



Universidade Federal
de Ouro Preto



INSTITUTO DE FILOSOFIA, ARTES E CULTURA
GRUPO DE PESQUISA EM FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

Revista de Pesquisa em Filosofia
FUNDAMENTO
v. 1, n. 2 (jan. - jun. 2011)

ISSN: 2177-6563

FUNDAMENTO v. 1, n. 2 (jan. - jun. 2011)



CONVITE À FILOSOFIA

Bramhall e Hobbes sobre a liberdade e a necessidade

Sérgio R. N. Miranda

Em 1645, Bramhall e Hobbes foram convidados para uma discussão filosófica na casa do Marquês de Newcastle. O tema era o livre-arbítrio, e a discussão foi desenvolvida em um vivo debate, visto que se defendiam posições claramente opostas. Hobbes defendia a posição conhecida hoje como “compatibilismo”, sustentando que, para qualquer ação, haveria uma causa que a necessitaria, mas essa necessitação seria logicamente compatível com o livre-arbítrio; por outro lado, Bramhall defendia o “incompatibilismo”, alegando que a necessidade excluiria a liberdade. Após o debate, Bramhall enviou uma cópia do seu *Discurso* ao Marquês e outra a Hobbes que, no *Tratado*, responde ponto por ponto as observações de Bramhall.

Inicialmente, a discussão não era destinada à publicação, porém o *Tratado* de Hobbes foi publicado em 1654, e tudo indica que sem a permissão do autor. A história é a seguinte: Um amigo francês desejava ler o manuscrito de Hobbes. Como não sabia inglês, pediu a um terceiro, o jovem John Davies Kidwelly, para traduzi-lo. O rapaz fez uma cópia não autorizada e publicou-a algum tempo depois com um polêmico prefácio no qual ele criticava os “clérigos, jesuítas e sacerdotes”. Bramhall sentiu-se traído e, então, publicou uma resposta a Hobbes na sua *Defesa da verdadeira liberdade contra a necessidade antecedente e extrínseca*, de 1655. O debate então prossegue com a publicação de Hobbes das suas *Questões a respeito da Liberdade*,

Necessidade e Chance, de 1656, seguido da réplica de Bramhall em *Castigating Mr. Hobbes*, de 1658.

Esse debate entre Bramhall e Hobbes a respeito do livre-arbítrio é importante historicamente e valioso para o historiador da filosofia, pois ilustra perfeitamente como um problema fundamental deixou de ser discutido dentro dos moldes da tradição escolástica e recebeu a forma com a qual foi discutido por grande parte dos filósofos modernos. Porém o debate não tem apenas interesse histórico; o seu interesse também reside no desenvolvimento de duas intuições básicas acerca do tema do livre-arbítrio que, ainda hoje, motivam as discussões filosóficas.

Bramhall parte da intuição de que a liberdade e a necessidade são incompatíveis, assim, tendo de optar pela compreensão das ações humanas como livres ou necessárias, abraça a primeira alternativa, pois ele entende que a compreensão das ações humanas como necessárias traria consigo consequências desastrosas para a moralidade, para o estado e para a religião. Essa intuição é apresentada com vigor nas objeções que são levantadas contra Hobbes logo no início do *Discurso*. Sem dúvida, a posição de Bramhall era compartilhada por muitos dos seus contemporâneos: do lado católico, seguindo o pensamento de Molina e de Suarez, os jesuítas defendiam a liberdade contra a necessidade das ações; do lado protestante, os seguidores de Arminius rejeitavam o determinismo da ortodoxia calvinista, sendo o próprio Bramhall algumas vezes identificado como um arminiano. Quanto aos argumentos, ele parece também apoiar-se largamente na tradição escolástica, fato que é evidenciado pelo constante apelo a noções e distinções comuns entre os escolásticos (por exemplo, a distinção entre

actus imperati e *actus elicit*) e que é desdenhosamente mencionado por Hobbes no início do *Tratado*.¹

Hobbes parte da intuição de que as ações humanas não ocorrem por acaso, mas têm uma causa que as determina. O desenvolvimento dessa intuição é, no seu caso, bastante original, mesmo que a sua posição geral sobre a liberdade e necessidade já fosse difundida entre os seus contemporâneos: uma posição semelhante era assumida pelos proponentes da Reforma, entre os quais Lutero e Calvino, e pelos jansenistas, severos pensadores católicos que então se opunham vigorosamente aos jesuítas. Hobbes era um materialista e pensava que qualquer fenômeno na natureza e na experiência humana poderia ser explicado em termos de matéria e movimento. Portanto, o problema do livre-arbítrio não admitiria ser explicado por meio das interações das tendências e operações de uma mente imaterial, passando então a ser o problema de reconciliar a liberdade com a possibilidade de que todas as ações humanas – inclusive perceber, imaginar, pensar, deliberar, etc. – sejam eventos em um mundo físico, sujeitas como qualquer outro evento às suas leis causais.

Essa mudança do pano de fundo no qual o problema moderno do livre-arbítrio é colocado é perceptível em três pontos cruciais para a plena compreensão da posição hobbesiana.

