se encontra dependente do conceito de valor (como se está a querer demonstrar), já não é verdade que dependa do conceito de facto correcto. Se, por correcção ou estado de coisas bom, entendermos a conformidade com uma exigência normativa, então é o conceito de facto correcto que se encontra dependente do conceito de norma. Consequentemente, valor e estado de coisas bom não se identificam; não se está a falar da mesma coisa. Imagine-se a norma “Não se deve matar”. Dir-se-á que o homicídio é proibido porque o estado de coisas no qual haja morte (provocada) é desvalioso. Acontece que este estado de coisas só é desvalioso na medida em que constitui um facto em desconformidade com a norma “Não se deve matar”; em si, nenhuma valoração (negativa) lhe pode ser atribuída. Quando muito, estamos perante um desvalor de segunda ordem, por constituir um estado de coisas no qual um determinado valor está a ser desrespeitado. E, claro, seguindo a mesma linha de raciocínio, também a virtude não constitui este fundamento axiológico primeiro da normatividade, pois que só é virtuoso quem pratica acções em conformidade com normas (o valor em questão será, digamos, de terceira ordem, o do agente).

Axiólogos como Hartmann e Hessen exemplificam aquele grupo de pensadores que se encontram a meio-caminho entre as duas perspectivas axiológicas derivadas das diferentes

interpretações da palavra “ser”. Para esses autores, o dever exige que se realize um valor, entendendo-se por realização o fazer aparecer no espaço e no tempo. Como refere Barata-Moura, o pensamento axiológico contemporâneo surgiu em reacção ao positivismo, pretendendo encontrar na noção de valor o equivalente clássico do mundo ideal ou supra espaço-temporal. Assim, cedendo ao positivismo, à noção de ser corresponderia a de mundo real, o espaço-temporal ou das existências concretas. O dever-ser constituiria, portanto, a exigência de operar a passagem da idealidade axiológica à realidade ontológica. Conforme defende Scheler, tudo o que é positivamente valioso deve existir e tudo o que é negativamente valioso não deve existir. Resultado: todas as normas exigiriam que se fizesse com que algo exista. O carácter híbrido deste entendimento consiste no seguinte: se bem que se conceba o valor dissociado da existência espaço-temporal, acaba por, implicitamente, defender-se que valiosos são os estados de coisas nos quais valores existam (estejam realizados, portanto). Obviamente, a incongruência “salta à vista”: se é o valor (dissociado da existência) o fundamento da norma, não pode ser a existência desse mesmo valor o referido fundamento. E, claro, a identificação entre ser e real e entre valor e ideal é bastante discutível (pois que se está a identificar duas oposições diferentes). Aliás, a ser verdadeira, tornaria impossível a realização de valores, visto que o ideal, entendido como o supra espaço-temporal, não pode, por definição, tornar-se real (espaço-temporal): o valor, ao realizar-se, deixaria de ser valor. Note-se que, segundo esta perspectiva (mais evidente em Hartmann), ao valor corresponderia o verdadeiro ser das coisas (entendido este, agora, no sentido de verdadeira realidade, à maneira platónica).

Este não pode ser o caminho a seguir. Veja-se que a própria existência das coisas no espaço e no tempo também possui o seu ser (no sentido de essência) e o seu valer (a sua valência). O “ser” em questão, por oposição ao valer, só pode constituir o da essência, o da definição; tudo o que possui uma essência também possui uma valência. Portanto, a máxima que sustenta a filosofia dos valores tem de ser entendida no sentido de se defender que qualquer objecto ou coisa possui, necessariamente, quer características ontológicas (as que determinam que seja o que é) como características axiológicas (as que determinam que valha o que vale). Esse objecto ou essa coisa pode consistir, inclusivamente, como referido, na própria existência das coisas, como se disse. E até o ser e o valer das coisas possuem o seu ser e o seu valer (características de segunda ordem). Claro que, em primeira instância, os objectos que possuem tais características não podem constituir, eles próprios, a existência das coisas nem o seu ser ou valer: têm de constituir objectos de primeira ordem, as coisas que existem primariamente no espaço e no tempo e que são os suportes basilares

de características ontológicas e axiológicas (que não constituem características de coisa alguma). Mas vejamos melhor porque tem o conceito de valor de ser oposto ao conceito de ser entendido como essência.

### 3.1.2 – BIPARTIÇÃO SEMÂNTICA DO CONCEITO DE “CARACTERÍSTICA”

Qualquer conceito possui, usando terminologia dos medievais, um aspecto externo e um aspecto interno. Mesmo o conceito de conceito, do qual todos os conceitos constituem exemplares, possui esse duplo aspecto metafísico-conceptual. Chamar-se-á, aqui, à “superfície” ou “exterioridade” dos conceitos o seu aspecto sintáctico e, ao seu “conteúdo” ou à sua “interioridade”, o seu aspecto semântico. Como se observa, está a estender-se o uso dos termos “sintaxe” e “semântica” muito para além daquele é habitual: primeiro, não nos encontramos a um nível linguístico (nem, mesmo, ao nível do pensamento) mas, sim, metafísico; segundo, não se está a falar de proposições mas, sim, de conceitos. Assim, cada conceito possui quer uma “capa” metafísica como um significado<sup>80</sup>.

Por outro lado, cada conceito sofre uma bipartição, por força de um princípio metafísico de oposição (também ele, antes de mais, um conceito). Este opera uma divisão, separa os conceitos em pares de opostos – o princípio de oposição pressupõe o chamado princípio do terceiro excluído (por não ser concebível, em termos absolutos, um terceiro oposto). Esta cisão dicotómica aplica-se quer ao aspecto sintáctico como ao aspecto semântico dos conceitos. É de notar que o(s) princípio(s) referido(s) constitui(em) o(s) único(s) verdadeiro(s) princípio(s) metafísico(s) concebível(eis), visto que os designados princípios de identidade (reflexividade) e de não-contradição (para mencionar os mais emblemáticos) constituem, afinal, apenas relações que resultam quer do aspecto sintáctico como do aspecto semântico dos conceitos, sendo que um verdadeiro princípio metafísico, mais do que isso, funda relações (no caso, de oposição dual).

---

<sup>80</sup> A “sintaxilidade” está, então, a ser identificada com a exterioridade ou a superficialidade, a “camada metafísica” que “cobre” uma coisa. Poder-se-ia utilizar o termo “forma”, enquanto oposto de conteúdo; porém, esta palavra é usada em muitos sentidos diferentes, pelo que se evitará, aqui, o recurso à mesma. Este uso dos termos “semântica” e “sintaxe” aparece já esboçado por Fernando Gil, que tanto fala em “pares semânticos” como chama oposições a simetrias, a dualidades e a complementariedades, nas quais não intervém a negação lógica (leia-se, sintáctica).

Assim, em cada conceito, opera-se uma cisão semântica, de maneira a que o significado conceptual seja dividido em dois subsignificados <sup>81</sup>. É esta oposição <sup>82</sup> ou dualidade semântica que justifica o desdobramento de qualquer conceito em subconceitos. O próprio conceito de conceito desdobra-se em dois subsignificados, pelo que tanto podemos falar em conceito monádico como em conceito relacional – são estes os dois tipos de conceito. Como a “conceptualidade” se caracteriza quer pelo significado (interno) como pela “superfície” (externa) – um conceito é-o quando possui esse carácter semântico e sintáctico –, um conceito também sofre uma divisão sintáctica. Desta maneira, em qualquer conceito, há, em termos sintácticos, um pólo positivo e um pólo negativo, por assim dizer; os conceitos encontram-se “metafisicamente carregados” desta maneira.

Não obstante a oposição dual de raiz, há que conceber meios-termos, figuras híbridas entre os extremos <sup>83</sup>. Se um subconceito remeter, somente, para si mesmo, ele opor-se-á, em termos absolutos (porquanto não há ligação reflexiva, está desligado), ao seu oposto (obviamente). Mas, em termos relativos, um subconceito pode remeter para ambos os opostos: é um deles numa perspectiva e o outro noutra perspectiva; é um dos opostos relativamente ao outro e é o outro relativamente ao primeiro <sup>84</sup>. Não há, aqui, contradição,

---

<sup>81</sup> De acordo com o entendimento aristotélico, numa definição, há que aferir o género mais próximo e a diferença específica. Segundo o entendimento, aqui, apresentado, numa definição, também há que considerar o conceito global e distinguir, neste, os respectivos subconceitos. Porém, a perspectiva aristotélica é ascendente (globalizante), pois parte da constatação das diferenças até encontrar a unidade conceptual (a análise conceptual é efectuada de baixo para cima, por assim dizer), enquanto que, aqui, apresenta-se uma perspectiva descendente (sectorizante), fundando-se a diferença no próprio princípio de divisão do conceito (a análise conceptual é efectuada de cima para baixo, por assim dizer). Agora, a definição assim entendida, como análise conceptual (decompõe-se um conceito noutros ou em subconceitos), distingue-se da definição entendida como aferição do significado do conceito, pois que, aqui, é-se remetido para a característica ou propriedade na qual aquele se baseia.

<sup>82</sup> Os antigos filósofos gregos e, mais, recentemente, entre nós, Fernando Gil bem destacaram o lugar central que as oposições possuem num sistema metafísico.

<sup>83</sup> Desde logo, no tocante aos dois significados do conceito de conceito, há um meio-termo. Assim, entre o objecto unário e a relação há uma figura híbrida, aquilo que habitualmente designamos de princípio.

<sup>84</sup> Aqui, o tal princípio de dualidade dá lugar a um princípio de trindade e o princípio do terceiro excluído dá lugar a um princípio do terceiro incluído. Veja-se, por exemplo, que já as tábuas das categorias kantianas prevêem, cada uma delas, três categorias: como afirma Kant, não obstante toda

pois que não se afirma que um oposto é, na mesma perspectiva, idêntico e diferente de si mesmo (ou do seu oposto); por outro lado, também não nos podemos ficar com a mera perspectiva relativa, sob pena de, eliminando as referências absolutas, se ficar, sim, com uma contradição <sup>85</sup>.

Pegando no conceito de característica (dada a sua neutralidade ao nível terminológico, prefere-se o uso desta palavra ao de outras como “propriedade”), chega-se, por aplicação do tal princípio de oposição, à dualidade sintáctica entre característica positiva e característica negativa (são estas as cargas metafísicas de que se falou) e a dois tipos (semânticos, portanto) de característica. Estes dois tipos de característica possuem um significado geral comum (constituem características) e subsignificados distintos. Pode dizer-se que se entende, aqui, “característica” no sentido de predicado, embora reservando este último apenas para os chamados predicados unários (excluindo, portanto, as relações). Assim, porquanto predicados, as características encontram-se, por natureza, em relação com os seus suportes, os objectos ou as coisas que possuem características (em primeira instância, substâncias em termos absolutos) <sup>86</sup>. Ora, a distinção entre ser e valer resulta, precisamente, da dualidade semântica presente no interior do conceito de característica. Tal como acontece relativamente a qualquer conceito, também o conceito de característica não pode ser interpretado de maneira unívoca, pois que o seu significado é ambíguo: tanto consiste no ser das coisas como no valer das coisas.

Claro que, ao nível sintáctico, também há que efectuar distinções. Cruzando as duas oposições em questão (a oposição é do mesmo tipo, o objecto da mesma é que muda), ficamos com as noções de ser positivo e ser negativo e de valor positivo e valor negativo.

---

a divisão *a priori* por conceitos dever ser uma dicotomia, uma terceira categoria resulta, sempre, da ligação da segunda com a primeira da sua classe.

<sup>85</sup> Foi por adoptarem visões unilaterais que os dois maiores sistemas filosóficos pré-socráticos falharam: o de Parménides, por absolutizar a realidade, pensando-a, somente, em termos de oposição dual radical e, conseqüentemente, em termos de exclusividade; o de Heraclito, por relativizar a realidade, pensando-a, somente, em termos de híbridos sem referência absoluta e, conseqüentemente, em termos de “luta de opostos”; o primeiro caiu num absolutismo metafísico-conceptual e o segundo num relativismo metafísico-conceptual.

<sup>86</sup> Por objecto, pode entender-se o mesmo que coisa, constituindo esta uma parte da realidade (uma *res*). Porém, pode reservar-se o termo para designar o conceito geral que abrange quer as coisas, enquanto suportes de características, como as características das coisas. Aliás, é esta distinção ou dualidade contida no significado de objecto que se está, aqui, a pressupor.

Portanto, quer a carga metafísica positiva como a carga metafísica negativa estão presentes no ser e no valer. É de notar que não se é nem se vale simplesmente ou sem mais. Em termos linguísticos, estamos a falar de adjectivos atributivos, pelo que o ser é, sempre, o ser algo e o valer é, sempre, o valer algo (na medida do algo que se é). Consequentemente, falar em ser positivo e em ser negativo é falar em ser algo de uma maneira positiva ou de uma maneira negativa, tal como falar em valer positivo e em valer negativo é falar em valer algo de uma maneira positiva ou de uma maneira negativa. Por exemplo: em termos absolutos, tanto é concebível o ser uma substância mental positiva (na linguagem comum, ser deus) como o ser uma substância mental negativa (na linguagem comum, ser diabo)<sup>87</sup>, assim como são concebíveis os respectivos valores positivo e negativo (a sacralidade positiva e a sacralidade negativa, por assim dizer)<sup>88</sup>.

Pelo que se disse, repete-se, conclui-se que o “ser” do qual se parte para, por oposição, se chegar à noção de valor só pode constituir o “ser” da essência, não o da existência (ou noutra qualquer sentido<sup>89</sup>). A tal máxima na qual se baseia a filosofia dos valores tem de relacionar a valência das coisas com a sua essência. Por outro lado, tê-lo-á de fazer aceitando alguma sobreveniência da primeira relativamente à segunda: os objectos ou as coisas possuem o seu ser e o seu valer e, mais, valem na exacta medida daquilo que são. Aceitar esta sobreveniência não significa aceitar que as características ontológicas constituem o fundamento das características axiológicas ou que existe dependência conceptual destas relativamente àquelas (não se vale porque se é). Significa, somente, aceitar alguma antecendência metafísica do ser relativamente ao valer (a essência fornece o terreno metafísico, por assim dizer, para a valência)<sup>90</sup>.

---

<sup>87</sup> O meio-termo também é, claro, concebível. Se nos considerarmos substâncias mentais, então constituímos essa figura híbrida, que tem tanto de divino como de diabólico.

<sup>88</sup> O valor moral distingue-se do valor religioso por constituir um meio-termo entre os pólos positivo e negativo do valor associado à mentalidade.

<sup>89</sup> Como identidade ou realidade, por exemplo.

<sup>90</sup> Esta sobreveniência das características axiológicas face às características ontológicas não faz daquelas características de segunda ordem face a estas últimas: o valer é, em primeira instância, o valer de uma coisa que também é. Claro que o ser das coisas também terá o seu valer, tal como possui o seu ser; mas, então, aqui, sim, já estamos noutra nível de caracterização que não o de primeira ordem.

Isto, porque poderia incorrer-se na versão da falácia ontologista no sentido mais próprio<sup>91</sup>, segundo a qual o valer é inferido do ser. Aceitar a sobreveniência daquele relativamente a este somente significa aceitar que as características ontológicas constituem uma condição mínima de concebilidade das características axiológicas, nada mais. Mas toda a autonomia conceptual destas últimas advém da divisão semântica que é efectuada no interior do conceito de característica: é este princípio metafísico de oposição conceptual que justifica a concebilidade da característica do “valer”, evitando a incursão na mencionada falácia ontologista<sup>92</sup>.

É de notar que pode adoptar-se um entendimento subjectivista de valor: pode dizer-se que os valores não existem realmente e que não passam de valorações do sujeito. Tudo o que se disse sobre o valor e tudo o que se dirá sobre a sua relação com a normatividade mantém-se quer seja adoptada uma perspectiva objectivista como uma perspectiva subjectivista. Porém, a preferência, nesta dissertação, recai sobre uma perspectiva objectivista (ao jeito de Hartmann mas sem reduzir o valor a uma mera *res abstracta* ou ideal), por várias razões: 1) porque nada no conceito de valor remete para a subjectividade (esta não se encontra necessariamente ligada ao valor)<sup>93</sup>; 2) porque actos mentais como a cognição e a valoração possuem direcionalidade remissiva, isto é, remetem ou “apontam” para objectos reais<sup>94</sup>; 3) aceitando-se a objectividade das características ontológicas, não

---

<sup>91</sup> No seguimento do pensamento tradicional, também Moore falou em “valor” no sentido de “estado de coisas em conformidade com um certo padrão normativo”, pelo que a “sua” falácia naturalista parece referir-se à relação entre estados de coisas enquanto tais e a correcção (a bondade) dos mesmos. Porém, não obstante o equívoco quanto à definição de valor (antes de se falar em valor como correcção, há que ir ao valor de primeira ordem, o que funda o próprio padrão de correcção), era nele que Moore estava a pensar, pelo que a falácia naturalista (o primeiro patamar da falácia ontologista) refere-se à identificação das características axiológicas com as características ontológicas.

<sup>92</sup> Tal como se evita uma falácia axiologista, segundo a qual o ser das coisas é inferido do valer das coisas.

<sup>93</sup> Na definição de “valer” não se encontra contido o conceito de “subjectividade”.

<sup>94</sup> Coloca-se o problema de saber se os fenómenos emocionais possuem direcionalidade ou referencialidade remissiva, isto é, se as percepções afectivas e os sentimentos possuem um objecto, algo de objectivamente real que corresponda a esses “actos” subjectivos (ou mentais). A resposta usual é negativa. Restringindo esta posição a tipos específicos de sentimento, temos afloramentos da mesma: por exemplo, o emotivismo, que defende que a moral não possui objectividade, não passando de um modo de sentir a realidade (que só no seu ser é objectiva) – os pretensos valores

haverá razão para não se aceitar a mesma objectividade quanto ao outro tipo de característica.