Primeiramente, Hobbes é levado a reavaliar as noções básicas envolvidas na discussão do livre-arbítrio. Enquanto autores medievais apresentavam a vontade como um apetite racional, ou seja, uma

¹ Cf. AQUINO, T. *Suma teológica de Tomás de Aquino*, SP, Loyola, 2001, Ia-IIae 1.2. e Ia-IIae 6.2.

disposição para adotar os meios que a razão determina a fim de realizar o fim que estabelece, Hobbes vê a vontade como o último apetite na deliberação, ou seja, apenas como o último elemento de uma série alternada de sentimentos como apetites, aversões, esperanças e medos em relação a algo particular, que se desenrolam até que a ação seja praticada ou considerada impossível. Enquanto autores medievais viam na razão humana a base da voluntariedade das ações, Hobbes não vê nada de especial que separa os homens dos animais, rejeitando a compreensão da ação voluntária como aquela que deveria assentar-se sobre o conhecimento perfeito dos fins.²

Além disso, há um notável contraste entre a compreensão medieval das ações humanas e a de Hobbes. Aquino, por exemplo, desenvolve uma explicação intrincada das relações entre a vontade e o entendimento a fim de explicar a ação humana. É importante notar que a sua explicação envolve a postulação de sucessivos atos da vontade que culminarão no controle da vontade sobre, por exemplo, partes do corpo. Nessa perspectiva, assumida por Bramhall quando reafirma a distinção escolástica entre *actus elicit* e *actus imperati*, uma ação simples como levantar a mão seria livre porque teria sido precedida por um ato livre da vontade.³ Essa teoria da dupla ação – ou seja, a teoria que compreende a liberdade da ação corporal como derivada de um ato precedente livre da vontade – é recusada por Hobbes no *Tratado* quando argumenta contra Bramhall que ele até pode admitir a liberdade quando a ação for executada conforme a vontade do agente, mas dizer que um ato da vontade é livre significa que esse ato foi realizado conforme a vontade do agente, ou seja, que o agente pode querer livremente quando quiser querer é um absurdo.⁴

² Cf. HOBBS, T. *Leviatã*, SP, Editoria Nova Cultural, 1990, cap. 6 e AQUINO, T. *Suma Teológica*, SP, Loyola, 2001, Ia.IIae.6.2

³ Cf. AQUINO, T. *Suma Teológica*, SP, Loyola, 2001, Ia.IIae.15.3

Finalmente, o terceiro ponto é o modo como Hobbes torna compatível o seu necessitarismo com a liberdade. Em sua opinião, dada uma série completa de elementos que causam um determinado efeito, o efeito não pode senão seguir-se necessariamente dessa causa. É exatamente isso que ele quer dizer quando afirma, no *Tratado* § 31, que uma causa suficiente para a produção de um efeito é também uma causa necessária, ou seja, ela não é uma causa sem a qual o efeito não ocorreria, mas sim uma causa que necessita ou torna o efeito uma ocorrência necessária. Ele também parece entender que tudo o que há e acontece é também necessário, e a necessidade deve ser aqui entendida em um sentido estrito como necessidade lógica, como ele parece querer mostrar no *Tratado* § 34 por meio do seguinte argumento: se é necessário que A ou não A, mas não é necessário A, então é necessário que não A.⁵ Certamente, essa tese hobbesiana de que tudo o que há e acontece é necessário parece pouco plausível, pois temos a impressão de que algumas coisas são contingentes, ou seja, parece que alguns eventos – entre os quais as nossas próprias ações – poderiam ter sido diferentes do que foram. Hobbes lida com isso argumentando no, *Tratado* § 16, que a contingência de um evento não diz respeito a ele mesmo, mas ao nosso desconhecimento da sua causa suficiente e necessária.

⁴ Não é totalmente claro por que seria absurdo falar de uma vontade de segunda ordem, ou seja, uma vontade sobre a própria vontade. Por exemplo, pode-se dizer de uma pessoa que procura parar de fumar que ela quer não querer fumar, e isso não seria um absurdo. A sugestão de Pink é que a expressão “querer” que ocorre na afirmação de Hobbes, no *Tratado* § 3, de que é um absurdo falar de “querer querer alguma coisa” pode ser entendida, conforme o seu uso no século XVII, no sentido de “decidir”. Isso evitaria o contra-exemplo acima, pois Hobbes não estaria negando as vontades de segunda ordem, mas sim as decisões de segunda ordem e seria realmente um absurdo, por exemplo, decidir não tomar qualquer decisão. (Cf. Pink, T. *Free Will: a very short introduction*, Oxford UP, 2004, p. 61) Em todo caso, mesmo desconsiderando essa observação de Pink, pode-se ainda alegar contra a teoria do ato duplo a dificuldade de parar o regresso ao infinito que se seguiria fatalmente de postular a liberdade da ação como decorrente de um ato anterior livre, pois o próprio ato da vontade deveria ser precedido de outro ato da mesma espécie e que conferiria o seu *status* de livre, mas este, por sua vez, exigiria um terceiro ato da vontade e assim por diante.

⁵ É óbvio que esse argumento não é válido, e isso mostra que mesmo um grande pensador pode cometer deslizes de raciocínio.

Esse necessitarismo não é incompatível com o livre-arbítrio. A liberdade é definida no § 29 do *Tratado* nos seguintes termos: “a liberdade é a ausência de todo impedimento para agir que não está contido na natureza e qualidade intrínseca do agente”. Portanto, a liberdade não depende da racionalidade ou de atos livres da vontade de adotar os fins e os meios apresentados pela razão a fim de alcançar os fins que projeta. Uma pessoa é livre se não há impedimentos para as suas ações e ela pode fazer o que quer, mesmo que as suas volições sejam causadas, isto é, necessitadas.

Os textos a seguir ilustram o debate de Hobbes com posições e argumentos da tradição escolástica e o seu esforço para conciliar o livre-arbítrio com uma visão mecanicista da natureza e do próprio homem. É justamente isso que o torna o precursor da formulação moderna do problema. A tradução foi baseada na edição de Vere Chappel de 1999, que estabeleceu estes textos de Bramhall e Hobbes para a Cambridge University Press.⁶ Procurou-se manter algumas notas do Editor e outras foram acrescentadas, por acreditar que elas tornam o texto mais rico, instrutivo e instigante para o leitor.

⁶ CHAPPEL, V. (Ed.) *Hobbes and Bramhall on liberty and necessity*, Cambridge UP, 1999. Agradecemos a Cambridge University Press pela gentileza em conceder-nos os direitos para a tradução de trechos desta obra.

1.1 O discurso de Bramhall sobre a liberdade e a necessidade

[...]

§3 Ou sou livre para escrever este discurso a favor da liberdade contra a necessidade, ou não o sou. Se for livre, terei ganhado a causa e não deverei sofrer com a verdade. Se não for livre, também não deverei ser censurado, pois não escrevo este discurso por qualquer escolha voluntária, mas por uma necessidade inevitável.

§4 Assim, para passarmos à questão sem outros proêmios ou prefácios, entendo por liberdade não o estar livre do pecado, da miséria, da servidão, ou da violência. Mas a liberdade da necessidade, ou melhor, da necessitação, quer dizer, uma imunidade universal a toda inevitabilidade e determinação do indivíduo, seja ela só de exercício, o que os escolásticos chamam de “liberdade de contradição” e é encontrada em Deus e nos anjos bons e maus, ou seja, não uma liberdade para fazer tanto o bem quanto o mal, mas uma liberdade para fazer este ou aquele bem, este ou aquele mal, respectivamente; seja ela a liberdade tanto de determinação como de exercício, o que os escolásticos chamam de “liberdade de contrariedade” e é encontrada nos homens dotados de razão e de entendimento, ou seja, uma liberdade para fazer e não fazer o bem e o mal, um ou o outro.⁷

§5 Depois desses esclarecimentos, a próxima coisa a fazer é posicionar as nossas forças para enfrentar o inimigo. E porque eles estão divididos em dois esquadrões, um de cristãos, outro de filósofos pagãos,

⁷ Cf. AQUINO, T. *Suma Teológica*. SP, Loyola, 2001, Ia-IIae.9.1, Ia-IIae.10.2 (N.E.)

será melhor dispor o nosso também em duas formações, a primeira de acordo com as Escrituras e a segunda de acordo com a razão.

[...]

Provas da liberdade de acordo com a razão

§13 O primeiro argumento é *Herculeum* ou *Baculinum*, retirado daquela divertida passagem de Zenão e seu servo.⁸ O servo havia cometido um pequeno furto, e por isso o senhor castigava-o com o porrete. O servo pensou em se safar alegando que a necessidade do destino o forçara a roubar. O mestre responde: “A mesma necessidade do destino força-me a te castigar com o porrete”. Quem nega a liberdade é mais apto a ser refutado com cacetadas do que com argumentos, até que confesse ser livre para continuar apanhando ou desistir, ou seja, ter a verdadeira liberdade.

§14 Em segundo lugar, a simples persuasão de que não há verdadeira liberdade pode subverter todas as sociedades e estados no mundo. As leis que proíbem o que não se pode evitar são injustas. Todas as consultas são vãs se tudo é ou necessário ou impossível. Quem alguma vez deliberou se o sol nascerá amanhã ou se navegará sobre as montanhas? Não há mais propósito em admoestar homens sensatos do que há em admoestar tolos, crianças ou loucos, se todas as coisas são necessárias. O louvor e a censura, as recompensas e as punições são tão vãs quanto imerecidas se não há liberdade. Todos os conselhos,

⁸ Relatado por Diógenes Laértios, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, Brasília, UnB, VII, p. 186. (N.E.)