### 3.1.3 – ENTE E VALENTE

O que importa, agora, reter é a alteridade de significados específicos entre ser e valer. O valer possui o seu significado próprio: não é aquele tipo de característica que faz com que algo seja o que é, a sua definição, mas constitui aquele tipo de característica que faz com que, precisamente, algo valha, que tenha importância ou dignidade. É esta alteridade semântica específica que se vai reflectir nos objectos suporte de tais características e, conseqüentemente, na distinção, adiante desenvolvida, entre necessidade ontológica e necessidade axiológica.

Por o mesmo objecto possuir quer características ontológicas como características axiológicas, consoante perspectivado pelo lado da posse de essência ou pelo lado da posse de valência, possuirá diferentes estatutos – isto resulta directamente das diferentes interpretações de que o conceito de característica é alvo. Perspectivado como substrato ou suporte de essência, o objecto constitui um ente; perspectivado como substrato ou suporte de valência, o objecto constitui um valente. Como tal, consoante a sua constituição (se ontológica ou axiológica), o mesmo objecto tem de ser entendido em dois sentidos diferentes. Dito de outra maneira: o objecto como ente tem um diferente significado

---

morais não passam de sentimentos morais (Ayer distingue o emotivismo do subjectivismo; porém, a diferença apontada dá-se, em rigor, entre uma perspectiva subjectiva e uma perspectiva psicológica – uma coisa é sentir algo, em termos fenomenológicos, o que corresponde ao valor em nós, havendo incompatibilidade de conteúdo entre existência de valor positivo e existência de valor negativo, e outra coisa é o próprio acto mental de sentir, que corresponde a uma disposição da mente ou psique, sendo que sentimentos positivos e sentimentos negativos são compatíveis) –; a estética kantiana, também a título exemplificativo – a beleza de uma coisa não está nela mas constitui o resultado de um mecanismo subjectivo que liga o prazer sensível suscitado pela coisa e um livre jogo das faculdades subjectivas (se a beleza é harmonia, bem se entende que, de uma perspectiva subjectivista, a beleza não constitua uma harmonia no objecto mas, sim, no sujeito – daí o ânimo kantiano, a síntese das faculdades, que permite a harmonização destas na experiência estética). Segue-se, aqui, a perspectiva já introduzida por Brentano, segundo a qual as valorações também remetem para a realidade, pelo que há objectivamente valores.

metafísico do objecto como valente – no primeiro caso, trata-se de uma coisa que é; no segundo caso, trata-se de uma coisa que vale. Como se observa, o objecto ou a coisa com características é sensível à alteridade semântica presente no conceito de característica: embora o suporte de características seja o mesmo, a sua interpretação como ente é diversa da sua interpretação como valente <sup>95</sup>.

Afinando, com rigor, os conceitos e palavras utilizados, ficamos com o seguinte. Ao ser e ao valer em abstracto, ou seja, considerados em si e não na sua ligação aos seus suportes, dá-se, aqui, simplesmente, os nomes de “ser” e de “valer”. Na sua ligação concreta ao suporte de tais características, adquirem o estatuto e o nome, respectivamente, de “essência” e de “valência”. Consoante o tipo de característica possuído, esse suporte adquire o estatuto e o nome de “ente” e de “valente”. Ao ente é conferida “entidade” (a atribuição de ser); ao valente é conferida “validade” (a atribuição de valor).

É de notar que o entendimento aqui defendido não se encontra comprometido com a perspectiva essencialista nem com a sua versão axiológica. Isto é: defende-se que as coisas possuem, necessariamente, quer características ontológicas como características axiológicas sem com isso se defender que uma coisa possui necessariamente uma determinada essência e/ou uma determinada valência.

O segundo passo deste primeiro momento de “mostração” dos elementos constitutivos do conceito de norma encontra-se, deste modo, dado. Ficamos a saber que o ente tem características que fazem dele aquilo que é, que determinam a sua constituição ontológica, que lhe dão definição, e que o valente tem características que lhe conferem importância, relevância, que o tornam digno de respeito. Toda a propriedade do significado de valer cai sobre o valente: este constitui um objecto ou uma coisa que adquire dignidade, peso axiológico, ficando de lado qualquer neutralidade quanto a esse aspecto. O valor, ao projectar-se sobre o valente, confere-lhe toda a sua validade e, conseqüentemente, torna-o

---

<sup>95</sup> Markus Gabriel, na sua conferência intitulada *Reconsiderando a Natureza da Falácia Naturalista* (proferida a 15 de Abril de 2011, na Faculdade de Letra da Universidade de Lisboa), defende que a verdadeira falácia naturalista consiste em reduzir o conceito de “natureza” de maneira a neste não serem incluídos os valores. Como alternativa a um tal conceito, propõe o de “campo de sentido (significado)”, sendo que, no interior de cada campo de sentido (o correspondente a cada coisa, a cada objecto), cabem diversos significados, incluindo significados axiológicos. Algo semelhante é proposto nesta dissertação.

merecedor de respeito. Mas, com isto, ainda não se está a dizer que esse mesmo respeito é devido. Para isso, há que avançar no caminho pré-estabelecido.

Por fim, é de notar que o que se disse serve tanto para os conceitos em questão como para os seus exemplares: a alteridade semântica entre ser e valer dá-se quer entre os subconceitos de ser e de valer como entre os exemplares do subconceito de ser (todas as características individuais que qualificam ontologicamente todos os objectos individuais) e os exemplares do subconceito de valer (todas as características individuais que qualificam axiologicamente todos os objectos individuais). Assim, o ser do objecto 1 e o ser do objecto 2 distinguem-se (qualitativamente) do valer do objecto 1 e do valer do objecto 2. Claro que, enquanto exemplares individuais, o ser do objecto 1, o ser 1, distingue-se numericamente do ser do objecto 2, o ser 2, tal como o valer do objecto 1, o valer 1, se distingue numericamente do valer do objecto 2, o valer 2 <sup>96</sup>. Nem só os objectos individuais suporte de características se distinguem numericamente entre si; todos os exemplares de conceitos se distinguem numericamente entre si, incluindo os exemplares do conceito de característica.

### 3.2 – EXISTÊNCIA DO VALENTE

#### 3.2.1 – NOÇÃO DE RELAÇÃO

O passo essencial para a determinação da natureza da normatividade e do seu nexos com o valor é dado agora. Percebeu-se como a alteridade conceptual-semântica que há entre ser e valer afecta o seu portador, sensível à mesma. Agora, ver-se-á como a maneira como esse suporte de características *existe* também tem de ser aferida em função da referida afectação deste por parte da alteridade semântica entre ser e valer. Constituindo a existência (espácio-temporal) uma relação, há que saber, primeiro, no que consiste uma relação.

---

<sup>96</sup> É o objecto (ou a coisa) que detém características numericamente idêntica a si mesmo(a) e, simultaneamente, qualitativamente distinto(a)? Não. Como o objecto tanto aparece na condição de ente como na condição de valente, tem de se considerar que, ao nível do estatuto, também é numericamente distinto (estamos perante dois objectos formalmente distintos, não obstante, materialmente, o objecto ser o mesmo).

O primeiro tratamento filosófico sistemático da relação foi dado, como em tantos outros casos, por Aristóteles. O que há de distintivo na perspectiva aristotélica é a de ver as relações como predicados de substâncias, não como algo que ocorre entre duas coisas. Assim, uma relação não se distinguiria dos predicados unários senão pelo facto de, nela, uma determinada coisa apontar ou dirigir-se para outra. Pode dizer-se que Aristóteles não opera a distinção contemporânea entre relação propriamente dita e propriedade relacional (a que resulta da relação existente entre duas coisas e que somente é predicável a cada uma delas: por exemplo, a relação entre pai e filho gera a propriedade relacional de ser pai e a propriedade relacional de ser filho).

Na época medieval, abriu-se a discussão em torno da questão de saber se esse dirigir-se para algo esgotava todo o conceito de relação. Por outro lado, foram introduzidos os termos latinos “*relativum*” e “*relatio*” em alternativa à expressão “dirigido a algo”, o que explica o uso actual do termo “relação” e o conseqüente afastamento face ao entendimento aristotélico.

Mas, efectivamente, uma análise mais cuidada do conceito de relação leva-nos de volta a essa ideia de direccionalidade ou referencialidade: em qualquer relação há esse apontar, que parte de uma coisa (de um conceito ou de um seu exemplar) e termina noutra (num conceito ou num seu exemplar). É por uma relação que se visa algo, que se aponta a um alvo, que se tem um objecto (algo que é posto diante de outra coisa). Se formos mais longe, constataremos que, em qualquer relação, um dos seus elementos está no outro elemento (ou cada um está no outro, se houver reciprocidade ou simetria). Qualquer relação constitui um “estar em”, pelo que é essa direcção da estadia de uma coisa noutra que faz desta um alvo visado, um objecto. Assim, há que entender uma relação como uma ligação ou junção, sendo que tal significa que há uma coisa que se liga ou junta a outra nisso que é o “estar em”<sup>97</sup>.

Em rigor, numa relação, até há dois tipos de direccionalidade ou referencialidade e, conseqüentemente, há dois tipos de objecto. Se entendermos o “estar em” como uma projecção de uma coisa noutra, a direccionalidade de que se tem estado a falar é uma direccionalidade projectiva e o objecto visado é um objecto projectado. Porém, a mesma

---

<sup>97</sup> A relação entre pai e filho é, então, interpretada da seguinte maneira: os genes de um determinado organismo vivo estão noutra organismo vivo (projectam-se neste), pelo que este último remete para o primeiro (se o parentesco de que se está a falar se consubstanciar num laço genético, claro).

relação pode ser perspectivada no sentido inverso, pois que, por o “hóspede” se encontrar no “hospedeiro”, deste há uma remissão para aquele, tendo de se falar numa direccionalidade remissiva (há uma devolução)<sup>98</sup> e num objecto remetido<sup>99</sup>.

Pegando num exemplo. O conceito de substância está no conceito de substância física, como quem diz, projecta-se neste; por isso, o conceito de substância física remete para o

---

<sup>98</sup> As deduções de que trata a lógica baseiam-se nesta remissão ou devolução conceptual (mesmo que em questão somente esteja o significado conceptual das chamadas constantes lógicas, nomeadamente, das conectivas proposicionais, como na lógica proposicional). Toda a conclusão está contida na(s) premissa(s), como já havia notado, entre outros, Descartes. Por exemplo: dado o significado da condicional (“ $\rightarrow$ ”), a proposição  $q$  já está contida no conjunto formado pelas proposições  $p \rightarrow q$  e  $p$ , pelo que dele pode ser deduzida. Ou, dado o significado da conjunção (“ $\&$ ”) e da disjunção inclusiva (“ $\vee$ ”), da conjunção de  $p$  e  $q$  deduz-se a disjunção entre as mesmas proposições. A noção de lógica como um domínio absolutamente formal (o que quer que isto queira dizer) carece de justificação e não é correcta. Jamais se abstrai do conteúdo ou significado dos elementos da relação lógica; existem, sim, graus de afastamento face ao significado dos conceitos originariamente envolvidos. Esse elo mantém-se, porém, através do próprio significado das relações que aparecem como premissas e como conclusão, significado, esse, que é o que passa a ser considerado. E, por isso, não há substituíbilidade: mesmo quando é o significado das conectivas proposicionais que está a ser considerado numa nova relação, a presença daquelas só tem sentido se atendermos ao significado das proposições que relacionam, sendo que a presença destas, por sua vez, só tem sentido se atendermos ao significado dos conceitos que relacionam, pelo que estas não podem ser substituídas por outras. Se, numa premissa, não houver ligação (efectiva) entre os seus elementos, não faz sentido assumir a verdade daquela de maneira a chegar à verdade da conclusão; de uma falsidade, nada se pode concluir com necessidade. É de notar que a lógica de que se falou, a das deduções, é uma lógica epistémica, distinta da lógica metafísica das relações.

<sup>99</sup> Elizabeth Anscombe fornece um exemplo corriqueiro que dá bem conta dessa diferença. Pense-se numa vulgar lista de compras. Esta tanto pode ser tida por um conjunto de directrizes ou finalidades de actuação para um comprador como por um inventário de que se socorre um detective que vise saber aquilo que o comprador compra. Caso o que esteja no carrinho de compras não corresponda ao que está na lista, esta não tem de ser modificada, na perspectiva do comprador: o projecto é que não foi realizado, estando o “problema” no que se encontra no carrinho de compras. Mas a desconformidade entre o que se encontra no carrinho de compras e o que é listado pelo detective é imputável a este, tendo a lista de ser modificada: o “problema” não está no conteúdo do carrinho de compras mas, sim, na lista.

conceito de substância<sup>100</sup>. Nesta relação, o conceito de substância física constitui o objecto de projecção do conceito de substância, o alvo sobre o qual este é “atirado”, e o conceito de substância, por sua vez, constitui o objecto de remissão do conceito de substância física, aquilo a que este se refere enquanto seu receptáculo. Ou pense-se noutro caso, no do conceito de característica: este está em qualquer um dos subconceitos nos quais se divide, o de ser e o de valer; como quem diz, o conceito de característica projecta-se quer no subconceito de característica ontológica como no subconceito de característica axiológica. Consequentemente, cada um destes subconceitos, separadamente, remete para o conceito de característica; ou seja, quer do conceito de ser (característica ontológica) como do conceito de valer (característica axiológica) chegamos ao conceito de característica.

É de notar que nos encontramos ao nível da intensão (do significado), não da extensão. É que, ao nível da extensão, é o conceito de substância física que está no conceito de substância, pois que este, por ser mais extenso, abrange aquele (ou, melhor, abrange todos os seus exemplares)<sup>101</sup>. É a perspectiva da extensão a adoptada quando, comumente, pensamos nas relações (no “estar em”) entre conceitos. A aqui adoptada (a própria)<sup>102</sup> é, pelo contrário, a da intensão<sup>103</sup>.

---

<sup>100</sup> Não se trata de uma mera questão linguística, como uma observação ao jeito de Quine poderia fazer crer. É certo que, em vez de substância física, poder-se-ia usar a palavra “corpo” ou outra que dissesse o mesmo, que tudo se manteria. Mas o que se está a defender é o seguinte: o próprio conceito (objectivo) de substância (aquilo que não é predicável) sofre uma bipartição semântica (nele se distinguem dois significados), originando os subconceitos de corpo (substância física) e alma (substância psíquica ou mental). O conceito geral está nos seus subconceitos, pelo que estes para aquele remetem. Claro que também há que falar, aqui, numa bipartição sintáctica: são concebíveis, por exemplo, quer uma alma ou mente positiva (ou divina) como uma alma ou mente negativa (ou diabólica).

<sup>101</sup> A extensão é a quantidade de receptáculos nos quais algo está. No fundo, a extensão é a extensão da projecção. Se, por exemplo, falarmos da existência de um objecto no espaço, há que ver a quantidade de lugares que ele ocupa, como quem diz, a sua extensão espacial (que, como se verifica, não se encontra necessariamente ligada ao conceito de corpo ou substância física). No caso que, agora, nos interessa, a extensão de um conceito consiste na quantidade de objectos que o exemplificam.

<sup>102</sup> A perspectiva extensional não nos diz porque é, afinal, um conceito mais extenso do que outro, abrangendo, para além de outros objectos, os objectos que este último abrange. Isto só a

Como se verifica, a distinção efectuada pela filosofia contemporânea entre relação e propriedade relacional não chega para captar a essência do que está em jogo, a natureza do relacional <sup>104</sup>. Podemos distinguir entre conhecimento e ser conhecido e ser cognoscente, por exemplo, sem alguma coisa adiantar no que toca à clarificação dos conceitos em questão <sup>105</sup>.

Como acontece com qualquer conceito, o conceito de “relação” não possui um significado unívoco; isto é, conceber uma relação implica conceber dois significados distintos, dois tipos de relação <sup>106</sup>. Facilmente se compreende de que maneira se pode falar em dois tipos de relação: é que uma coisa pode estar em si mesma, pelo que a relação em perspectiva intensional pode fazer, ao verificar que, afinal, é por um conceito estar noutra (significativamente) que é mais extenso.

<sup>103</sup> É de lembrar a disputa entre os ditos lógicos extensionalistas e os lógicos intensionalistas.

<sup>104</sup> Aliás, a noção de propriedade relacional traz problemas. Se um predicado unário é atribuído a um objecto e essa atribuição constitui uma relação, então o mesmo predicado unário é, também, um predicado binário. No fundo, até nem faria sentido falar em predicados unários, pois que os predicados só existiriam no contexto de uma relação de predicação.

<sup>105</sup> Os próprios elementos de uma relação encontram-se numa relação com a relação (de que são elementos). Assim, porque cada um dos elementos está na relação, esta remete para todos os seus elementos. Esta perspectiva permite uma aproximação à noção de propriedade relacional evitando o problema referido na nota de rodapé anterior. A dupla direcionalidade das relações muito facilmente pode ser percebida. Pensemos que o conhecimento, por exemplo, consiste numa relação entre a realidade e a mente: segundo o entendimento que se deu de relação, a realidade, de alguma maneira, está contida numa determinada mente (pelo que esta remete para aquela). Assim, a relação cognitiva remete quer para a realidade (o objecto de conhecimento, na linguagem gnoseológica habitual) como para a mente (o sujeito de conhecimento, na linguagem gnoseológica habitual). À primeira das direcionalidades cognitivas mencionadas (remissão para a realidade), deram Brentano e Husserl o nome de intencionalidade (termo já utilizado pelos filósofos medievais) – que não deve ser confundida com a intencionalidade projectiva da mente face à realidade (espácio-temporal), que é a intenção volitiva. Embora, quanto a Brentano, seja claro que a intencionalidade de que fala é a direcionalidade do conhecimento para a realidade, já Husserl parece abranger tanto esta como a própria direcionalidade da mente para a realidade que recebe. A segunda das direcionalidades cognitivas mencionadas foi, segundo uma interpretação possível do *cogito* cartesiano, aquilo que Descartes mostrou com o mesmo (no que toca a inferir um sujeito cognitivo).