habilidades, armas, livros, instrumentos são supérfluos e ridículos se não há liberdade. Em vão laboramos, em vão planejamos, em vão tomamos medicamentos, em vão temos tutores que nos ensinam, se todas as coisas ocorrem do mesmo modo por uma necessidade inalterável, quer estejamos dormindo ou acordados, quer sejamos preguiçosos ou diligentes. Diz-se, contudo, que, embora os eventos futuros sejam certos, não temos conhecimento deles; e é por isso que proibimos, deliberamos, advertimos, louvamos, censuramos, recompensamos, punimos, planejamos, trabalhamos e adotamos meios. Mas, como o nosso desconhecimento de um evento poderia ser motivo suficiente para fazer-nos adotar meios, enquanto acreditarmos que o evento já está determinado e não pode ser mudado por todos os nossos esforços mais do que podemos parar o curso dos céus com o nosso dedo ou acrescentar um cúbito à nossa altura? Mesmo se for desconhecido, ele ainda é certo. Não podemos esperar alterar o curso dos acontecimentos com o nosso labor. Deixe que as causas necessárias façam o seu trabalho, não temos outro remédio senão a paciência e, então, dê de ombros. Ou se permita a liberdade ou se destruam todas as sociedades.⁹

§15 Em terceiro lugar, deixe a opinião de que não há verdadeira liberdade e tudo acontece inevitavelmente enraizar-se uma vez nas mentes dos homens e isso destruirá o esforço para a piedade. Quem lamentará os seus pecados com lágrimas? O que será daquela aflição, daquele zelo, daquela indignação, daquela vingança divina de que fala o Apóstolo,¹⁰ se os homens ficarem completamente persuadidos de que não poderiam evitar fazer o que fizeram? Um homem pode afligir-se com o que não pôde evitar; mas ele não chegará a lamentá-lo como uma falta que emana não de uma necessidade anterior, mas do seu próprio erro. Quem será cuidadoso ou solícito em cumprir as regras

⁹O argumento que apela para as supostas consequências desastrosas do determinismo é desenvolvido por Aquino na *Suma Teológica*, SP, Loyola, 2001, I.83.1. e nas *Questiones disputatae de malo* (*On Evil*, NY, Oxford UP, 2003, Q. 6.)

¹⁰ Referência à Carta de São Paulo aos Romanos, 12.

eclesiásticas, se acreditar que há um limite imposto a todas as suas devoções que não se pode ultrapassar ou evitar? Por que ele reza a Deus a fim de prevenir aqueles males que são inevitáveis, ou para receber favores que são impossíveis? De fato, não sabemos o que de bom e mal acontecerá conosco; mas sabemos que, se todas as coisas forem necessárias, as nossas devoções e esforços não poderão alterar o que tem de ser. Em suma, a única razão por que as pessoas que seguem nesse caminho do destino fatal algumas vezes rezam, ou arrependem-se, ou servem a Deus, é porque a luz da natureza, a força da razão, e a evidência das Escrituras momentaneamente as retiram daquela via mal escolhida e expulsam das suas mentes aquelas fantasias estoicas. Um perfeito estoico não pode rezar, nem arrepender-se, e nem servir a Deus com algum propósito. Ou permita a liberdade ou destrua a Igreja, assim como o estado, a religião e a política.

§16 Em quarto lugar, a ordem, a beleza e a perfeição do mundo exigem que no universo haja agentes de todos os tipos: alguns necessários, alguns livres, alguns contingentes. Quem faz de todas as coisas necessárias, governadas pelo destino, ou de todas livres, governadas por escolhas, ou de todas contingentes, que ocorrem ao acaso, destrói a beleza e a perfeição do mundo.

§17 Em quinto lugar, retire a liberdade, e você também retirará a própria natureza do mal e a razão formal do pecado. Se a mão do pintor fosse a lei da pintura ou a mão do escritor a lei da escrita, o que quer que este escreva ou aquele pinte teria de ser fatalmente bom. Portanto, visto que a primeira causa é a regra e a lei da bondade, se ela necessitar a vontade ou a pessoa ao mal, ou por si mesma imediatamente ou mediada por um fluxo necessário de causas secundárias, não haverá mais o mal. A essência do pecado é fazer aquilo que se deveria evitar. Se não houver a liberdade para fazer o pecado, não

haverá mais pecado no mundo. Portanto, parece que, tanto a partir das Escrituras como da razão, há a verdadeira liberdade.

§18 Porém, os defensores da necessidade, expulsos do campo aberto pela razão, recorrem a certas distinções em busca de refúgio.

[...]

§19 Em terceiro lugar, eles distinguem entre a liberdade da compulsão e liberdade da necessidade. A vontade, dizem, é livre da compulsão, mas não da necessidade. E aqui apresentam duas razões. Primeiro, é assumido por todos os teólogos que a necessidade hipotética, ou a necessidade de uma suposição, é consistente com a liberdade. Segundo, Deus e os anjos bons fazem o bem necessariamente, e ainda assim são mais livres do que nós. Sobre a primeira razão, confesso que a necessidade de uma suposição pode algumas vezes ser consistente com a liberdade, como quando significa uma certeza infalível do entendimento acerca do que sabe que é ou será. Porém, se a suposição não estiver no poder do agente, se não depender de qualquer coisa que esteja em seu poder, se houver uma causa antecedente exterior que necessita o efeito, chamar isso de “livre” é ter a razão perturbada. Sobre a segunda razão, confesso que Deus e os anjos bons são mais livres do que nós, quer dizer, intensamente no grau de liberdade, mas não extensamente na latitude do objeto, conforme a uma liberdade de exercício, mas não de determinação. Uma liberdade de exercício, ou seja, uma liberdade para agir ou não agir, pode ser consistente com a necessidade de determinação ou a determinação para se fazer o bem. Mas a liberdade de exercício e a necessidade de exercício, a liberdade de

determinação e a necessidade de determinação não são compatíveis, e nem podem ser juntas consistentes. Aquele que é antecipadamente necessitado a fazer o mal não é livre para fazer o bem. Assim, o exemplo não serve ao seu propósito.