<sup>106</sup> Já Aristóteles falava em oposições quanto a termos e oposições quanto a proposições. Em rigor, as oposições surgem no interior de conceitos, podendo estes tratar-se de conceitos monádicos/unários ou de conceitos relacionais/binários.

questão é de inerência, como pode uma coisa estar fora de si, pelo que a relação em questão é de existência <sup>107</sup>. Falar em inerência é falar em identidade (ou reflexividade, mais propriamente <sup>108</sup>) <sup>109</sup>; caso paradigmático de existência é o estar no espaço e no tempo <sup>110</sup>.

Tal como se opera uma “oposição semântica”, também se opera uma “oposição sintáctica” no interior do conceito de “relação”. Assim, há que falar quer em relação positiva (a ligação ou junção, o “estar em”) como em relação negativa (a não-ligação ou não-junção, o “não-estar em”). A identidade constitui uma relação positiva de inerência; a alteridade constitui o seu correspondente negativo (uma coisa não está noutra da mesma maneira que está em si mesma; coisas diferentes não se reflectem mutuamente). À existência opõe-se a inexistência, na qualidade de seu negativo.

Quer entre os “opostos semânticos” como entre os “opostos sintácticos” é concebível o respectivo meio-termo. Há um “meio-termo semântico”, inerência relativamente à existência e existência relativamente à inerência, assim como há um “meio-termo

---

<sup>107</sup> Como afirma Heidegger, a existência constitui um “estar aí”, no mundo, fora ou distanciado de si. Assim, ao ser “lançado” no mundo, aquilo que existe acaba por encontrar-se vulnerável, aberto, de certa maneira “incomodado”, porquanto há esse elemento de estraneidade. Levado ao extremo e pensando na existência espiritual, esse “incómodo” resulta na angústia kierkegaardiana, na consciência do abismo no qual se é projectado.

<sup>108</sup> Não se pode falar em existir em si mesmo, pois que existir significa estar fora de si. Mas uma coisa pode existir em si mesma se a instância onde se encontra for de segunda ordem. Isto evita paradoxos de auto-referência: uma coisa existe em si mas enquanto coisa (o que quer que seja) de segunda ordem. No auto-conhecimento, por exemplo, o sujeito que conhece é de segunda ordem face ao sujeito que é conhecido, que é de primeira ordem.

<sup>109</sup> Quer a qualitativa (que, aqui, se vai interpretar como sendo a respeitante a conceitos ou universais, uma identidade conceptual) como a numérica (respeitante a exemplares de conceitos, a particulares). Mas reflexividade e identidade ou mesmidade não são o mesmo. Uma coisa é o conceito naquilo que é, constituindo o próprio; outra coisa é a relação reflexiva pela qual o conceito se projecta sobre si mesmo (pelo que também remete para si mesmo). A relação de reflexividade pressupõe a identidade ou propriedade, que não constitui uma relação. Porém, não se atenderá, aqui, a essa subtil (embora importante) distinção: quando se falar em identidade, está a pensar-se na relação de reflexividade.

<sup>110</sup> Está a pensar-se em espaço e tempo num sentido monádico – espaço enquanto lugar e tempo enquanto instante –, não num sentido relacional – espaço enquanto distância e tempo enquanto duração. E, antes de mais, espaço e tempo são conceitos (há uma “oposição semântica” – constituem subconceitos do mesmo conceito), com os respectivos exemplares.

sintáctico”, relação positiva relativamente à relação negativa e relação negativa relativamente à relação positiva. Atenção, que este híbrido, este relativo, não constitui, ele mesmo, uma relação. Quando se diz “relativamente a”, está a dizer-se que, dependendo da perspectiva, é cada um dos opostos; “relativo” aparece, aqui, como sinónimo de referenciado a qualquer coisa, por oposição a “absoluto”, independente de referência (e que serve como referência para o relativo). Uma relação não é, necessariamente, relativa (ou seja, uma relação que, noutra perspectiva, também constitui uma não-relação); aliás, se uma relação o é puramente (se nada tem de não-relação), é absoluta (não é relativa). É claro que há uma relação entre os opostos puros e o seu meio-termo; e, por aqueles estarem neste, este remete para aqueles (não se pode conceber o relativo sem o absoluto). Mas isso acontece em qualquer relação; o que há de especial, aqui, é o facto de se estar a lidar com o conceito de relativo, entendido como híbrido ou meio-termo. A confusão linguística não pode levar à confusão conceptual.

Por outro lado, esse “estar em” pode ser quer de primeira ordem como de segunda ordem (ou de ordens superiores). Há duas maneiras de perspectivar o “estar em” de segunda ordem: 1) o “estar em” está em qualquer coisa; 2) alguma coisa está no “estar em”. Quanto a 1), basta pensar que uma relação é idêntica a si mesma (reflecte-se), o que significa dizer que está em si (projecta-se sobre si mesma e, conseqüentemente, remete para si mesma). Mas também se pode pensar na existência de uma relação, na sua projecção para fora de si: diz-se, então, que “é o caso” ou que “é verdade que”<sup>111</sup>. Quanto a 2), pode pensar-se na existência de algo na existência de algo: se, por exemplo, a (projecção da) existência espaço-temporal da mente se consubstancia nisso que é a volição, uma volição de segunda ordem (a que tem por objecto volições de primeira ordem) consiste na (projecção da) existência de uma determinada mente na existência (de primeira ordem) da mesma<sup>112</sup>.

Pelo que se disse, há que distinguir entre uma determinada relação concebível e uma determinada relação existente. À partida, qualquer relação entre quaisquer elementos é concebível, sem restrições; qualquer exemplar do conceito de relação é imaginável. Pode

---

<sup>111</sup> Aliás, para pensadores como Frege e Russell, a existência constitui, somente, um predicado de segunda ordem. Objectos monádicos ou unários não existem, só funções proposicionais (daí a relevância do chamado quantificador existencial).

<sup>112</sup> Já no existencialismo de Sartre, a liberdade é a própria existência (de segunda ordem, acrescenta-se) da consciência (mente). Esta, enquanto existir, está destinada a ser livre.

pensar-se, por exemplo, que uma coisa está noutra coisa como se pode pensar que não está. Ou que uma coisa está noutra coisa e que uma terceira também está. Neste sentido de ser concebível ou imaginável (ou pensável), qualquer relação existe. Para se distinguir este sentido do sentido próprio de existência, dir-se-á que *há* qualquer relação<sup>113</sup>. Mas algo bem diferente é a existência de uma relação; agora, já não é tão líquido que qualquer relação exista, isto é, que seja o caso ou que corresponda à verdade<sup>114</sup>. Assim, a verdade é definida, em termos metafísicos, como a relação de conformidade entre a existência de uma relação e a sua concebibilidade e a falsidade como a relação de desconformidade entre a existência de uma relação e a sua concebibilidade. Utilizando termos da chamada filosofia analítica, uma proposição é verdadeira (possui esta propriedade relacional positiva) quando é o caso e é falsa (possui esta propriedade relacional negativa) quando não é o caso.

Encontramo-nos no domínio do chamado problema das predicções singulares de inexistência (segundo a terminologia usada, entre nós, por João Branquinho), abordado já desde Parménides e Platão. Retirando todo o cariz subjectivista que, habitualmente, subjaz ao tratamento desta questão, há que explicar como uma relação que não existe (que não é o caso) pode, ainda assim, ser real, ao ponto de constituir uma relação que não existe; isto é, há que perceber como, aparentemente, existe (para lhe ser negada a existência) e inexistente, simultaneamente. O mesmo se pode dizer quanto a exemplares de conceitos monádicos ou objectos particulares unários: a inexistência de Deus, por exemplo, já não implica a existência daquilo cuja existência está a ser negada? Na filosofia contemporânea, Meinong e Russell, entre outros, debateram-se com este problema. Aqui, seguir-se-á uma perspectiva próxima da de Meinong: em qualquer um dos casos referidos, pode dizer-se que *há*, no sentido de ser concebível, sem que isso entre em contradição com a negação da sua existência (do estar fora de si). Qualquer ente tem de ser concebível antes de poder passar à sua existência (espácio-temporal); e, aqui, há um tal ente, sem que exista. Portanto, está a

---

<sup>113</sup> Há quem fale em existência abstracta; Meinong utiliza a palavra “subsistência”.

<sup>114</sup> A posição de Russell não anda muito longe da posição aqui assumida. Se bem que fale em proposições (e, por vezes, em frase, inclusivamente), distingue-a do facto, que é a configuração que o mundo exhibe quando é o caso, como quem diz, quando a proposição é verdadeira. É de notar que a posição assumida nesta dissertação não está comprometida com a chamada tese imagética da linguagem (pelo menos, sem demais considerações). Também há proximidade com a tese minimalista da verdade de Tarsky (*p* é verdadeira se e somente se *p*).

defender-se a distinção entre haver e existir, termos usualmente tidos como significando o mesmo <sup>115</sup>.

A filosofia contemporânea socorreu-se disso que se designa de proposição para, basicamente, chegar à mesma solução. Se bem que a determinação do que seja uma proposição não seja consensual, a verdade é que se aceita que as proposições constituam o significado de frases, significado, este, autónomo da referência. Isto é: aceita-se que as frases por nós enunciadas dizem alguma coisa, independentemente de aquilo que se diz ser ou não o caso e independentemente de quereremos estar a dizer uma verdade <sup>116</sup>. Se o conteúdo das frases tiver uma realidade própria, objectiva (se constituir um conteúdo pensável por qualquer um mas não necessariamente pensado por alguém em particular), ficamos com aquilo que se designou de relação concebível. E, também aqui, uma noção metafísica de verdade aparece: quando houver correspondência entre o estado de coisas real e uma proposição (quando esta for o caso), há verdade, fora de qualquer sujeito <sup>117</sup>. Claro que, para além disso, pode avançar-se, a título complementar, com uma noção epistémica de verdade (o chamado conhecimento proposicional), segundo a qual o que há é uma correspondência entre o que é afirmado pelo sujeito e o estado de coisas efectivo (mediada pela proposição) <sup>118</sup>.

---

<sup>115</sup> Aproveitando a noção de “oposição sintáctica”, pode considerar-se que as coisas que não existem no espaço e no tempo (positivos) e que são, ainda assim, concebíveis existem no espaço e no tempo negativos.

<sup>116</sup> É discutível que já Platão e mesmo Aristóteles se tenham referido a proposições nesta perspectiva. Todavia, é bem possível que os estóicos o tenham feito. Mas é em Bolzano e, principalmente, Frege que encontramos, indiscutivelmente, esse entendimento de proposição.

<sup>117</sup> Assim, uma proposição é (necessariamente) verdadeira quando, efectivamente, houver ligação entre os conceitos que a compõem. Não é o significado proposicional que faz a verdade de uma proposição: é o significado dos conceitos nela envolvidos que, ligando-se entre si, faz a “correção” do significado da proposição e, como tal, a sua verdade. A proposição “Uma característica ontológica é uma característica axiológica”, por exemplo, possui significado (daí constituir uma proposição) mas não é verdadeira; aliás, é (necessariamente) falsa dado o significado dos conceitos “característica ontológica” e “característica axiológica” (estes desligam-se absolutamente). O significado tem de ser o significado verdadeiro; a relação tem de ser uma relação existente.

<sup>118</sup> A distinção entre verdade em sentido metafísico e em sentido epistémico não se confunde com a distinção entre verdade em sentido objectivo (a verdade propriamente dita) e em sentido subjectivo (o que um sujeito considera ser verdadeiro, a crença).

São duas as razões principais para se preferir falar, aqui, em relação e não em proposição. Primeiro, porque, não obstante pretender objectivar-se uma proposição, autonomizando-a das frases enunciadas por alguém e de pensamentos particulares efectivamente tidos, resta, ainda, uma forte ligação a uma perspectiva subjectivista. As proposições aparecem como significado de frases ou como objecto de crenças; aparecem como pensáveis, afirmáveis. Se bem que não constituam o domínio da subjectividade efectiva, dão-nos o domínio de uma pré-subjectividade ou de uma subjectividade em potência. Ora, ao falar-se em relação, visa evitar-se estes resquícios de vinculação ao sujeito, objectivando-se absolutamente o conceito em questão: trata-se de uma ligação objectiva entre elementos da realidade (conceitos ou respectivos exemplares), totalmente independente de qualquer referência a sujeitos cognitivos ou linguísticos <sup>119</sup>. Segundo, porque uma proposição acaba por expressar, sempre, uma relação. Seguindo o exemplo tradicional, uma proposição liga, através da cópula, um sujeito a um predicado. Se estivermos a falar de proposições moleculares, essa ligação é efectuada pelas chamadas conectivas proposicionais (neste caso, há uma relação entre relações). E afirmar que uma proposição é o caso acaba por constituir uma nova relação, na qual (pelo menos) um dos seus elementos é, já, uma relação <sup>120</sup>.

### 3.2.2 – EXISTÊNCIA AXIOLÓGICA

Interessa-nos, então, a relação de existência, aquela pela qual um conceito (e cada um dos seus exemplares) está contido noutra conceito (e em cada um dos seus exemplares). Estamos, como se disse, perante um “estar fora de si”, um projectar noutra, um sair de si para se abrir ao exterior (metafísico). Aquilo que existe projecta-se com todo o seu significado naquilo onde existe, pelo que essa mesma existência expressa essa carga significativa que é projectada. Mais restritamente, interessa-nos a existência no espaço e no tempo (pois que nem só de existência espaço-temporal há que falar). Espaço e tempo

---

<sup>119</sup> O que tem a virtude de, igualmente, evitar confundir significação e simbolização, confusão que parece estar subjacente na noção de proposição (quando se fala em significado de uma frase). Mas há autores que distinguem significado proposicional (que constitui o significado propriamente dito) de significado linguístico ou lexical (que nada mais é, afinal, que o objecto simbolizado na linguagem).

<sup>120</sup> Podemos, tal como Russell, distinguir entre relações unárias e relações binárias (ou relações entre relações, relações de segunda ordem).

aparecem, portanto, como receptáculos ou continentes de algo que sobre eles é projectado, que se torna no seu conteúdo <sup>121</sup>. A existência espaço-temporal consiste na projecção de algo num lugar e num momento, numa relação pela qual um objecto se abre ou se dá a uma região e a uma época, com toda a sua significação.

Habitualmente, no senso comum, e tradicionalmente, no pensamento filosófico, a existência de que se fala é a existência da coisa na condição de ente, ou seja, de coisa que é (que possui essência). Trata-se de uma projecção da coisa no seu carácter ontológico, com todo o seu significado ontológico. A coisa dá-se ou abre-se ao mundo com tudo o que é, projectando, igualmente, portanto, a sua essência. Dizemos, por exemplo, que um exemplar do conceito de substância física (uma substância física particular, um corpo) existe pelo que é quando dizemos que existe um corpo: está aí (no espaço e no tempo) algo que se subsume no conceito de substância física. A coisa, na condição de coisa que é um corpo, sai de si e “dá-se” ao mundo. Claro que também se tende a restringir a existência, precisamente, a objectos físicos; porém, aceitando-se o dualismo de substâncias, também coisas mentais podem existir no espaço e no tempo <sup>122</sup>. Pode considerar-se que tem sido a identificação habitual e tradicionalmente efectuada entre este ser lançado no mundo com tudo aquilo que se é (“existência ontológica”, vá) e existência (qualquer que ela seja) a causa da confusão terminológica ínsita no termo “ser”, que tanto é utilizado para designar a essência como a existência das coisas <sup>123</sup>.

Ora, como qualquer coisa possui duplo estatuto (tanto aparece na condição de ente como na condição de valente), esse mesmo duplo significado vai implicar duas “maneiras” de a coisa existir. Assim, qualquer coisa tanto existe na condição de ente, projectando sobre o espaço e o tempo a sua essência, como existe na condição de valente, projectando sobre o

---

<sup>121</sup> A questão da natureza ou essência do espaço e do tempo é alvo de um intenso debate. Aqui, considerar-se-á que espaço e tempo constituem a forma da realidade, isto é, a realidade a esse título ou nessa condição (com o estatuto de realidade, independentemente daquilo no qual se consubstancia a realidade). Também a oposição de significação atinge o conceito de forma da realidade, pelo que esta se divide em dois subconceitos (espaço e tempo).

<sup>122</sup> E o que se disse, mantém-se: uma substância mental, ao existir, projecta toda essa sua significação especial; a mente sai de si mesma de encontro ao mundo, projectando sobre este tudo aquilo que é (e, quando encontra alvos em outras coisas espaço-temporalmente existentes, essa mesma existência também se projecta, nisso que é a volição ou querer, adquirindo um objectivo concreto, uma finalidade).

<sup>123</sup> Que, se não for devidamente diagnosticada, gera confusões conceptuais.

espaço e o tempo a sua valência. Ao existir, a coisa também carrega consigo, nesse estar no mundo, toda a carga axiológica que possui, como quem diz, toda a valência que faz dela uma coisa valiosa. Assim, ela abre-se ou dá-se ao mundo com todo o seu valer, projectando sobre este o que vale. Esta dignidade, importância ou merecimento de respeito “rompe” os domínios da propriedade ou da mesmidade e irrompe nos domínios alheios, lançando-se para fora de si. Dizer que o valente existe é dizer que ele se dá ao exterior com toda a sua dignidade, que ele *se dá ao respeito*: a existência do valente no espaço e no tempo consiste num estar aí para ser respeitado, num abrir-se ao mundo para ver o seu valer alvo da atenção que “pede”<sup>124</sup>. É esta luminosidade do valente, que se espalha pelo espaço ao longo do tempo, que caracteriza a normatividade: qualquer norma consiste nesta projecção do valente, com todo o seu valer, no espaço e no tempo<sup>125</sup>. E esta normatividade é independente do reflexo da mesma nas (outras) coisas que também existem no espaço e no tempo; como quem diz, a norma distingue-se da sua aplicação.