§20 Agora, em relação à distinção entre liberdade da compulsão e liberdade da necessidade, diga-se, primeiramente, que o ato próprio de liberdade é a eleição, e a eleição é oposta não só à coação, mas também à coarctação ou determinação. A necessidade e a determinação podem ser consistentes com a espontaneidade, mas não com a eleição e a liberdade [...]

Em segundo lugar, para demolir a base do seu ponto de vista, toma-se o seguinte como uma resolução clara dos escolásticos. Há um ato duplo da vontade, um mais remoto, chamado de *imperatus*, quer dizer, na verdade um ato de uma faculdade inferior sujeita ao comando da vontade, como abrir ou fechar os olhos; sem dúvida, essas ações podem ser forçadas. O outro ato é mais íntimo, chamado de *actus elicitus*, um ato saído de dentro da vontade, como querer, escolher, eleger. Esse pode ser interrompido ou impedido pelo impedimento interventor do entendimento, como uma pedra sobre uma mesa é interrompida em seu movimento natural; de outro modo, a vontade teria um tipo de onipotência. Porém, a vontade não pode ser forçada a agir contrariamente às suas inclinações, como quando uma pedra é lançada para o alto; pois isso seria tanto inclinar quanto não inclinar para o mesmo objeto ao mesmo tempo, o que implica uma contradição. Portanto, dizer que a vontade é necessitada é dizer que a vontade é compelida, isso se a vontade for sujeita à compulsão. Se um homem forte, segundo a mão de um homem fraco, por esse meio mata uma terceira pessoa, *haec quidem vis est*, isso é coação; o fraco não perpetrrou voluntariamente o ato porque foi compelido. Mas agora suponha que

este homem forte tinha a vontade do fraco em seu controle, assim como tinha a sua mão, e assim não apenas pôde incliná-lo, mas também determiná-lo secreta e insensivelmente a cometer esse ato: o caso não é o mesmo? [...]

1.2 O tratado de Hobbes “da liberdade e necessidade”

Ilustríssimo Senhor,¹¹

§ 1 Havia resolvido responder primeiramente às objeções do Senhor Bispo ao meu livro *De Cive*, pois era isso que me interessava mais, e depois examinar o seu discurso sobre a liberdade e a necessidade, que me interessava menos, pois jamais havia exposto a minha opinião a respeito. Porém, visto que era o desejo tanto do Senhor quanto do Senhor Bispo que eu comesse pelo exame do discurso sobre a liberdade e a necessidade, dispus-me a proceder assim, e aqui o apresento e o submeto ao seu julgamento.

§ 2 Em primeiro lugar, asseguro ao Senhor que não encontro aí qualquer argumento novo, nem das Escrituras, nem da razão que, com frequência, não tenha ouvido antes e, por isso, não fiquei surpreso.

§ 3 O prefácio é vistoso, mas parece que mesmo aí ele errou a questão. Pois enquanto diz que “Se sou livre para escrever este discurso,

¹¹O tratado de Hobbes é escrito na forma de carta ao Marquês de Newcastle, a quem Hobbes dirige-se no corpo do texto com “your Lordship” ou “my Lord”. Visto que o seu oponente era um Bispo, e, portanto, também um nobre, Hobbes refere-se a ele com “his Lordship” ou “my Lord Bishop” ou simplesmente “my Lord”. (N.E.) Na tradução, quando Hobbes dirige-se ao Marquês de Newcastle, foi usado sempre “Senhor” e, quando se refere ao seu oponente, “Senhor Bispo”.

terei ganhado a causa”, nego que isso seja verdade. Pois basta para a sua liberdade de escrever que ele não tenha escrito o discurso a não ser que ele mesmo o quisesse. Para ganhar a causa, ele deve provar que, antes de escrever, o discurso não era necessário que ele o escrevesse depois. Pode ser que o Senhor Bispo pense que basta dizer “Eu era livre para escrevê-lo” e “Não era necessário que eu o escrevesse”. Mas vejo de outro modo. Pois ele é livre para fazer algo, pode fazê-lo se tem a vontade de fazê-lo, e pode abster se tem a vontade de abster. E ainda assim se houver uma necessidade que ele tenha a vontade de fazê-lo, a ação se segue necessariamente; e se houver uma necessidade que ele tenha a vontade de abster, a abstenção também será necessária. A questão, portanto, não é se um homem é um agente livre, quer dizer, se ele pode escrever ou se abster de fazê-lo, falar ou ficar calado, de acordo com a sua vontade; mas se a vontade de escrever e a vontade de se abster de fazê-lo ocorrem nele de acordo com a sua vontade ou de acordo com outra coisa em seu poder. Reconheço a liberdade de poder fazer o que quero; mas dizer que posso querer se quero, tomo por um discurso absurdo.¹² E por isso não posso conceder ao Senhor Bispo a causa com base naquele prefácio.

§ 4 Em seguida, ele faz algumas distinções acerca da liberdade e diz que entende por liberdade não o estar livre do pecado, da servidão ou da violência, mas sim a liberdade da necessidade, necessitação, inevitabilidade e determinação. Seria melhor definir a liberdade do que fazer essas distinções. Pois ainda não entendo o que ele quer dizer com liberdade; e, embora diga que liberdade é estar livre da necessitação, ainda não entendo como isso pode ser, e ele afasta a questão sem respondê-la. Pois o que mais é a nossa questão senão se essa liberdade é ou não é possível?¹³

¹² Não é totalmente claro que Hobbes esteja aqui a negar as volições de segunda ordem. Conferir a nota 4 da *Introdução*.

¹³ O argumento funciona quando se entende que compreender a noção de liberdade da necessitação acarreta que essa liberdade é possível. Assim, quando Bramhall supõe o que quer dizer

Há aí outras distinções, como a liberdade só de exercício, que ele chama de “liberdade de contradição”, ou seja, não a liberdade de fazer o bem ou o mal simplesmente, mas a liberdade de fazer este ou aquele bem, ou este ou aquele mal, respectivamente; e uma liberdade tanto de determinação quanto de exercício, que ele chama de “liberdade de contrariedade”, ou seja, não só a liberdade de fazer ou não fazer o bem ou o mal, mas também de fazer ou não fazer este ou aquele bem ou mal.¹⁴ E com essas distinções o Senhor Bispo diz que oferece esclarecimentos, mas na verdade obscurece o significado de “liberdade”, não só com o jargão “só de exercício”, “também de determinação”, “contradição”, “contrariedade”, mas também simulando distinções que não existem. Pois como pode haver a liberdade de fazer ou não este ou aquele bem ou mal, como ele diz haver em Deus e nos anjos, sem uma liberdade para fazer o bem ou o mal?

§ 5 A próxima coisa que faz o Senhor Bispo após oferecer os seus esclarecimentos é a divisão de forças, como ele as chama, em “esquadrões”, um dos trechos das Escrituras, o outro de razões, expressão que ele alegoricamente usa, suponho, porque endereça o seu discurso ao Senhor, que é um militar. Tudo o que tenho a dizer a esse respeito é que noto que uma grande parte daquelas suas forças mira e marcha na direção errada, e algumas lutam entre si.

[...]

“liberdade da necessitação”, ele supõe que a questão sobre a sua possibilidade está resolvida, coisa que Hobbes rejeita terminantemente nessa passagem.

¹⁴ AQUINO, T. *Suma Teológica*, SP, Loyola, 2001, Ia-IIae.9.1, Ia-IIae.10.2 (N.E.)

Em relação aos argumentos da razão

§ 13 Dos argumentos da razão, o primeiro é o que o Senhor Bispo diz ser retirado do castigo dado por Zenão ao servo, que é, portanto, chamado de *Argumentum Baculinum* [o argumento do porrete]. A história é a seguinte: Zenão julgava que todas as ações fossem necessárias; o seu servo, portanto, sendo castigado por causa de algum deslize, desculpou-se alegando a sua necessidade. Para evitar essa desculpa, o seu mestre defende da mesma forma a necessidade de castigá-lo.¹⁵ Assim, não era quem sustentava a necessidade das coisas que era espancado, mas sim quem dela zombava, contrariamente ao que infere o Senhor Bispo. E o argumento é antes desdito pela história do que por ela ilustrado.

§ 14 O segundo argumento é retirado de certas inconveniências que o Senhor Bispo pensa que se seguiriam daquela persuasão sobre a necessidade das coisas. É verdade que se poderia fazer um mau uso dela, e, portanto, o Senhor e o Senhor Bispo deveriam, ao meu pedido, manter privado o que digo aqui a seu respeito. Mas realmente não há qualquer inconveniência, e seja qual for o uso que se faça da verdade, ainda assim a verdade é a verdade, e agora a questão não é o que é melhor para ser pregado, mas o que é verdadeiro.

A primeira inconveniência, ele diz, é que as leis que proíbam qualquer ação seriam então injustas. A segunda, que todas as consultas seriam vãs. A terceira, que não haveria mais propósito em admoestar a homens sensatos do que a tolos, crianças e loucos. A quarta, que o

¹⁵ Relatado por Diógenes Laértios, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, Brasília, UnB, VII, p. 186. (N.E.)

louvor e a censura, as recompensas e as punições seriam em vão. A quinta e a sexta, que conselhos, habilidades, armas, livros, instrumentos, esforços, tutores, medicamentos seriam em vão.

A esses argumentos, o Senhor Bispo espera que eu responda dizendo que a ignorância do evento bastaria para fazer-nos adotar meios e acrescenta, como se fosse uma réplica antecipada à minha resposta, estas palavras: “Mas como poderia o nosso desconhecimento do evento ser motivo suficiente para fazer-nos adotar meios?”. O que ele diz muito corretamente, mas a minha resposta não é aquela que ele espera.