Para melhor se entender o que se está a dizer, far-se-á recurso de uma analogia. Considere-se que o valente é o nosso Sol e que o respectivo valer consiste na luminosidade deste. É a luz que emana do Sol que faz deste um objecto luminoso, tal como é o valer do valente que faz deste um objecto valioso. E, tal como se concebe o Sol como objecto luminoso independentemente de o mesmo existir, da mesma maneira se concebe o valer do valente independentemente da existência deste. Porém, só há irradiação dessa luminosidade do Sol porque este existe efectivamente: os raios do Sol espalham-se a partir e só a partir do foco de luz, que nada mais é que o próprio Sol localizado espacialmente num determinado momento. Só aí se pode dizer que, efectivamente, o Sol brilha. Ora, o mesmo se diga do valente: ele só pode “brilhar” enquanto coisa que vale quando existir (espácio-temporalmente), quando constituir um foco de valência no mundo. Assim, ao estar num determinado lugar num determinado instante, o valente espalha todo o seu valer ao seu redor; projectando-se sobre o espaço e o tempo, a coisa que vale projecta, também, consigo, aquilo que vale, distribuindo esse “pedido” por uma atitude especial de respeito para com o mesmo. É neste momento existencial do valente e respectiva valência que se

---

<sup>124</sup> A existência em questão é a actual ou efectiva, não a potencial.

<sup>125</sup> Entre a relação de existência axiológica que é a norma e o objecto unário “valor” há um meio-termo, o princípio normativo. Este tanto somente vale como também já exige, tanto é tutelado como tutela.

fala em norma (ou regra): a norma é este “pedido” de respeito espalhado pelo espaço e pelo tempo, o conjunto dos “raios de valor” emanados desse foco que é o valente <sup>126</sup>.

Como se verifica, seguindo este entendimento, a norma encontra-se devidamente fundada (fundamentada), pois que não remete para outras realidades como o ser das coisas ou as relações nas quais o ser das coisas intervém. Evita-se, assim, quer uma falácia ontologista profunda (fundar a normatividade na projecção existencial de um ente, de algo que é) como uma falácia ontologista mais “leve” (derivar a normatividade de relações ontológicas). A motivação de fundo desta dissertação encontra-se satisfeita: o valor assume-se, de facto, como o “*plus*” que faz da normatividade o que é (normatividade) e não uma relação de outro “tipo” (ontológico-nomológico). Tendo por base o significado de “valor”, torna-se inteligível o que há de próprio nas normas. Pela mesma razão, evita-se incorrer naquilo que, aqui, se designou de falácia axiologista: a dualidade de significados fundantes justifica a dualidade de relações existenciais, não se efectuando qualquer “salto lógico mortal”.

O respeito de que se fala consiste numa atitude perante a coisa valiosa, num estado de coisas que vá ao encontro dessa valência projectada. Trata-se, precisamente, de atender ao valer da coisa, de corresponder à importância ou dignidade do objecto existente. Pense-se, por exemplo, na beleza de uma pintura ou de uma peça musical: esta, ao existir, projecta espaço-temporalmente a sua beleza, “pedindo” por uma atitude de contemplação ou de admiração dessa mesma beleza; o respeito pela beleza consiste, então, nessa atitude de contemplação ou admiração, condizente com a dita beleza. Respeitar é “abraçar” os “raios de sol” axiológicos, ir ao encontro da luminosidade do valente <sup>127</sup>.

---

<sup>126</sup> Assim se verifica que há tantas normas quantos os valentes existentes. Estas, numericamente distintas entre si, identificam-se qualitativamente (são normas do mesmo tipo por tutelarem um valor do mesmo tipo, ou seja, um valor que se refere ao mesmo tipo de coisa). É nesta última perspectiva que se fala, usualmente, em norma (geral).

<sup>127</sup> Como se disse, a própria existência das coisas é valiosa. O respeito pela existência consubstancia-se em assegurar a existência da coisa. A diferença entre respeitar uma coisa e respeitar a sua existência nem sempre tem sido considerada ao longo da história do pensamento ético-normativo. Desde logo, tende a considerar-se, somente, a exigência de produzir resultados, de fazer com que algo exista. É com o cristianismo e com o kantismo que, a par, surge a noção de respeito pelas próprias coisas (respeitar para respeitar e não com vista a um fim ulterior). Retomando o exemplo

É de notar que se está a falar de valentes positivos, ou seja, de objectos que valem positivamente. Estes, por projectarem toda a sua valência positiva, devem ser respeitados, são merecedores de uma atitude positiva. Porém, caso estejamos a falar da existência de valentes negativos, ou seja, de objectos negativamente carregados em termos axiológicos, porque estes são merecedores de uma atitude negativa, há que adaptar o que se disse. Aqui, ainda há norma, pois que há (projectão da) existência de um valente; o conteúdo da norma, este, por estar em questão um valente negativo, é que é diferente.

Por outro lado, está a pensar-se, antes de mais, no valente de primeira ordem: é relativamente a este que a atitude de respeito é exigida. Quanto aos valentes de ordens superiores, que se consubstanciam na verificação desse estado de coisas ou naqueles que adoptam essa atitude de respeito, exige-se outro tipo de atitude, de ordem superior (uma atitude perante a atitude ou perante aquele que a adopta): aqui, a atitude positiva consubstancia-se no elogio e a atitude negativa na censura. É neste contexto que se pode falar em normas sancionatórias (caso o conteúdo exigido em questão se consubstancie numa sanção)<sup>128</sup>. Mas a tese mantém-se: só há exigência de adoptar essa atitude de ordem superior quando os valentes em questão existirem (efectivamente, em acto), pois só nesta situação há projecção espaço-temporal dessa valência.

---

desse valor estético que é a beleza, há que distinguir entre contemplar ou admirar a beleza de uma pintura e assegurar a existência dessa mesma pintura: no primeiro caso, há respeito pela coisa; no segundo caso, há respeito pela existência dessa coisa.

<sup>128</sup> Nesta perspectiva, é incorrecto afirmar que as normas sancionatórias (ou com conteúdo semelhante) resultam da violação de normas primárias: resultam, sim, do valor negativo dos estados de coisas violadores de normas. Não há relação entre as ditas normas primárias e as normas sancionatórias: estas são normas como as outras, somente diferindo no valor tutelado (no qual se fundamenta) e, como tal, no conteúdo da exigência. Esta constitui mais uma razão para se rejeitar a tese da coercibilidade, segundo a qual deve obedecer-se às normas (primárias) para evitar sofrer sanções: não havendo uma relação directa entre violação da norma e norma sancionatória, não há como fundar o dever de obediência àquela nesta última (e, claro, como já se viu, não tem sentido falar em razão para se obedecer a uma norma – quando muito, há que aferir a razão de ser da norma, o que é diferente). A perspectiva da coercibilidade deve situar-se fora do domínio normativo: pode, efectivamente, falar-se em adopção de certos comportamentos com vista a evitar a ocorrência de um qualquer estado de coisas sem qualquer referência a normas ( $A$  manda  $B$  fazer algo, sem legitimidade para tal;  $B$  não faz o que  $A$  lhe mandou fazer;  $A$  agride  $B$ ).

Porém, como se disse, não há, aqui, ainda, aplicação da norma. Continuando a analogia. Não obstante os raios solares se espalharem pelo espaço (em todas as direcções) ao longo do tempo, eles só se reflectem se, pelo caminho, encontrarem corpos nos quais se possam reflectir. Enquanto isso não acontecer, prosseguem o seu caminho, sem haver qualquer incidência da sua luminosidade em coisa alguma. Claro que já há luminosidade: os raios solares já se estão a espalhar. Porém, essa luminosidade não encontra receptores, não encontra nada no qual incida, se reflecta. Da mesma maneira, a valência do valente, enquanto não encontrar coisas igualmente existentes nos quais reflecta o seu valer, não é reflectida. Não obstante já haver irradiação dessa valência, esta não incide sobre objecto algum enquanto não se encontrarem reunidas as condições para tal <sup>129</sup>. Só quando existirem

---

<sup>129</sup> Já se viu que condições são essas: trata-se da possibilidade de facto de a norma ser quer cumprida como incumprida. Casos há nos quais, para se cumprir a norma quanto a um objecto, tem de se incumprir a mesma (em termos de identidade qualitativa) quanto a outro objecto: gera-se um conflito na aplicação da norma (há quem fale em dilema moral em sentido fraco), pelo que, em rigor, a mesma só se aplica relativamente a um dos objectos, dada a impossibilidade de ser cumprida relativamente aos dois. Noutros casos, para se cumprir uma norma, tem de se incumprir outra (em termos qualitativos) norma (os autores falam, usualmente, em estado de necessidade): surge um conflito (incompatibilidade) na aplicação de diferentes normas (dada a impossibilidade de cumprimento simultâneo de ambas), pelo que só uma delas se aplica (os autores tendem a recorrer a uma hierarquia de valores como critério de selecção da norma aplicável nestes casos). Já os casos de aplicação simultânea de normas (relativamente às quais – a todas elas – existe a possibilidade de cumprimento e de incumprimento) não levantam problemas; quando muito, casos há nos quais a aplicação de uma norma consome a aplicação de outra, por o estado de coisas por esta exigido estar conceptualmente/significativamente contido no estado de coisas exigido por aquela (não tem sentido que a mesma norma se aplique mais do que uma vez à mesma situação, pois que a finalidade preventiva é logo alcançada com uma aplicação única). É de notar que uma norma só pode ser cumprida ou incumprida depois de ser aplicada. Por outro lado, há que falar, ainda, na possibilidade da possibilidade (possibilidade de segunda ordem) de a norma ser cumprida e incumprida: aqui, trata-se da susceptibilidade de se estar colocado numa situação de possibilidade de cumprimento/incumprimento da norma, na disponibilidade dos meios que tal permitem. Assim se consegue distinguir, por exemplo, dolo de negligência no incumprimento efectivo da norma (no primeiro caso, existia possibilidade inicial; no segundo caso, existia mera possibilidade de se estar numa situação de possibilidade de cumprimento e incumprimento da norma). Também pode haver casos de auto-anulação de uma situação inicial de possibilidade (nos quais se insere a chamada incapacidade accidental ou circunstancial – esta distingue-se da negligência por a situação de impossibilidade resultar de uma conduta activa e não de uma conduta omissiva).

coisas nas quais o valer do valente se reflecta é que o “pedido” por respeito pelo foco de valência encontra um alvo; só assim se dirige a algo concreto, igualmente espaço-temporalmente localizado (só aí adquire finalidade). Assim, a norma só se concentra ou se dirige a algo concreto neste momento de incidência do valer irradiado: só aqui há aplicação da norma, enquanto momento mais ou posterior à própria normatividade.

Se estivermos a falar da aplicação a sujeitos, essa incidência da luminosidade axiológica ou normatividade toma o nome de dever: os sujeitos tornam-se destinatários da exigência de respeito pelo valente, o alvo desse “pedido” por essa atitude especial (tornam-se sujeitos normativos, mais especificamente, sujeitos passivos, como se diz). Tal como os raios solares, ao incidirem sobre os nossos corpos, nos atraem na sua direcção, também o valer, ao incidir sobre os sujeitos, “pede” por uma reacção por parte destes, de maneira a deixarem o seu estado de indiferença inicial. Ficam, desta maneira, vinculados à exigência normativa, devendo fazer o que aí se encontra prescrito ou não devendo fazer o que aí se encontra proibido; encontram-se numa determinada posição (a posição normativa do dever), resultante da relação que estabelecem com a norma neles reflectida.

Do outro lado, o foco da irradiação de valência também adquire um estatuto especial, o de foco da exigência concreta face ao destinatário da norma. O valente, na sua existência espaço-temporal, torna-se não só na fonte desse espalhar multi-direccionado do seu valer que é a norma como se torna, igualmente, na fonte da irradiação especificamente direccionada da qual resulta o dever. Caso estejamos a falar, igualmente, de sujeitos, essa sua posição (normativa), contraposta à do destinatário do dever, toma a designação de direito (também dito direito subjectivo). Assim, também só se pode falar em direitos no contexto da aplicação da norma, enquanto correlato do dever<sup>130</sup>. Como se verifica, não se está a tomar o direito por um poder ou permissão nem por um interesse (quer subjectivo como objectivo)<sup>131</sup>; neste entendimento axiológico, os direitos expressam, na figura (na

---

<sup>130</sup> Não obstante as críticas efectuadas por alguns autores a esta simetria entre deveres e direitos, nenhuma razão se vê para não a defender; aliás, dado o entendimento apresentado acerca da aplicação e da natureza da norma, essa contraposição aparece como lógico-conceptualmente necessária.

<sup>131</sup> A tese do poder da vontade (defendida, entre outros, por Kant, Savigny, Kelsen e Hart) e a tese do interesse (defendida, entre outros, por Bentham, Jhering, Austin e Raz) são as mais influentes no que toca à solução do problema da natureza dos direitos.

posição) do sujeito que vale (o sujeito normativo activo) <sup>132</sup>, a exigência focada ou dirigida a um receptor da mesma (o destinatário do dever). A relação normativa estabelecida entre foco da irradiação de valer e reflexão deste valer em sujeitos pode ser vista quer da perspectiva do foco, pelo que falamos em direitos (posição normativa activa), como da perspectiva da reflexão em sujeitos, pelo que falamos em deveres (posição normativa passiva) <sup>133</sup>.

É importante ter em consideração que a relação normativa (o “existir axiológico”) é concebível independentemente de a própria existir. Uma coisa é imaginar uma qualquer relação do género “Deve efectivar-se um estado de coisas x”; outra coisa é dizer que a própria relação é o caso, que se trata de uma norma efectiva, uma norma que existe. Na primeira situação, temos uma mera proposição normativa; na segunda situação, temos uma proposição normativa verdadeira, uma norma que constitui um facto (é verdade que se deve efectivar um estado de coisas x). Como se observa, nenhuma razão há para que não se considere a verdade ou facticidade no domínio da normatividade.

### 3.2.3 – CONSTITUIÇÃO DE NORMATIVIDADE

É de notar que o que se disse serve, antes de mais, para aquilo que se chamará, aqui, de normas deônticas (ou deontológicas). Estas caracterizam-se por isso que se designa de imperatividade, a normatividade propriamente dita. Exigem certos estados de coisas, por estes ser respeitado um valor, e a sua aplicação a sujeitos gera direitos e deveres. Porém, uma outra realidade é, usualmente, identificada com a normatividade. Está a falar-se daquilo ao qual se dará a designação de normas potestativas. Estas, segundo aqueles que

---

<sup>132</sup> Sujeitos com o mesmo valor (em termos qualitativos) possuem os mesmos direitos, quando colocados na mesma situação de aplicação da norma. Mais uma vez, há que falar em universalidade ou igualdade, agora quanto à titularidade de direitos.

<sup>133</sup> À titularidade de direitos opõe-se o exercício de direitos. É o exercício de um direito que fundamenta a chamada exclusão da ilicitude (ou justificação do facto): um estado de coisas ilícito à partida (por não estar conforme com o conteúdo de uma norma aplicada) deixa de o ser por consistir na tutela de facto ou efectiva de um direito. É aqui que se fala em legítima defesa (na perspectiva da prevenção, de evitar a ofensa ilícita a um direito) e em acção directa (na perspectiva do remédio, de repor uma situação de respeito pelo direito).

defendem a sua concebilidade, não exigem certos estados de coisas (não obrigam nem proibem) mas conferem força normativa a certos estados de coisas. Aplicadas a sujeitos, geram poderes normativos (também chamados de direitos potestativos) e sujeições normativas (que, por analogia, podem ser designadas, também, de deveres potestativos). Assim, a autoridade, a legitimidade e figuras afins não passariam de expressões disso que seria o poder normativo (ou direito potestativo), que se consubstanciaria na susceptibilidade de criação de normas por parte de um sujeito (certos estados de coisas não-normativos, nomeadamente, comportamentos e volições – com intenção normativa –, passariam a ser tidos por normas).

Nos meios especializados dá-se, a esta figura, o nome de “norma permissiva”. Porém, este termo integra uma contradição, pois que falar em permissão implica falar, precisamente, em ausência de norma (se há permissão, não há prescrição/obrigação pura nem proibição pura). E, mais do que uma permissão (de um poder normativo negativo, da ausência de restrições normativas à actuação), está a falar-se da atribuição de um poder normativo positivo, isto é, da susceptibilidade de criar vinculações normativas. Como à figura em questão se encontra associada a atribuição de poder normativo a um sujeito, falando-se na titularidade de um direito potestativo, deve designar-se a mesma de “norma potestativa”.

Estas “normas” potestativas, como já foi dito, não se confundem, mesmo para quem defenda a sua concebilidade, com as verdadeiras normas, às quais, por contraposição, por originarem deveres, se pode dar a designação de normas deônticas (ou deontológicas), como já foi adiantado. Efectivamente, seriam várias as diferenças entre ambas a assinalar: as normas potestativas estão ligadas a realidades como a autoridade e a legitimidade, enquanto que as normas deônticas estão ligadas à exigência de se verificarem certos estados de coisas (conforme o já dito); as posições nas quais se encontram os sujeitos perante as normas potestativas são o poder normativo (direito potestativo) e a sujeição normativa, enquanto que, perante as normas deônticas, tais posições são o direito e o dever (igualmente já mencionado); os sujeitos vinculados às normas potestativas são sujeitos capazes (em sentido estrito ou técnico), enquanto que os sujeitos que se encontram vinculados às normas deônticas são sujeitos imputáveis; a relação entre um estado de coisas efectivo (um facto) e uma norma potestativa afere-se em termos de “validade” (no caso de haver correspondência – estamos perante aquilo que se chama de facto normativo, ou seja, um facto que vale como uma norma) e “invalidade” (no caso de não haver correspondência), enquanto que a relação entre um estado de coisas efectivo (um facto) e

uma norma deôntica afere-se em termos de licitude (no caso de haver correspondência) e ilicitude (no caso de não haver correspondência); a desconformidade com uma norma potestativa não gera algum efeito mais para além da invalidade, enquanto que a desconformidade com uma norma deôntica gera a activação de uma norma sancionatória.