Assim, respondo, primeiramente, que a necessidade de uma ação não torna as leis que a proibam injusta. Note-se que não é necessidade, mas a vontade de violar a lei que torna uma ação injusta, porque a lei leva em conta a vontade e não algum outro antecedente da ação. E note-se que não é possível que uma lei possa ser injusta, pois cada um estabelece, por meio do seu consentimento, a lei à qual se sujeita e que, conseqüentemente, tem de ser justa, a não ser que se possa ser injusto consigo mesmo. Digo que qualquer que seja a causa necessária que preceda a uma ação, ainda assim se a ação for proibida, aquele que a executa voluntariamente pode ser punido justamente. Por exemplo, suponha que, sob a pena de morte, a lei proíba roubar, e que haja um homem que pela força da tentação é necessitado a roubar, sendo então executado; essa punição não deteria os demais? Ela não seria uma causa para os demais não roubarem? Ela não moldaria e tornaria as suas vontades conforme com a justiça? Portanto, estabelecer a lei é estabelecer uma causa da justiça e necessitá-la; e, conseqüentemente, não é injusto estabelecer essa lei.

A intenção da lei não é afligir o delinquente pelo que se passou e em relação a que nada mais pode ser feito, mas fazer dele e dos demais exatamente o que de outra forma não seria feito; e diz respeito não ao ato passado maléfico, mas ao bem vindouro, pois sem essa boa intenção sobre o futuro nenhum ato passado de um delinquente poderia, à vista de Deus, justificar a sua execução. Mas você dirá: como é justo matar um homem para reparar outra morte se o que foi feito foi necessário? Respondo a isso dizendo que homens são executados justamente, não porque as suas ações não foram necessitadas, mas porque eram nocivos, e os que não são nocivos são poupados e preservados, pois onde não há lei, nenhuma execução ou qualquer outra coisa pode ser injusta; e pelo direito da natureza nós destruímos, sem ser injustos, tudo o que é nocivo, tanto as bestas quanto os homens. E em relação às bestas, nós as matamos justamente quando o fazemos para a nossa própria preservação, e também o Senhor Bispo tem de conceder que as suas ações, sendo só espontâneas e não livres, são todas necessitadas e determinadas a ser do jeito que são. Em relação aos homens, quando construímos sociedades e estados, abrimos mão do nosso direito de matar, exceto em certos casos, como assassinato, roubo e outras ações ofensivas. Desse modo, o direito que o estado tem de executar um homem por crimes não é criado por leis, mas advém do primeiro direito de natureza que cada homem tem de preservar a si próprio; a lei não suspende esse direito no caso dos criminosos, que são por ela excluídos. Portanto, os homens não são executados ou punidos porque os seus furtos procedem de escolhas, mas porque eram nocivos e contrários à preservação dos homens; e a punição que conduz à preservação dos demais, porque pune só os que causam danos voluntários, molda e determina a vontade dos homens tal como eles deveriam tê-la. E assim é claro que da necessidade de uma ação voluntária não pode ser inferida a injustiça da lei que a proíbe e nem do magistrado que a pune.

Em segundo lugar, nego que ela torna as consultas vãs. É a consulta que causa e necessita um homem a escolher uma coisa ao invés

de outra, de tal modo que a não ser que se diga que a causa que necessita o efeito seja em vão, ele não pode inferir a superfluidade da consulta a partir da necessidade da escolha que prossegue dela. Mas parece que o Senhor Bispo pensa assim: se tenho de fazer isto ao invés daquilo, então farei isto ao invés daquilo, embora eu não delibere de forma alguma o que é uma proposição falsa e uma consequência [condicional] falsa, e não melhor do que isto: se viverei até amanhã, viverei até amanhã, embora hoje me transpasse com uma espada. Portanto, que haja a necessidade de que uma ação tenha de ser feita ou que algum efeito deva ser produzido, disso não se segue que não haja nada necessariamente exigido como meio para produzi-lo. E, portanto, quando é determinado que uma coisa deva ser escolhida ao invés de outra, é determinado também por qual causa deve ser escolhida, que é, na maioria das vezes, uma deliberação ou consulta. E, portanto, a consulta não é em vão, e de fato menos em vão quanto mais a escolha for necessitada, se mais e menos tiver algum lugar na necessidade.

A mesma resposta deve ser dada à terceira suposta inconveniência, notadamente, que admoestações são em vão, pois admoestações são partes da consulta, e quem admoesta é, naquele momento, um conselheiro para quem é admoestado.

A quarta aparente inconveniência é que o elogio e a censura, a recompensa e a punição serão em vão. Ao que respondo que o elogio e a censura não dependem de forma alguma da necessidade da ação elogiada ou censurada. Pois o que é elogiar senão dizer que alguma coisa é boa? Boa, digo, para mim, ou para outra pessoa, ou para o estado? E o que quer dizer que uma ação é boa senão que ela é como eu a desejaria, ou como outra pessoa a desejaria, ou em conformidade com a vontade do estado, quer dizer, de acordo com a lei? O Senhor Bispo pensa que nenhuma ação que procedesse da necessidade poderia contentar-me ou

a outra pessoa ou ao estado? Portanto, as coisas podem ser necessárias e ainda assim louváveis, como também necessárias e censuráveis, e nada disso seria em vão, porque o elogio e a censura, e da mesma forma a recompensa e a punição, por meio de exemplos, determinam e conformam a vontade ao bem ou ao mal. Em minha opinião, foi um grande elogio o que Velleius Paterculus fez a Catão dizendo que ele era bom por natureza: *et quia aliter esse non potuit* [e porque ele não poderia ser de outro modo].¹⁶

A mesma resposta serve para a quinta e a sexta inconveniências de que conselhos, habilidades, armas, livros, instrumentos, esforços, medicamentos e semelhantes seriam supérfluos; isto é, que a consequência [a condicional], se o efeito se produzir necessariamente, ele será produzido sem as suas causas, é falsa, e aquelas coisas nomeadas de “conselhos”, “habilidades”, “armas” etc. são as causas desses efeitos.