É aqui que são chamados à colação, então, os já mencionados factos normativos<sup>134</sup>. Mais restritamente, têm especial relevância os factos normativo-jurídicos. Adoptando a perspectiva apresentada nesta dissertação, as normas jurídicas decorrem naturalmente da própria existência de uma sociedade<sup>135</sup>: esta, ao localizar-se espacialmente num determinado momento (ao projectar-se no espaço e no tempo), “irradia” todo o seu valer próprio (o valer “sociedade”, associada ao ser “sociedade”), como quem diz, “espalha” esse dar-se ao respeito que é característico da existência de um valente (o estar fora de si com toda a sua valência). Isso é suficiente para se falar em direito (natural), na exigência (natural) de respeitar uma sociedade existente. O direito artificial (usualmente – e incorrectamente – designado de direito positivo<sup>136</sup>) só será direito se, por alguma razão, a força normativo-jurídica surgir em certos estados de coisas não-normativos (factos), que, desta maneira, se transformam em factos jurídicos<sup>137</sup>.

---

<sup>134</sup> Está a utilizar-se a terminologia corrente, não obstante “facto” não ser o mesmo que “relação ontológica” ou o oposto de “norma” (“estado de coisas normativo”), sendo que é este último conceito o que se encontra, aqui, verdadeiramente, em questão.

<sup>135</sup> O direito não é concebível sem que o seja a sociedade (como se diz, não há direito sem sociedade): o conceito de sociedade encontra-se contido no conceito de direito. Já o converso não é verdadeiro: a sociedade é concebível independentemente de se conceber o direito. Porém, a existência de sociedade implica que haja normas jurídicas. Mais: não pode existir (subsistir) efectivamente sociedade sem que haja *cumprimento* das normas jurídicas.

<sup>136</sup> O direito natural é positivo, no sentido de constituir um estado de coisas (normativo) efectivo (que é o caso). Concorde-se, neste aspecto, com Oliveira Ascensão.

<sup>137</sup> É neste contexto conceptual que se insere a norma fundamental (*Grundnorm*) de Kelsen, por exemplo. É de notar que já Kant pensara na necessidade de um tal mecanismo de maneira a validar o chamado direito positivo (*Metafísica dos Costumes*, pág. 30: “Pode, pois, pensar-se numa legislação exterior que contivesse só leis positivas; mas, então, deveria precedê-la uma lei natural que fundamentasse a autoridade do legislador.”). Já a regra de reconhecimento de Hart parece referir-se à publicitação do direito “positivo” (a que permite o seu reconhecimento público), não à sua

Para quem defenda a concebibilidade de um tal tipo de norma, os factos jurídicos vão retirar a sua força normativa de normas potestativas (naturais, ainda assim). Como tal, estados de coisas que, em si mesmos, nada teriam de normativo passariam a possuir carácter normativo por aplicação de uma norma potestativa. Assim, o direito artificial (“positivo”) seria “válido” (seria direito) se uma norma desse tipo lhe atribuísse esse carácter. Esta estabeleceria os requisitos a observar (as condições a verificar) pelos factos a constituir direito “positivo”<sup>138</sup>. Uma operação análoga ao *modus ponens* (cumulada com instanciação universal) serve bem para ilustrar a relação descrita: a primeira premissa seria uma proposição contendo a norma potestativa, consubstanciando-se esta numa condicional do género “Se se verificarem as condições  $x$  e  $y$ , então o facto  $f$  produz efeitos normativos (possui força normativa)”; a segunda premissa seria uma proposição que daria conta da verificação das condições  $x$  e  $y$ , ou seja, de um exemplar do tipo de facto  $f$ ; chegar-se-ia à conclusão, uma proposição na qual se afirma que um determinado facto subsumível no tipo de facto  $f$  produz efeitos normativos (possui força normativa).

A aferição da natureza destas eventuais normas potestativas é problemática. Segundo um entendimento, ao qual se dará a designação de tese da representação, as normas potestativas não passam de mecanismos de transmissão da forma ou do estatuto de norma de uma norma deôntica (ou deontológica) para um estado de coisas (efectivo) não-normativo: dá-se isso que é a representação normativa<sup>139</sup>, pelo que este estado de coisas (relação) não-normativo(a) vem em nome da (assume a forma ou o estatuto de) norma que representa<sup>140</sup>. Ou seja: em termos formais, esse estado de coisas não-normativo é uma norma; há identidade formal entre ambos. Materialmente, a norma (com todo o seu

---

fundamentação. Não obstante, fala na concebibilidade de normas que atribuem poderes, contrapondo às que impõem deveres, em termos muitos semelhantes aos de Kelsen.

<sup>138</sup> O próprio direito “positivo” pode possuir factos normativos-jurídicos com um tal conteúdo: é o caso das normas constitucionais. Obviamente, estas só o são mesmo (factos normativos-jurídicos) se, então, uma norma potestativa lhes atribuir esse carácter, segundo este entendimento.

<sup>139</sup> Assim, tanto objectos monádicos (coisas) como objectos relacionais (relações entre coisas) podem ser objecto de representação (podem ser representados). Tanto pode ser representada uma pessoa (representação pessoal) como uma norma (representação normativa), por exemplo.

<sup>140</sup> São concebíveis casos de subrepresentação ou representação de segunda ordem (representação do representante).

conteúdo) continua a ser norma e o estado de coisas não-normativo (com todo o seu conteúdo) continua a ser um estado de coisas não-normativo; porém, suspende-se a normatividade da norma (o seu estatuto de norma) enquanto se der a transmissão operada pela “norma” potestativa, passando essa normatividade para uma matéria diferente.

É de notar que, para além de o objecto da representação consistir na forma (no estatuto, no título) das coisas, é concebível uma representação meramente formal, que nada mais é isso que chamamos de simbolização. Uma simbolização é um “como se fosse” (é uma ficção): uma coisa não chega a ser formalmente outra mas é como se fosse; é, portanto, mais fraca do que a representação <sup>141</sup>. Condição quer de representação como de simbolização é a parecença material entre representante/símbolo e representado/simbolizado: para que tais relações se dêem, têm de os elementos das mesmas (materialmente considerados) se poder confundir minimamente. Ao nível normativo, visto haver uma parecença algo forte entre norma e acto de vontade dotado de intenção normativa/regulativa (ao ponto de ser habitual confundir-se ambos <sup>142</sup>), quer a simbolização como a representação tornam-se possíveis. Porém, dito isto, o símbolo de uma norma não possui força normativa (estatuto de norma): é como se fosse uma norma mas não a é mesmo. Só o representante de uma norma possui essa força normativa, pois que se identifica formalmente com a normatividade. Daí que o entendimento em questão se refira à relação de representação e não de simbolização.

Um outro entendimento se contrapõe. Segundo este, ao qual se dará o nome de tese do meio-termo, as aqui chamadas normas potestativas são, afinal, um meio-termo entre as normas regulativo-deônticas (as que são verdadeira e puramente normas) e as “normas” constitutivas: a determinação da essência de certos estados de coisas (nomeadamente, condutas) por elas passa pela determinação da sua normatividade; são, então, mecanismos

---

<sup>141</sup> Da representação distinguem-se quer a conversão como a substituição. Na conversão, a mesma matéria muda de forma; na substituição, a mesma forma muda de matéria (como são concebíveis entes meramente formais – como os entes compostos –, que não possuem uma determinada matéria necessariamente, podem dar-se casos de mudança da sua matéria, à qual se dá o nome de substituição).

<sup>142</sup> Porém, como já fora observado, a diferença “salta” à vista nas proposições que as expressam. Uma proposição normativa é uma proposição do género “Deve ser respeitado  $x$ ”, enquanto que a atitude proposicional volitiva dotada de intenção normativa/regulativa é uma proposição do género “O sujeito  $a$  determina que deve ser respeitado  $x$ ”. Como se observa, a proposição normativa faz parte desta atitude proposicional, sem a esgotar.

constitutivos da normatividade ou de normatização da constituição (da essência) de certos estados de coisas não-normativos. Poderia, por isso, dar-se-lhes a designação de normas regulativo-constitutivas. Nesta perspectiva, estamos perante uma figura híbrida ou intermédia entre a necessidade ontológica (as definições contidas em normas) e a necessidade axiológica (as normas propriamente ditas).

O entendimento seguido nesta dissertação é outro. Uma figura como a “norma potestativa” é inconcebível: não há normas potestativas. A normatividade não é transmitida por um eventual mecanismo desse tipo nem tem sentido falar em meio-termo entre normas regulativas e “normas” constitutivas – qualquer uma das teses contém afirmações incorrectas por decorrência da defesa da concebibilidade de normas potestativas. Em questão está, é verdade, uma figura híbrida; porém, a intermediação não se dá ao nível da relação mas, sim, logo ao nível do seu fundamento: o meio-termo de que se fala é um meio-termo entre o ser e o valer (entre os dois tipos puros de característica). Assim, a verdadeira relação do tipo existencial que tem tanto de ontológico como de axiológico é o chamado *facto normativo*, não a eventual norma potestativa que o fundamentaria <sup>143</sup>. O que há de novo relativamente ao modo ortodoxo de constituição de normatividade é, afinal, a identidade (em termos relativos) entre aquilo que constitui a normatividade e aquilo que constitui o *facto* (a relação não-normativa). Como tal, não há normas potestativas: o que há é um ser/valer (ser relativamente ao valer e valer relativamente ao ser) que funda(menta) isso que é designado de *facto normativo*. Este entendimento não só vai ao encontro do que se disse acerca da concebibilidade de opostos puros e de meios-termos entre eles e da perspectiva axiológica apresentada nesta dissertação como também vai ao encontro daquilo que, usualmente (e intuitivamente), se pensa acerca dos chamados *factos normativos*.

De acordo com a tese aqui adoptada, o direito artificial (“positivo”) é, por “mérito” próprio, direito, visto certos estados de coisas não-normativos (à partida) possuírem, também, o significado de norma. Não há norma potestativa alguma a conferir carácter jurídico a certos *factos sociais*: estes é que, por alguma razão, também constituem normas (jurídicas) <sup>144</sup>. A tese, aqui, defendida constitui um compromisso entre o jusnaturalismo e o

---

<sup>143</sup> A existência constitui um tipo puro de relação, não podendo no seu interior distinguir-se opostos puros e meio-termo.

<sup>144</sup> Nesta perspectiva, Kelsen e os que defendem que o fundamento dos *factos normativos* se encontra numa norma semântica-constitutiva (desligada de uma norma regulativa) estão próximo da

juspositivismo, se bem que de pendor jusnaturalista (pois que se funda o próprio direito “positivo” no direito natural <sup>145</sup>). Assim, a distinção entre fonte do direito e direito “positivo” propriamente dito deixa de ter sentido <sup>146</sup>.

Como as normas se fundam em valores, há que aferir qual a razão de ser para que certos estados de coisas não-normativos possuam carácter ou força normativa. No que toca à vida em sociedade, há que aferir qual a razão de ser para certos factos sociais possuírem força jurídica. A razão para a posse de carácter normativo-jurídico de relações não-normativas tem de ter, claro está, carácter político-social. Como quem diz: tem de se basear no valer da sociedade. E, aqui, segue-se uma linha de pensamento avançada, entre outros, por David Lewis: a constituição de direito artificial (“positivo”) visa prevenir condutas imprevisíveis, falhas de coordenação e conflitos de decisão. Permite a cooperação social concertada, pela facilitação da partilha de informação e, como tal, do entendimento comum <sup>147</sup>. Para que possam jogar o “jogo da sociedade”, têm de os seus participantes seguir as mesmas “regras do jogo”, de maneira a também haver concordância de comportamentos; e, para isso, têm de ser reduzidas ao mínimo discrepâncias quanto às considerações individuais relativas ao conteúdo das regras a seguir – como quem diz, têm de ser instituídas referências comuns de padrões de comportamento social <sup>148</sup>. Pode dizer-se que o direito “positivo” consiste

---

tese que, aqui, se defende: sempre se pode dizer que há uma definição típica na qual se subsume cada estado de coisas que possui o significado de “facto normativo”. Porém, ainda assim, fica por aferir o seu fundamento, ou seja, a razão de ser para a posse desse significado. Se todo o carácter normativo é possuído por referência a um valor (sendo essa a razão para a normatividade ser normatividade), o mesmo acontece quanto aos factos normativos (naquilo que de normativo têm).

<sup>145</sup> Aliás, de certa maneira, defende-se que o direito “positivo” é, também, direito natural.

<sup>146</sup> De acordo com a tese da representação, o direito artificial (“positivo”) seria direito formal, ou seja, apenas possuiria o estatuto de direito (só formalmente seria direito). A parte factual (a matéria ou suporte material) do facto jurídico seria aquilo que se chama de fonte do direito; a parte normativa seria a norma (a forma ou o estatuto normativo) propriamente dita. Essa transferência da forma de norma seria operada, então, por intermédio de uma norma potestativa, que, antes de mais, conferiria um (conferiria essa posição normativa que é o) poder jurídico.

<sup>147</sup> Pela mesma razão, deve ser instituída uma linguagem comum a toda a sociedade (uma linguagem pública), por exemplo.

<sup>148</sup> As “regras do jogo de sociedade” (a “norma” constitutiva da sociedade) determinam o que é normal numa sociedade (pois definem a mesma, circunscrevem a sua essência). Tudo o que atentar contra essa normalidade (essa circunscrição essencial), atenta contra a sociedade (não a produz – ilícito político – ou não a mantém – ilícito jurídico). Se for exigido não atentar contra a (existência

(deve consistir) na publicitação, com carácter normativo/vinculativo, do direito natural <sup>149</sup>. Os subvalores sociais em questão são, então, o da confiança e o da previsibilidade de comportamentos (fala-se, também, em segurança, certeza ou tutela da aparência), ambos assentes numa base de boa-fé <sup>150</sup>.

Caso não seja instituído direito “positivo”, corre-se o risco de a cooperação social (o funcionamento colectivo) não se dar (de a desarmonia de actuações, o socialmente ignóbil, sempre se dar, mesmo contando com a boa-fé dos agentes). Podem os participantes no “jogo da sociedade” até nem vir a seguir as regras certas desse jogo; mas só o facto de seguirem os mesmos padrões de conduta já é factor de coesão social (ou de não-desagregação social). Ou seja: para uma sociedade com certas particularidades, a existência de direito “positivo” constitui uma condição necessária (precisa) para a existência da mesma, não obstante não constituir uma condição suficiente (bastante); faz parte das “regras do jogo da sociedade” determinar socialmente quais são essas mesma regras <sup>151</sup>.

---

de uma) sociedade, então o que atentar contra a normalidade das actividades sociais é juridicamente ilícito (e o que se circunscrever no interior das fronteiras do funcionamento normal da sociedade é, claro, juridicamente lícito). Assim, se forem seguidas todas as “regras do jogo” (para cada actividade social parcial), a sociedade passa a existir ou mantém-se: os que as seguem (os que colocam uma sociedade a funcionar) cumprem a exigência política e os que possibilitam que as mesmas continuem a ser seguidas (que a sociedade se mantenha em funcionamento) cumprem a exigência jurídica. Como um efeito anormal implica uma causa anormal, não podem ser tidos por causa de ilícitos jurídicos acontecimentos que pertençam à constituição de uma dada sociedade (o que é relevante ao nível da imputação objectiva).

<sup>149</sup> Kant já havia chamado a atenção para a função publicitária do chamado direito positivo. Pelas mesmas razões, as próprias normas jus-artificiais carecem de publicitação. É de notar que este entendimento acerca da natureza do direito “positivo” aproxima-se de uma tese da ficção: certos factos sociais apresentam-se *como se fossem* direito (natural); porém, eles próprios não são factos puros mas, sim, factos normativos (jurídicos), pelo que já possuem normatividade por si.

<sup>150</sup> O muito referido, pelos juristas, princípio da legalidade acaba por expressar tudo o que aqui foi dito acerca da função do chamado direito positivo. E é o valor da confiança e da previsibilidade (a tal tutela da aparência) que subjaz a figuras como a usucapião, o registo (civil, predial, comercial, etc.), a não-retroactividade, a caducidade e a prescrição, etc..

<sup>151</sup> Embora não em todas as circunstâncias: não é inconcebível uma sociedade tão homogénea ao ponto de não se dar o risco de desentendimento entre os seus membros que justifique a instituição de direito artificial.

Assim, integrando a exigência polític-jurídica de fazer com que haja sociedade – ou seja, a união ou composição harmoniosa ou ordenada de diferentes vontades singulares (a vontade colectiva)<sup>152</sup> –, há a exigência de instituir direito “positivo”, isto é, estados de coisas não-normativos que, pelas razões apontadas, terão, também, o significado de “estado de coisas normativo” (norma). Estamos perante uma norma de segunda ordem, pois que se trata de uma norma sobre normas (tem por objecto normas – de primeira ordem –, não a realidade extra-normativa por estas últimas regulada): exige-se que se “positivem” as normas jus-naturais, como quem diz, que se produza factos sociais com o mesmo conteúdo do direito natural<sup>153</sup>. É de notar que, para haver ser/valer, tem de haver quer ser puro como valer puro. Deste modo, para haver “facto” normativo, tem de haver quer “facto” (relação existencial-ontológica) puro(a) como norma (relação existencial-axiológica) pura. Portanto, associados aos subvalores sociais da confiança e da previsibilidade, encontra-se a pura norma que exige que se institua os tais estados de coisas que têm tanto de não-normativo como de normativo<sup>154</sup>.

Não podendo falar-se, sequer, em normas potestativas, também não se pode falar em direitos potestativos (ou poderes normativos). Constituindo os factos normativos, antes de mais, comportamentos (activos ou meramente volitivos), as suas fontes serão sujeitos. Ora, essa posição de susceptibilidade de originar factos normativos, por parte de sujeitos, é um poder de criar normas. Porém, tratando-se de um poder para criar normas, não se trata de um poder normativo, no sentido de uma posição conferida por uma norma. Ou seja: estamos perante uma mera potência, não uma capacidade normativa. Assim, nesta perspectiva, tem muito mais sentido falar em legitimidade do que em autoridade (pois que

---

<sup>152</sup> Semelhante à “vontade geral” de Rousseau (quando este se refere à natureza da lei). Adopta-se uma visão dinâmica do que seja a sociedade.

<sup>153</sup> Porém, como a razão de ser ou justificação dos factos normativos não depende, à partida, da correcção do seu conteúdo, pode o direito “positivo” vincular mesmo se o seu conteúdo for contrário ao do direito natural. Ainda assim, há limites quanto à fixação desse conteúdo. Segue-se, aqui, a tese tomista do mal menor: o direito “positivo” vincula até ao ponto em que segui-lo é, dado o seu conteúdo, mais prejudicial para a sociedade do não seguir esse padrão normativo. Prevalece o estado de coisas mais respeitador do valor da sociedade.

<sup>154</sup> Em suma, as aqui chamadas normas potestativas não passam de normas constitutivas, ou seja, de definições de comportamentos contidas em normas regulativas (que exigem tais comportamentos). Diferem, então, das “normas” constitutivas ortodoxas por os comportamentos a que se referem consistirem em actos normativos. São, então, as “regras do jogo de sociedade” de segunda ordem.

aquela afere-se em função do facto normativo produzido por alguém e esta em função de quem produziu o facto normativo).

### 3.3 – NECESSIDADE AXIOLÓGICA

#### 3.3.1 – NOÇÃO CONTEMPORÂNEA DE MODALIDADE

O termo “modalidade” somente indica, para a maioria dos filósofos contemporâneos, o modo pelo qual uma proposição é verdadeira ou é falsa, pois que o pode ser, seguindo a linguagem dos filósofos medievais, de um modo contingente ou de um modo necessário. A proposição “Saul Kripke existe”, por exemplo, é contingentemente verdadeira, pois que poderia ser falsa (Saul Kripke poderia não existir). Pela mesma razão, a proposição “Saul Kripke não existe” é contingentemente falsa, pois que poderia ser verdadeira.

Em rigor, as modalidades presentes nos exemplos apresentados são modalidades *de dicto*, isto é, que se referem a proposições. Porém, é habitual também falar-se em modalidades *de re*, que terão por objecto não proposições mas objectos ou coisas. Por exemplo, é diferente afirmar que Deus (um ente divino, um objecto que exemplifica todo o conjunto das propriedades divinas) existe necessariamente de afirmar que a proposição “Deus existe” é necessariamente verdadeira – no primeiro caso, a necessidade é *de re*; no segundo caso, a necessidade é *de dicto*.

Para se ser totalmente correcto, qualquer modalidade refere-se a proposições. Não faz sentido afirmar que Saul Kripke é possível ou que Deus é necessário. A modalidade *de re* não se refere a objectos ou coisas nesta perspectiva. Pode dizer-se que a modalidade *de re* se distingue da modalidade *de dicto* porque esta constitui uma modalidade de segunda ordem, pois que modaliza a própria modalidade (*de re*).

Esta distinção torna-se mais clara, porventura, se, em vez de proposições, falarmos em relações, considerando estas como um “estar em”, nos termos atrás avançados. Se, por exemplo, é concebível que um determinado ente esteja, de um modo necessário, no espaço e no tempo (que exista necessariamente), esta necessidade é *de re*. Aqui, não se está a afirmar, desde logo, a necessidade da existência da própria relação de existência necessária desse ente. Assim, é concebível a relação de existência (necessária) de um ente no espaço e

no tempo sem afirmar que esse é, efectivamente, o caso (necessariamente). Quando, para além de se conceber uma relação, se afirma a relação de existência da própria relação em questão, e se modaliza a mesma, então, sim, estamos perante a designada modalidade *de dicto*.

No fundo, esta distinção reflecte a distinção, atrás avançada, entre relação concebível e relação existente ou, para usar terminologia corrente, entre proposição (significado ou conteúdo semântico de uma frase) e verdade dessa proposição. Operando-se a cisão entre relação e necessidade, à relação concebível (mero conteúdo proposicional) corresponde a modalidade *de re* e à relação existente (verdade de uma proposição) corresponde a modalidade *de dicto*.

Dado este entendimento, pode perguntar-se se a modalidade *de dicto* não se reconduz, afinal, à modalidade *de re*. É que sempre se pode dizer que, quando se fala na existência de uma relação, esta aparece como um elemento de uma relação, tal como se de um objecto unário ou uma coisa monádica se tratasse. Como se referiu atrás, a modalidade *de dicto* acaba por constituir uma modalidade *de re* de segunda ordem. Curiosamente, tradicionalmente, os filósofos têm tido maior dificuldade em aceitar a autonomia conceptual da modalidade *de re*.

Para responder a desafios colocados à noção de modalidade por Quine, entre outros, filósofos como Kripke e Plantinga desenvolveram uma versão da teoria leibniziana dos mundos possíveis. Para Leibniz, Deus criou o melhor dos mundos possíveis, o actual, de acordo com uma necessidade hipotética (que cruza a necessidade absoluta caracterizadora do princípio da não-contradição com o princípio do melhor, intrinsecamente ligado ao princípio da razão suficiente). Deus e as suas acções situam-se fora quer do mundo actual como dos mundos possíveis preteridos, o que lhe permite ser ele o seleccionador do mundo a ser efectivo. Já a versão de Kripke e de Plantinga integra qualquer ente, divino ou não, no todo do sistema dos mundos possíveis (o que permite aferir, inclusivamente, se a existência de Deus é necessária, possível ou impossível). O mundo actual e os mundos possíveis não são criados (o seu estatuto não advém de uma selecção), pois que constituem os próprios cenários onde os acontecimentos se dão (estes, sim, enquanto conteúdo desses mundos, podem ser objecto de selecção, caso a modalidade a eles associada seja a da possibilidade).

No seguimento, nos nossos dias, esta perspectiva é a mais usual no que toca a dar conta do que sejam as modalidades de possibilidade e necessidade. Uma proposição é verdadeira se corresponder a um estado de coisas actual, sendo contingentemente verdadeira se for falsa num (pelo menos) qualquer mundo possível (se for concebível um contra-factual) e necessariamente verdadeira se for verdadeira em todos os mundos possíveis. Neste último caso, independentemente de qual seja o mundo actual, a proposição é verdadeira. É de notar que, dentro deste entendimento, uma posição mais extravagante é apresentada por Lewis, para quem o termo “mundo actual” constitui um indexical (a actualidade e a não-actualidade são relativas, dependem da perspectiva adoptada): o que é o mundo actual para os habitantes desse mundo é um mundo possível (não-actual) para os habitantes de outro mundo, sendo que, para estes, este seu mundo é que constitui o mundo actual e o outro um mundo possível (não-actual) <sup>155</sup>.

O que há de mais problemático neste entendimento da natureza da modalidade é a sua incursão numa petição de princípio, pois que dá por definido ou explicado o que pretende definir ou explicar. Como imediatamente se observa, fala-se em mundos possíveis, fazendo-se recurso de um conceito modal, o de possibilidade. Assim, perguntar-se-á: um mundo possível é aquele que existe em pelo menos um mundo possível, e assim por diante? E não terá de se falar, igualmente, em mundos necessários e em mundos impossíveis? Consequentemente, com que critério ficamos para definir ou explicar qualquer uma das modalidades? E imagine-se que tudo o que existe no mundo actual existe necessariamente: com que sentido se falará em mundos alternativos, em possibilidade? E, claro, não é legítimo extrair a necessidade a partir quer da possibilidade como da efectividade: não é por algo existir em todos os mundos possíveis que se pode afirmar que essa existência é necessária; aliás, conversamente, será por essa existência ser necessária que se afirmará que é o caso em todos os mundos possíveis <sup>156</sup>. Lewis pode fugir a esta crítica, pois que, para ele, não há mundos possíveis mas mundos relativamente actuais e não-

---

<sup>155</sup> Porventura, dado o tratamento das modalidades pela técnica dos mundos possíveis, esta posição até nem é tão extravagante assim. Efectivamente, que razão há para se considerar que (só) um dos mundos possíveis é o actual? O que faz do mundo actual o mundo actual e não, somente, um mundo possível? Na ausência de critério de selecção, nenhum dos mundos possíveis é privilegiado relativamente aos outros no que toca a constituir o mundo actual.

<sup>156</sup> Como consideram alguns, a semântica dos mundos possíveis é meramente operacional, pois que as modalidades são conceptualmente mais primitivas (em rigor, só Lewis pode levar a sério um tal recurso).

actuais. Mas, seguindo esta orientação, acabamos por estar muito mais próximo de anular qualquer recurso a conceitos modais, não de os clarificar.

Por outro lado, esta perspectiva só prevê, mais uma vez, as modalidades *de dicto*, não as *de re*: fala-se em proposições possivelmente ou necessariamente verdadeiras, de quando é possivelmente ou necessariamente o caso. É de notar, quanto a este aspecto, que a técnica filosófica dos mundos possíveis tem de abranger, igualmente, a modalização da existência de relações como as de caracterização (a modalização da verdade de proposições quanto à essência e quanto à valência) e de identidade (a modalização da verdade de proposições de identidade), que não constituem exemplos de modalizações *de re*. Reduzindo-se tal técnica à existência de relações de existência espaço-temporal (à verdade de proposições existenciais), estar-se-á a condicionar a modalização da existência dos outros tipos de relação à deste último tipo (por exemplo: Sócrates é necessariamente idêntico a si mesmo se, em todos os mundos possíveis onde Sócrates existir, Sócrates for idêntico a si mesmo), sem aparente justificação para isso.

Outro problema do tratamento contemporâneo das modalidades consiste na defesa de uma dualidade modal entre necessidade e possibilidade. A impossibilidade, esta, seria a negação da possibilidade (e a possibilidade a negação da impossibilidade). Por outro lado, o sistema *standart* de lógica modal permite inferir a possibilidade a partir da necessidade (e a negação da necessidade a partir da negação da possibilidade)<sup>157</sup>. Começemos por este último caso. Se, por exemplo, se diz que um determinado ente existe necessariamente no espaço e no tempo, não faz sentido afirmar que essa existência é, também, meramente possível. Nem como “estado modal” mínimo: a possibilidade não constitui uma condição necessária da necessidade, pois que esta adquire toda a sua força ou todo o seu estatuto modal de si mesma. À partida, em termos conceptuais, a possibilidade nem tem lugar quando se fala em modalidades: a oposição ou dualidade (sintáctica) que imediatamente se apresenta em termos metafísicos é entre necessidade (modalidade positiva) e impossibilidade (modalidade negativa). A possibilidade só é concebível enquanto figura

---

<sup>157</sup> Segundo o quadrado da oposição modal (o equivalente modal do quadrado da oposição aristotélico), numa relação de contradição encontram-se  $\Box p$  e  $\Diamond \sim p$ , por um lado, e  $\Diamond p$  e  $\Box \sim p$ , por outro lado. Há contrariedade entre  $\Box p$  e  $\Box \sim p$  e entre  $\Diamond p$  e  $\Diamond \sim p$  e subalternidade entre  $\Box p$  e  $\Diamond p$  e entre  $\Box \sim p$  e  $\Diamond \sim p$ . Por fim, a modalidade da contingência aparece como a negação quer da necessidade como da impossibilidade. Não é este o entendimento, aqui, seguido.

híbrida ou intermédia entre a necessidade e a impossibilidade: é necessidade relativamente à impossibilidade e impossibilidade relativamente à necessidade <sup>158</sup>.

Assim, pode definir-se, provisoriamente, modalidade como a certeza ou garantia de uma relação, quer essa certeza ou garantia seja positiva (necessidade) como negativa (impossibilidade). O meio-termo, a certeza ou garantia tanto positiva como negativa (melhor, incerteza), é aquilo que se designa de possibilidade.

Seguindo o mesmo princípio, só pode conceber-se dois tipos de modalidade (e respectivo meio-termo), em termos de “oposição semântica”. Decerto que o conceito de modalidade não é unívoco, devendo ser interpretado de mais de uma maneira. Porém, não se justifica que se avance com uma multiplicidade de tipos, como se faz nos nossos dias, pois que se fala em modalidades aléticas, epistémicas <sup>159</sup>, conceptuais, naturais, lógicas <sup>160</sup>, físicas, metafísicas, temporais, deônticas, etc. <sup>161</sup>.

### 3.3.2 – NECESSIDADE COMO RELAÇÃO

Se o recurso a mundos possíveis não nos permite clarificar a natureza das modalidades, o que nos permite tal?

Aparentemente, qualquer modalidade surge como um predicado de uma relação, conforme se viu (fala-se, usualmente, em operadores modais). De uma coisa que está noutra, diz-se que tal é necessário, possível ou impossível. Mas sempre nos podemos perguntar se não será mais do que isso; se, indo mais fundo, não estaremos a falar do mesmo – que relação e necessidade não se distinguem.

---

<sup>158</sup> Pelo que contingência só se distingue da possibilidade por constituir uma relação possível efectivada, que é o caso (verdadeira).

<sup>159</sup> Aqui, estão em questão os conceitos de *a priori* e *a posteriori*, que, desde Kripke, não são confundidos com os conceitos modais *stricto sensu*.

<sup>160</sup> A maioria dos autores contemporâneos considera que se trata do tipo de modalidade mais abrangente, uma espécie de mínimo modal. Isto, independentemente de se adoptar uma noção metafísica ou uma noção epistémica de lógica.

<sup>161</sup> Defende-se, pelo que se verá de seguida, que toda a necessidade é conceptual (ou analítica, como também se diz) e que, em termos semânticos, a oposição a fazer será entre necessidade da inerência e necessidade da existência.

Como se viu atrás, em termos absolutos, uma relação positiva não é uma relação negativa e vice-versa (reciprocidade ou simetria da alteridade). É completamente trivial dizer que, por exemplo, existência não é o mesmo que inexistência. Nada impede que se conceba quer uma relação positiva de existência como uma relação negativa de inexistência entre os mesmos elementos; e porque, precisamente, são concebíveis ambas as situações, há que afirmar a sua alteridade – tanto podemos conceber que um determinado ente existe no espaço e no tempo como podemos conceber a sua inexistência na mesma região espaço-temporal, por exemplo. Agora, uma jamais é a outra, por força dessa mesma alteridade (sintáctica): afirmar que um determinado ente existe (mesmo que não seja o caso), por exemplo, é afirmar que um determinado ente existe (mesmo que não seja o caso), não que não existe.

Se pensarmos na relação como ligação, um laço que prende dois elementos (pelo menos), só nos restam, em termos absolutos, duas hipóteses (terceiro excluído): há esse laço ou não há esse laço. Se há ligação, essa ligação constitui uma necessidade: são as “amarras” da necessidade (palavras de Parménides) que constituem o laço que vincula os seus elementos. E, se não há ligação, essa ligação constitui uma impossibilidade: cortou-se qualquer laço entre os elementos em questão. Falar em necessidade é uma maneira de falar em relação positiva que o é em termos absolutos (ou seja, que não é desligação), assim como falar em impossibilidade é uma maneira de falar em relação negativa que o é em termos absolutos (ou seja, que não é ligação). A possibilidade, esta, é a relação positiva que também é relação negativa, isto é, o caso no qual há e não há ligação (os elementos em questão estão e não estão ligados entre si, tanto se prendem como se soltam).

Isto mesmo antes de se falar em verdade ou falsidade. Sempre poderíamos levantar a hipótese absurda de ser o caso que os mesmos elementos se relacionam e não se relacionam, em termos absolutos: neste caso, estaríamos a afirmar a coexistência da necessidade e da impossibilidade. Claro que isto não pode acontecer, por força da não-contradição<sup>162</sup>; mas logo se constata que a noção de modalidade aparece previamente às noções de verdade e de falsidade, não posteriormente nem, muito menos, qualificando-as.

---

<sup>162</sup> Em termos relativos, há a verdade relativamente à falsidade e a falsidade relativamente à verdade, a existência/inexistência relativa de relações. Esta noção não se confunde com a noção de terceiro valor de verdade que algumas lógicas não-clássicas (não-bivalentes) avançaram, pois que, nestas, apenas se fala em dificuldade de determinação de um dos dois valores de verdade (verdade e falsidade), não num meio-termo entre ambos.

Quando muito, se em questão estiverem modalidades de segunda ordem, há identidade entre modalidade e verdade/falsidade, porque, neste caso, estamos perante uma relação que uma determinada relação estabelece com a realidade e, como se tentou demonstrar, falar em relação e falar em modalidade é falar no mesmo <sup>163</sup>.

Assim, se um determinado objecto estiver absolutamente ligado ao espaço e ao tempo, essa sua ligação espaço-temporal constitui uma necessidade <sup>164</sup>; se estiver absolutamente desligado, essa sua desvinculação constitui uma necessidade (a sua ligação uma impossibilidade). Se tanto está como não está ligado ao espaço e ao tempo, então a figura em questão é a da possibilidade (quando existe, há, somente, contingência nessa existência, pois que nada impede que deixe de existir nem nada garante que tivesse de existir, o mesmo se podendo dizer, com as devidas alterações, quando não existe) <sup>165</sup>.

O que se disse também se aplica às relações entre relações, como, por exemplo, relações de coexistência entre relações (proposições que relacionam a verdade/falsidade de proposições mais simples). É aqui que são chamadas à colação as designadas conectivas proposicionais, sendo que, dada a posição adoptada nesta dissertação, há que dizer que as

---

<sup>163</sup> Também contrariamente à abordagem por via dos mundos possíveis, defende-se, aqui, que as modalidades, antes de mais, não se aferem em função de uma configuração geral de estados de coisas mas em cada relação isoladamente considerada. Essa configuração constitui, já, uma relação entre relações.

<sup>164</sup> Isto só acontece se o conceito em questão (como o de substância) estiver contido no conceito (global) de espaço-tempo (o que acontecerá, também, com os respectivos exemplares). Ou seja: há que saber qual é a matéria daquilo de que o espaço e o tempo constituem a forma. Como tal, só se pode demonstrar, por exemplo, que Deus existe necessariamente (que tal é verdade, que há uma ligação efectiva entre uma substância divina e o espaço e o tempo) se o conceito de Deus estiver contido no conceito (global) de espaço-tempo. Como se observa, não é da análise do conceito de Deus que se pode inferir a sua existência (como acontece no famoso argumento ontológico de Anselmo) mas, sim, da análise do conceito (global) de espaço-tempo.

<sup>165</sup> Note-se que, como bem mostra Nuno Nabais na sua dissertação de doutoramento (*A Evidência da Possibilidade – A Questão Modal na Fenomenologia de Husserl*), nomeadamente, na p. 305 (na versão publicada em livro), já Husserl fala em possibilidade nestes termos (enquadrada na esfera da lógica transcendental), se bem que a sua teoria da modalidade se circunscreva ao contexto fenomenológico (isto é, gira em torno do conceito de crença) e não obstante não distinguir claramente a existência *de re* (o estar de uma coisa no espaço e no tempo) da existência *de dicto* (a efectividade ou verdade dessa relação de existência espaço-temporal).

mesmas expressam modalidades <sup>166</sup>. Assim, a necessidade lógica de que trata a lógica proposicional nada mais é que mais um caso de “estar em” <sup>167</sup>.

Sempre se pode arguir que, assim, já se está a pressupor a necessidade da relação positiva de identidade e da relação negativa de alteridade, de maneira a justificar a necessidade de qualquer relação, podendo estar a ocorrer uma petição de princípio. Como se observou,

---

<sup>166</sup> Pode considerar-se que as condicionais (implicações) lógicas (formais) expressam necessidade, que as conjunções expressam contingência, que as disjunções inclusivas expressam possibilidade e que as disjunções exclusivas (as negações de condicionais) expressam impossibilidade. Em rigor, qualquer condicional constitui a conversão de uma proposição composta. Se, por exemplo, as proposições  $p$  e  $q$  forem contraditórias, a partir da verdade de uma delas, infere-se a falsidade da outra (“se  $p$ , então  $\sim q$ ” ou “se  $q$ , então  $\sim p$ ”). Ou, se duas proposições forem contingentemente verdadeiras, a partir da verdade de uma, infere-se a verdade da outra, se bem que de um modo contingente (podia não ter sido o caso). Esta condicional corresponde, basicamente, a aquilo que se designa de implicação material. No caso da possibilidade, a partir da verdade de uma não se infere quer a verdade como a falsidade da outra (as duas alternativas encontram-se em aberto). É de notar que esta divisão nada tem que ver com a posse ou não-posse de vero-funcionalidade: seguindo a perspectiva wittgensteiniana (que vai ao encontro do entendimento da necessidade como o verdadeiro em todos os mundos possíveis), até a implicação formal-lógica será vero-funcional (sempre que  $p$  é verdadeira,  $q$  é verdadeira). Porém, não é esta a posição, aqui, adoptada: a necessidade (*de dicto*) não é vero-funcional, pois o que se passa é o converso.

<sup>167</sup> Numa perspectiva epistémica, fala-se em regras de dedução. Estas são, afinal, “regras” ou “normas” constitutivas, ou seja, definições de estados de coisas (comportamentos; mais especificamente, “comportamentos” puramente intelectuais). Pressupõe-se, então, que há uma regra ou norma regulativa epistémica, a elas associadas, que exige que se efectue deduções (válidas) – porque se deve produzir novo conhecimento, sendo este valioso, deve efectuar-se deduções como meio para tal (o valor destas é instrumental, utilitário). Esperar-se-ia, no seguimento, que se avançasse com uma definição de dedução, de maneira a poder saber-se quando se está a cumprir ou incumprir aquela exigência epistémica. Porém, não é isso que, usualmente, acontece: chamam-se regras de dedução a exemplos de dedução, a casos gerais nos quais existe uma relação dedutiva, sem se avançar com o critério pelo qual essa mesma dedução se dá. Ora, exemplos não são definições; aliás, precisamos destas para reconhecer os exemplos. Deduzir não é subsumir num exemplo de dedução mas, sim, ser um exemplo de dedução (por subsunção na respectiva definição). A verdadeira regra (constitutiva) de dedução tem de ser esta: infere-se  $q$  de  $p$  se e somente se o significado de  $q$  está contido no significado de  $p$ .

partiu-se da identidade de uma relação consigo mesma e da alteridade da mesma com o seu oposto sintáctico para se mostrar que o conceito de relação não se distingue do conceito de modalidade. Ora, isso só segue se se pressupuser, de antemão, a própria necessidade da identidade de uma coisa consigo mesma e da alteridade da mesma com o seu oposto. Indo mais longe, a necessidade da identidade fundar-se-á na própria necessidade da identidade.

Mas isto não deve chocar. Só por si, a relação reflexiva de identidade, mesmo que não entendida logo como necessária, pressupõe a relação reflexiva de identidade, pois que a identidade é idêntica a si mesma (a relação em questão está em si mesma, inerentemente). Da mesma maneira, dir-se-á que a necessidade da identidade pressupõe a necessidade da identidade. Em rigor, não há petição de princípio: a conclusão “A relação de identidade é necessária” (ou “Qualquer relação é necessária”) advém inferencialmente das premissas “A identidade é idêntica a si mesma” (ou “Qualquer relação é idêntica a si mesma”) e “A relação de identidade é necessária” de uma maneira correcta e sem que a conclusão constitua uma mera repetição desta última premissa. Quando muito, há circularidade, mas virtuosa, saudável, pois que a necessidade da relação de identidade é precisa para argumentar a necessidade da relação de identidade, sem que isso afecte quer a verdade de cada afirmação como a validade da inferência.

Há que, no seguimento, clarificar a distinção entre modalidade positiva e modalidade negativa. Em rigor, visto identificar-se, nesta dissertação, modalidade e relação, não há lugar para a figura da impossibilidade, pois que à relação positiva corresponde a necessidade positiva (o tal “estar em”, a ligação absoluta) e à relação negativa corresponde a necessidade negativa (o “não-estar em”, a desligação absoluta). A noção de impossibilidade surgiu (na perspectiva de uma história das ideias) para negar relações, quer positivas como negativas, num contexto da predicação (modalização) de proposições, perspectiva à qual se contrapõe a apresentada nesta dissertação.

Pensem, primeiro, em termos *de re*: a relação (concebível) pela qual o objecto *o* existe no espaço e no tempo não pode, igualmente, constituir a sua negação. A impossibilidade não pode consistir na modalidade negativa, sob pena de proposições como “É impossível que o objecto *o* exista” (“O objecto *o* existe impossivelmente”, numa formulação linguística menos atraente) não possuírem significado (afirmar-se-ia algo do género “O objecto *o* existe inexistentemente”). Tal como é redundante afirmar que o objecto *o* existe

necessariamente, é contraditório afirmar que a sua existência é impossível. Portanto, correcto será falar nas relações (concebíveis) “O objecto *o* existe (necessariamente)” e “O objecto *o* inexistente (necessariamente)” – em ambos os casos, temos a modalidade da necessidade, quer positiva (ligação absoluta) como negativa (desligação absoluta). De maneira a evitar confusões linguístico-conceptuais, bastará falar em relações positivas e negativas (puras ou híbridas), como a de existência <sup>168</sup>.

Na perspectiva *de dicto*, o mesmo há que dizer. Aqui, a noção de impossibilidade foi desenvolvida no contexto da modalização da verdade e falsidade de proposições (da existência e inexistência de relações). Porém, defendendo-se que falar em verdade e falar em necessidade (positiva) *de dicto* é falar no mesmo, a noção de impossibilidade *de dicto*, enquanto modalidade negativa, deixa de ter sentido. Desta maneira, se se afirma que a proposição *p* é impossivelmente verdadeira, está a afirmar-se que a proposição *p* é falsamente verdadeira: avança-se quer com a verdade como com a falsidade da proposição *p*, o que é claramente contraditório. Como tal, dever-se-á, sim, falar, simplesmente, em relações (necessariamente) existentes/verdadeiras ou (necessariamente) inexistentes/falsas. Em ambos os casos, só aparece a figura da necessidade, quer positiva como negativa.

Porém, falar em impossibilidade da inexistência não poderá significar falar em algo diferente da própria inexistência? Afirmar que o objecto *o* não existe é diferente de afirmar que é impossível que o objecto *o* inexistente, podendo admitir-se que, neste último caso, não há redundância. Mas esta impossibilidade não é da inexistência do objecto *o* nem, sequer, a da falsidade da proposição *p*. Trata-se, somente, da impossibilidade de contradição ou da coexistência de ambas as relações, isto é, trata-se de uma relação entre a verdade da existência do objecto *o* e a verdade da inexistência do objecto *o* (pelo que, se é verdade que o objecto *o* existe, então não pode ser verdade que o objecto *o* inexistente) <sup>169</sup>. E, novamente, o que está em questão é a necessidade negativa, a de incompatibilidade: aquelas duas proposições (concebíveis) não se encontram ligadas entre si no que toca à sua verdade, pelo

---

<sup>168</sup> No fundo, “impossibilidade” significa, somente, isso, o contrário da possibilidade. Nenhuma autonomia conceptual possui, contrariamente ao que acontece com a necessidade. Aquilo que não pode existir inexistente necessariamente: é negada (em termos relativos) a ligação positiva (isto é, a parte que, na possibilidade, é ligação), pelo que se fica com a absoluta/necessária inexistência.

<sup>169</sup> Trata-se da não-contradição *de dicto*, na qual os elementos relacionados são os mesmos e só a relação entre eles muda. Já na não-contradição *de re* a relação mantém-se e só um dos elementos relacionados muda.

que há, entre elas, desligação em termos absolutos. Mais uma vez, não estamos perante um caso de impossibilidade mas, sim, de necessidade (negativa).

### 3.3.3 – NECESSIDADE E NORMATIVIDADE

Agora, há que ver como necessidade e normatividade se ligam. Afirmando-se a relação de existência do valente, dir-se-á, seguindo o entendimento habitual do que seja a necessidade (uma modalização de proposições), que essa existência só constitui uma norma, um “ter de ser”, se a ela estiver associada a modalidade da necessidade. Ou seja: a projecção, no espaço e no tempo, do valer da coisa valiosa só constitui uma norma se esse estar espaço-temporal em termos axiológicos for necessário. Assim se observa como a normatividade nada mais é que a necessidade associada à existência de um objecto que aparece a título de coisa valiosa, em nada mais diferindo do normal entendimento de necessidade.

O recurso à técnica filosófica dos mundos possíveis também se dá no domínio da então chamada necessidade normativa (ou deontica). Não tanto nos termos em que o faz Kit Fine, para quem uma acção exigida só é uma norma se for exigida em todos os mundos possíveis e não só no mundo actual (incondicionalmente, portanto). É que mesmo a exigência limitada ao mundo actual (a condicionada, portanto) já terá de possuir carácter normativo (necessário), ficando por explicar como aparece essa normatividade (mesmo que limitada ao mundo actual). Autores como Hilpinen e Hintikka defendem, então, que a extensão a todos os mundos possíveis não é da exigência em si mas de um determinado estado de coisas, tal como acontece na versão não-normativa de necessidade por recurso à noção de mundos possíveis. A normatividade advém do seguinte: um estado de coisas é devido se e só se for o caso em todos os mundos possíveis *moralmente perfeitos*. Um mundo moralmente perfeito é aquele no qual todas as exigências em questão são cumpridas.

Claro que esta definição de normatividade incorre numa petição de princípio: um mundo moralmente perfeito é entendido como aquele no qual a exigência normativa, concebível de antemão, é observada, servindo como referência para se aferir se um determinado de coisas é, afinal, objecto de uma exigência normativa. É que, para haver norma, já teria de haver norma: há norma se há um estado de coisas em conformidade com a norma. Esta perspectiva nunca chega a situar-se ao nível da norma em si, ficando, sempre, no plano do facto conforme com a exigência normativa; a normatividade, esta, fica, portanto,

meramente pressuposta, longe de ser explicada. Lewis também oferece a sua versão, no sentido de escapar a esta crítica; porém, é duvidoso que o tenha conseguido (como mostra Goldman).

A aplicação directa da técnica dos mundos possíveis à figura da normatividade só pode ter em consideração a distinção entre existência de um ente (uma coisa que é) e existência de um valente (uma coisa que vale). Se dizer que um valente existe é dizer que, no mundo actual, enquanto coisa que vale, está no espaço e no tempo para ser objecto de respeito, essa existência é necessária se, independentemente de qual seja o mundo actual, esse estar para ser respeitado se mantiver, tornando-se num ter de ser (normativo) respeitado. Uma relação de “existência axiológica” só constitui uma norma se for o caso em todos os mundos possíveis.

Porém, as críticas atrás efectuadas ao recurso à figura dos mundos possíveis mantêm-se quando se passa para o domínio da necessidade normativa, com as devidas adaptações. Por isso, tem de o nexos entre necessidade e normatividade ser encontrado por outra via. E essa via é, mais uma vez, a da identidade entre necessidade e relação: um “estar em” em termos absolutos é, necessariamente, um “estar em”, pois não consiste num “não-estar em”. Como havia sido afirmado, uma relação (positiva) que o é em termos absolutos jamais é uma não-relação (uma relação negativa): se há uma ligação entre uma coisa e o espaço e o tempo, essa ligação não constitui uma desligação, pelo que se fala em necessidade. Da mesma maneira, se uma coisa, a título de coisa valiosa (de valente), existe espaço-temporalmente em termos absolutos, não pode deixar de existir: projecta a sua valência necessariamente, ininterruptamente, não podendo deixar de o fazer. O “estar aí para ser respeitado” é normativo só por constituir um “estar aí” em termos absolutos (aquele que não é um “não-estar aí”); não há, em rigor, distinção entre (projectão da) existência (espácio-temporal) do valente e normatividade. Assim se compreende porque é a normatividade necessidade axiológica, distinguindo-se da necessidade referente à existência da coisa enquanto ente.

Também se conclui que poucos casos de norma há, afinal. Retomando o caminho do valor à norma, verifica-se, sempre, uma sobreveniência do “lado” axiológico relativamente ao “lado” ontológico: o valer sobrevém ao ser; por decorrência, o valente sobrevém ao ente; conseqüentemente, a existência do valente sobrevém à existência do ente, pelo que a necessidade axiológica (a normatividade) sobrevém à necessidade ontológica. Só relativamente a entes cuja existência ontológica é necessária (que se ligam em termos absolutos ao espaço e ao tempo) se pode afirmar a necessidade axiológica (a

normatividade); se tanto se ligam como se desligam, temos, não uma norma, mas a ausência de norma, a permissão (possibilidade/contingência axiológica) <sup>170</sup>. Claro que também podemos falar em norma pela negativa (o inexistir axiológico em termos absolutos).

Referiu-se, atrás, que, em rigor, modalidade é o mesmo que necessidade: 1) que a possibilidade constitui um meio-termo entre a modalidade positiva e a modalidade negativa; 2) que a impossibilidade não possui autonomia conceptual, consistindo na mera negação da possibilidade (no que esta tem de ligação). Aplicando estas conclusões à normatividade, o que dizer? Se a proibição é o correspondente normativo da impossibilidade, então também não possui independência conceptual face à modalidade normativa da obrigação/prescrição. Por um lado, o “estar aí” para ser respeitado somente exige isso, que se respeite o valente existente: qualquer estado de coisas contrário (em termos absolutos – desrespeito – e em termos relativos – mero não-respeito ou indiferença) constitui uma violação da norma, não o conteúdo de uma eventual proibição. O que há é uma contradição (absoluta ou relativa) entre esses estados de coisas e o respeito pelo valente: se a norma está a exigir este último, não está a exigir aqueles; é ao nível do conteúdo da norma, não da mesma, que há impossibilidade, em termos de não-contradição. E, como também já se viu, a não-contradição é, ainda, necessidade. Por outro lado, o “não-estar aí” para ser respeitado constitui uma necessidade, embora negativa, pelo que estamos perante uma obrigação/prescrição negativa, isto é, a exigência de omitir respeito. Perguntar-se-á se isto não é o mesmo que proibir o respeito pelo valente inexistente. A resposta é negativa: não estamos perante um “não-poder” normativo mas, sim, perante a impossibilidade de contradição (se é verdade que o valente *v* não está aí para ser respeitado, então não é verdade que o valente *v* está aí para ser respeitado), sendo que, repete-se, esta é, afinal, a necessidade de não-contradição.

---

<sup>170</sup> Não tem sentido falar num novo meio-termo, entre a obrigação (necessidade axiológica) e a permissão (possibilidade axiológica), nisso que seria a recomendação.

## BIBLIOGRAFIA

### 1 – Filosofia dos valores

- . Barata Moura, José, *Para Uma Crítica da “Filosofia dos Valores”*, Livros Horizonte, Lisboa, 1982
- . Hartmann, Nicolai, *Ethics – Volume 1 (Moral Phenomena), Sections V-VI*, Transaction Publishers (tradução para inglês por Macmillian), New Jersey, 2002
- . Hessen, Johannes, *Filosofia dos Valores*, Almedina (tradução de Cabral Moncada), Coimbra, 2001
- . Jordan, Welsh, *Nicolai Hartmann: Proper Ethics is Atheistic*, em *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy* (editado por John Drummond e Lester Embree), pp. 175-196, Kluwer Academic Publishers, London, 2002 (disponível on-line em <http://lamar.colostate.edu/~rwjordan/W-AthEth.HTML>)
- . Resweber, Jean-Paul, *A Filosofia dos Valores*, Almedina (tradução de Marina Themudo), Coimbra, 2002
- . Scheler, Max, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values – A New Attempt Toward A Foundation of An Ethical Personalism, Part 2, n.º 4*, Northwestern University Press (tradução para inglês de Manfred S. Frings e Roger L. Funk), Evanston, 1973

### 2 – Ética e meta-ética

- . Aristóteles, *Ética Nicomáquea/Ética Eudemia*, Editorial Gredos (tradução para castelhano de Julio Bonet), Madrid, 1985
- . Beckert, Cristina, *Do “Crepúsculo do Dever” à “Valsa das Éticas”*, em *Philosophica*, nº 17/18, pp. 5-19, Lisboa, 2001
- . Bergson, Henri, *As Duas Fontes da Moral e da Religião*, Almedina (tradução de Miguel Serras Pereira), Coimbra, 2005
- . Copp, David (organização), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2006

- . Feldman, Fred, *Hyperventilating About Intrinsic Value*, em *The Journal of Ethics* 2, pp. 339–354, 1998
- . Galvão, Pedro, *Do Ponto de Vista do Universo – Um Estudo Sobre a Racionalidade da Ética Consequencialista*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2008
- . Goldman, Holly S., *David Lewis’s Semantics for Deontic Logic*, em *Mind*, 342, pp. 242-248, Oxford, 1977
- . Hare, R. M., *The Language of Morals*, Clarendon Press, Oxford, 1952
- . Harman, Gilbert, *Judith Jarvis Thomson’s “Normativity”*, em <http://www.princeton.edu/~harman/Papers/Thomson.pdf>, 2010
- . Hilpinen, Risto (organização), *Deontic Logic: Introductory and Systematic Readings*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Holland, 1971
- . Kant, Immanuel, *Fundamentos da Metafísica dos Costumes*, Didáctica Editora (tradução de António Maia da Rocha), Lisboa, 1999
  - *Crítica da Razão Prática*, Edições 70 (tradução de Artur Morão), Lisboa, 1994
- . Moore, G.E., *Principia Ethica*, Fundação Calouste Gulbenkian (tradução de Maria Manuela Santos e Isabel dos Santos), Lisboa, 1999
- . Prior, A. N., *Papers in Logic and Ethics*, Duckworth (editado por P. T. Geach e A. P. Kenny), London, 1976

### 3 – Ciência e filosofia política e do direito

- . Alves, M. S. Pedro, *Razão Prática: Reflexões Husserianas Sobre o Conceito de Norma*, em *Phainomenon*, n.º 18/19, 2009
- . Aristóteles, *Política*, Edições 70 – Coleção Grandes Filósofos (tradução de António Amaral e Carlos Gomes), 2008
- . Ascensão, Oliveira, *O Direito – Introdução e Teoria Geral*, Almedina, Coimbra, 2001

– *Direito Civil – Teoria Geral, Vols. I, II e III*, Coimbra Editora, Coimbra, 2003

. Cabral de Moncada, Luís, *Filosofia do Direito e do Estado, 2.º Vol. – Doutrina e Crítica*, Coimbra Editora, Coimbra, 1965

– *Estudos de Filosofia do Direito e do Estado*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2004

. Dias, Figueiredo, *O Problema da Consciência da Ilicitude em Direito Penal*, Coimbra Editora, Coimbra, 1978

– *Liberdade, Culpa, Direito Penal*, Coimbra Editora, Coimbra, 1983

. Hart, L. A., *O Conceito de Direito*, Fundação Calouste Gulbenkian (tradução de A. Ribeiro Mendes), Lisboa, 2005

. Hobbes, Thomas, *Leviathan*, em <http://ebooks.adelaide.edu.au/h/hobbes/thomas/h68l>, 2007

. Kant, Immanuel, *Metafísica dos Costumes*, Edições 70 (tradução de Artur Morão), Lisboa, 2004

– *A Paz Perpétua – Um Projecto Filosófico*, em [www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net) (tradução de Artur Morão), 2008

– *Ideia de Uma História Universal Com Um Propósito Cosmopolita*, em [www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net) (tradução de Artur Morão)

– *Sobre a Expressão Corrente: “Isto Pode Ser Correcto na Teoria Mas Nada Vale na Prática”*, em [www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net) (tradução de Artur Morão)

. Kelsen, Hans, *Teoria Pura do Direito*, Arménio Amado Editora (tradução de Baptista Machado), Coimbra, 1984

. Lamego, José, *Hermenêutica e Jurisprudência – Análise de uma “Recepção”*, Editorial Fragmentos, 1990, Lisboa

. Locke, John, *Dois Tratados Sobre o Governo Civil/Carta Sobre a Tolerância*, Edições 70 – Coleção Grandes Filósofos (tradução de Miguel Morgado e João da Silva Gama), 2008

- . Morgado, Miguel, *Autoridade*, Fundação Francisco Manuel dos Santos, Relógio D'Água Editores, Lisboa, 2010
- . Múrias, Pedro, *As Perspectivas Interna e Externa da Normatividade*, em <http://muriasjuridico.no.sapo.pt/Interna-externa-normativ.pdf>, 2006
- . Palma, Fernanda, *O Princípio da Desculpa em Direito Penal*, Almedina, Coimbra, 2005
- . Rawls, John, *Uma Teoria da Justiça*, Editorial Presença (tradução de Carlos Pinto Correia), Lisboa, 1993
- . Raz, Joseph, *About the Morality and the Nature of Law*, em *American Journal of Jurisprudence*, Vol. 48, 2003
- . Reale, Miguel, *Filosofia do Direito*, Edição Saraiva, São Paulo, 1957
- . Rosseau, Jean-Jacques, *O Contrato Social*, Publicações Europa-América (tradução de Leonardo Pereira Brum), 2003
- . Schmitt, Carl, *Political Theology – Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, University of Chicago Press (tradução para inglês de George Schwab), Chicago, 2005
- . Sousa e Brito, José, *O Positivismo Jurídico e a Lei de Hume*, em *Estudos de Homenagem à Professora Doutora Isabel Magalhães Collaço*, pp. 895-919, Almedina, Coimbra, 2002

#### 4 – Metafísica

- . Anselmo, *Proslogion*, Lisboa Editora (tradução de António Pinheiro), Lisboa, 2000
- . Beebe, Helen e Hitchcock, Christopher e Menzies, Peter (organização), *The Oxford Handbook of Causation*, Oxford University Press, Oxford, 2009
- . Descartes, René, *As Meditações Metafísicas*, Didáctica Editora (tradução de Alexandre Emílio), Lisboa, 2000
- . Fine, Kit, *The Varieties of Necessity*, em *Modality and Tense: Philosophical Papers*, Oxford University Press, Oxford, 2005
  - *Essence and Modality*, em *Philosophical Perspectives* 8 (editado por J. Tomberlin), Nous Casteneda Memorial Lecture, pp. 1–16, 1994

- . Jackson, Frank, *From Metaphysics to Ethics – A Defence of Conceptual Analysis*, Clarendon Press, Oxford, 1998
- . Kripke, Saul, *Naming and Necessity*, Basil Blackwell, Oxford, 1980
- . Leibniz, Gottfried, *Discurso de Metafísica*, Lisboa Editora (tradução de Miguel Real), Lisboa, 1997
- *Princípios de Filosofia ou Monadologia*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda (tradução de Luís Martins), Lisboa, 1987
- . Loux, Michael J., *Metaphysics – A Contemporary Introduction*, Routledge, New York, 2006
- *Metaphysics – Contemporary Readings*, Routledge, London, 2001
- . Moore, G. E., *External and Internal Relations*, em *Proceedings of the Aristotelian Society*, 20, pp. 40-62., 1919
- . Plantinga, Alvin, *The Nature of Necessity*, Oxford University Press, Oxford, 1974
- . Platão, *Fédon*, Lisboa Editora (tradução de Maria Teresa Azevedo), Lisboa, 2001
- *Parménides*, Editorial Inquérito (tradução de Lobo Viela), Lisboa, 1988
- . Tomás de Aquino, *Summa Theologica – Prima Secunda Partis, Questions 90-108*, em <http://www.newadvent.org/summa> (tradução por Fathers of the English Dominican Province), 2008
- 5 – Filosofia da mente, fenomenologia e epistemologia
- . Aristóteles, *Da Alma*, Edições 70 (tradução de Carlos Gomes), Lisboa, 2001
- . Husserl, Edmund, *Conferências de Paris*, em [www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net) (tradução de Artur Morão e António Fidalgo)
- *Investigações Lógicas*, em *Phainomenon* (tradução de Diogo Ferrer)
- . Coutinho, Jorge, *Filosofia do Conhecimento*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2003
- . Davidson, Donald, *Paradoxes of Irrationality*, em *Rationality in Action – Contemporary Approaches*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990

– *How is Weakness of the Will Possible?* em *Essays on Actions and Events*,  
University of California, Berkeley, 2001

. Kant, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, Fundação Calouste Gulbenkian (tradução de Maria Pinto dos Santos e Alexandre Morujão), Lisboa, 2001

. Maslin, K. T., *An Introduction to the Philosophy of Mind*, Polity Press, Cambridge, 2007

. McGinn, Colin, *The Character of the Mind – An Introduction to the Philosophy of the Mind*, Oxford University Press, New York, 1997

. Mele, Alfred/ Rawling, Piers (ed.), *The Oxford Handbook of Rationality*, Oxford University Press, Oxford, 2004

. Moser, Paul (edição), *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford University Press, Oxford, 2002

. Nabais, Nuno, *A Evidência da Possibilidade – A Questão Modal na Fenomenologia de Husserl*, Relógio D'Água Editores, Lisboa, 1998

. Putnam, Hilary, *Realism and Reason – Philosophical Papers, Volume 3*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983

. Russell, Bertrand, *On Denoting*, em [www.jstor.org](http://www.jstor.org)

– *Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description*, em [www.jstor.org](http://www.jstor.org)

## 6 – Lógica

. Kahane, Howard, *Logic and Philosophy – A Modern Introduction*, Wadworth Publishing Company, Belmont, 1973

. Newton-Smith, W.H., *Lógica – Um Curso Introdutório*, Gradiva (tradução de Desidério Murcho), Lisboa, 2005

. Priest, Graham, *Lógica*, Temas e Debates (tradução de Célia Teixeira), Lisboa, 2002

. Tarsky, Alfred, *Acerca do Conceito de Consequência Lógica*, em *Logic, Semantics and Metamathematics*, Clarendon Press (tradução do inglês de Wagner Sanz), Oxford, 1956

. Wolfram, Sybil, *Philosophical Logic – An Introduction*, Routledge, London, 1989

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

7 – Stanford Encyclopedia of Philosophy

. Alexander, Larry and Moore, Michael, *Deontological Ethics*, 2007 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/ethics-deontological/>

. Arlo-Costa, Horacio, *The Logic of Conditionals*, 2007 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/logic-conditionals/>

. Bayer, Christian, *Edmund Husserl*, 2007 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/husserl/>

. Bell, J. C. and Restall, Greg, *Logical Consequence*, 2005 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/logical-consequence/>

. Brower, Jeffrey, *Medieval Theories of Relations*, 2009 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/relations-medieval/>

. Curd, Patricia, *Presocratic Philosophy*, 2007 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/presocratics/>

. Edgington, Dorothy, *Conditionals*, 2006 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/conditionals/>

. Garson, James, *Modal Logic*, 2009 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/logic-modal/>

. Gottlieb, Paula, *Aristotle on Non-Contradiction*, 2007 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-noncontradiction/>

. Graham, Daniel, *Heraclitus*, 2007 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/heraclitus/>

. Green, Leslie, *Legal Obligation and Authority*, 2003 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/legal-obligation/>

. Habib, Allen, *Promises*, 2008 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/promises/>

- . Huemet, Wolfgang, *Franz Brentano*, 2007 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/brentano/>
- . Hurka, Thomas, *Moore's Moral Philosophy*, 2010 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/moore-moral/>
- . Inwagen, Peter van, *Metaphysics*, 2007 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/metaphysics/>
- . Jacob, Pierre, *Intentionality*, 2010 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/intentionality/>
- . Johnson, Robert, *Kant's Moral Philosophy*, 2008 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/kant-moral/>
- . Knuuttila, Simo, *Medieval Theories of Modality*, 2008 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/modality-medieval/>
- . Klima, Gyula, *The Medieval Problem of Universals*, 2008 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/universals-medieval/>
- . Marek Johann, *Alexius Meinong*, 2008 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/meinong/>
- . Margolis, Eric and Laurence, Stephen, *Concepts*, Summer 2011 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/concepts/>
- . Marmor, Andrei, *The Nature of Law*, Spring 2011 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/lawphil-nature/>
- . McGrath, Matthew, *Propositions*, 2007 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/propositions/>
- . Melamed, Yitzhak and Lin, Martin, *Principle of Sufficient Reason*, 2010 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/sufficient-reason/>
- . Miller, Seumas, *Social Institutions*, Spring 2011 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/social-institutions/>
- . Morris, William, *David Hume*, 2009 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/hume/>

- . Noonan, Harold, *Identity*, 2009 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/identity/>
- . Pietroski, Paul, *Logical Form*, 2009 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/logical-form/>
- . Schroeder, Mark, *Value theory*, 2008 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/value-theory/>
- . Shields, Christopher, *Aristotle*, 2008 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle/>
- . Smith, David, *Phenomenology*, 2008 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/phenomenology/>
- . Slote, Michael, *Justice as Virtue*, 2002 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/justice-virtue/>
- . Steup, Matthias, *The Analysis of Knowledge*, 2006 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/knowledge-analysis/>
- . Stewert, Charles, *Consciousness and Intentionality*, 2006 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/consciousness-intentionality/>
- . Vaidya, Anand, *Epistemology of Modality*, 2007 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/modality-epistemology/>

## 8 – História e hermenêutica do pensamento filosófico

- . Abbagnano, Nicola, *História da Filosofia*
  - *Vol. 6*, Editorial Presença (tradução de António Rosa), Lisboa, 1977
  - *Vol. 8*, Editorial Presença (tradução de António Rosa e António Coelho), Lisboa, 1978
  - *Vol. 9*, Editorial Presença (tradução de Armando Carvalho), Lisboa, 1983

– Vol. 12, Editorial Presença (tradução de Conceição Jardim, Eduardo Nogueira e Nuno Valadas), Lisboa, 2001

. Branquinho, João, *Kripke Contra o Materialismo*, em <http://www.joaobranquinho.com/materialismo.pdf>

. Brun, Jean, *Os Pré-Socráticos*, Edições 70 (tradução de Armindo Rodrigues), Lisboa, 2002

. Calafate, Pedro ( direcção), *História do Pensamento Filosófico Português – O Século XX, Tomo 1*, Círculo de Leitores, 2003

. Cordon, Juan e Martínez, Tomas, *História da Filosofia, 3.º Volume – Filosofia Contemporânea*, Edições 70 (tradução de Alberto Gomes e Departamento Editorial de Edições 70), Lisboa, 1998

. Cottingham, John, *A History of Western Philosophy – The Rationalists*, Oxford University Press, Oxford, 1988

. Deleuze, Gilles, *A Filosofia Crítica de Kant*, Edições 70 (tradução de Germiniano Franco), Lisboa, 2000

. Fetzer, James H. (edição), *Science, Explanation and Rationality – The Philosophy of Carl G. Hempel*, Oxford University Press, 2000

. Gamba, Rafael, *Pequena História da Filosofia*, Livraria Tavares Martins (tradução de Leonor Campos), Porto, 1968

. Heinemann, Fritz, *A Filosofia no Século XX*, Fundação C. Gulbenkian (tradução de Alexandre Morujão), Lisboa, 2004

. Kenny, Anthony, *Medieval Philosophy – A New History of Western Philosophy, Volume 2*, Oxford University Press, Oxford, 2007

. Kirk, G. S. e Raven, J. E. e Schofield, M., *Os Filósofos Pré-Socráticos*, Fundação Calouste Gulbenkian (tradução de Carlos Louro Fonseca), Lisboa, 2008

. Losee, John, *Introdução Histórica à Filosofia da Ciência*, Terramar (tradução de Carlos Lains), Lisboa, 1998

. Mesquita, António Pedro, *Estudos de Filosofia Antiga*, em *Varia Antiqua*, 2006

- . Mourelatos, Alexander (ed.), *The Pre-Socratics – A Collection of Critical Essays*, Princeton University Press, Princeton, 1993
- . Russell, Bertrand, *Os Problemas da Filosofia*, Lisboa Editora (tradução de António Sérgio), Lisboa, 2006
- . Santos, Leonel Ribeiro dos e André, José Gomes (coordenação), *Filosofia Kantiana do Direito e da Política*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2007
- . Soares, Maria Luísa, *Juízo e Evidência em Franz Brentano*, em [www.intelectu.com](http://www.intelectu.com)
- . Volpe, Galvano Della, *A Lógica Como Ciência Histórica*, Edições 70 (tradução de António Ribeiro), Lisboa, 1984
- . Warburton, Nigel, *Elementos Básicos de Filosofia*, Gradiva (tradução de Desidério Murcho), Lisboa, 1998

#### 9 – Outra

- . Aristóteles, *As Categorias*, Lisboa Editora (tradução de António Monteiro), Lisboa, 2002
  - *Prior Analytics*, eBooks@Adelaide (tradução para inglês de A. J. Jenkinson), Adelaide, 2007
- . Branquinho, João, *Acerca da Forma Lógica de Afirmações de Existência*, em *Disputatio*, Volume Suplementar 1, 1998
  - *O Problema das Predicações Singulares de Inexistência*, em <http://www.joaobranquinho.com/inexistencia.pdf>
- . Branquinho, João/Murcho, Desidério (organização), *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, Gradiva, Lisboa, 2001
  - *Condição Suficiente*
  - *Condicionais, Teorias das*
  - *De Dicto/De Re*

- . Gil, Fernando, *Mimésis e Negação*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1984
- . Kant, Emmanuel, *The Critique of Judgement*, eBooks@Adelaide (tradução para inglês de James Meredith), Adelaide, 2008
- . Perry, John, *Indexicals*, em <http://www-csli.stanford.edu/~jperry/PHILPAPERS/demon-enc.pdf>, 2000
- . Ricoeur, Paul, *Teoria da Interpretação – O Discurso e o Excesso de Significação*, Edições 70 (tradução de Artur Morão), Lisboa, 2000
- . Whitehead, Alfred, *Simbolismo – O Seu Significado e Efeito*, Edições 70 (tradução de Artur Morão), Lisboa, 1987