§15 O terceiro argumento do Senhor Bispo consiste em apontar outras inconveniências que ele diz se seguir, notadamente, a impiedade e a negligência dos deveres religiosos, como o arrependimento e o zelo ao serviço de Deus. Ao que respondo, como das outras vezes, que elas não se seguem. Se considerarmos a maior parte da humanidade não como ela deve ser, mas como é, ou seja, como homens que ou o esforço para adquirir riquezas ou cargos, ou o apetite para prazeres sensuais ou a impaciência para meditar, ou o abraçamento precipitado de princípios errados tornou-os inaptos para discutir a verdade das coisas, devo confessar que a disputa dessa questão mais ferirá do que ajudará a sua piedade. E, portanto, se o Senhor Bispo não tivesse desejado essa resposta, eu não a teria escrito, e se a escrevo, é com a esperança de que o Senhor e o Senhor Bispo a mantenham privada.

¹⁶ *História romana* II.xxxv.2. Hobbes comete um erro; o original é: *sed quia aliter facere non potuerat* [mas porque ele não poderia ter feito de outro modo]. (N.E.)

Na verdade, porém, a necessidade dos eventos não leva por si mesma a nenhuma impiedade, pois a piedade consiste apenas em duas coisas: uma, que reverenciemos a Deus em nossos corações, que é pensar os seus poderes tão magníficos quanto possamos (pois reverenciar algo não é mais do que pensar que ele tem um grande poder); a outra é que expressemos essa reverência e estima por nossas palavras e ações, o que é chamado de “culto a Deus”. Portanto, quem pensa que todas as coisas procedem da eterna vontade de Deus e, conseqüentemente, que elas são necessárias, não pensa que Deus é onipotente, não estima o seu poder tão magnífico quanto possível? – o que é reverenciar a Deus tanto quanto pode em seu coração. Novamente, quem pensa assim, não é mais apto pelos atos externos e palavras a reconhecê-lo do que aquele que pensa o contrário? E é esse reconhecimento externo a mesma coisa que chamamos de “culto”. Assim, essa opinião fortifica a piedade de ambos os modos, interna e externamente, e, portanto, está longe de destruí-la.

E em relação ao arrependimento, que não é nada senão um feliz retorno de um homem ao caminho certo depois do revés de ter-se extraviado, embora a causa que o levou a desviar-se fosse necessária, ainda assim não há razão por que ele não deva afligir-se. E do mesmo modo, embora a causa por que ele retornou ao caminho fosse necessária, ela é ainda causa de regozijo. De tal forma que a necessidade das ações não exclui nem o arrependimento, pesar pelo erro, nem o regozijo do retorno. E em relação à prece, enquanto ele diz que a necessidade das coisas anula a prece, eu nego. Pois embora a prece não seja uma causa que mova a vontade de Deus – a sua vontade é imutável –, ainda assim ele não dará a sua bênção senão aos que a pedem, sendo esse o motivo da prece – que é onde encontramos a palavra de Deus. A prece é uma dádiva de Deus, não menor do que a sua bênção, e o devoto é sentenciado no mesmo decreto no qual a bênção é decretada. É manifesto que a ação de graças não é a causa da bênção passada, e que o que é passado é certo e necessário. Ainda assim, mesmo entre os homens

exprime-se a gratidão como um reconhecimento de um favor passado, embora não devêssemos esperar nenhum novo benefício por nossa gratidão. E rezar para Deus todo-poderoso não é senão agradecer a Deus pelas bênçãos em geral e, embora preceda a coisa particular que pedimos, a prece não é a causa ou o meio para chegar a ela, mas uma expressão que não esperamos nada senão como Deus quiser e não como nós queremos. E o nosso Salvador em seus sermões nos convida a rezar: “Seja feita a tua vontade”¹⁷, e não a nossa vontade e, com exemplos, ensina-nos o mesmo, pois ele rezava assim: “Pai, se quiseres, afasta de mim este cálice”¹⁸. O fim da prece, assim como o da ação de graças, não é mover, mas reverenciar a Deus todo-poderoso reconhecer que o que pedimos só pode ser realizado por ele.

§ 16 O quarto argumento da razão é o seguinte: a ordem, a beleza e a perfeição do mundo exigem que no universo haja agentes de todos os tipos: alguns necessários, alguns livres, alguns contingentes. Quem faz de todas as coisas necessárias, ou de todas livres, ou de todas contingentes, destrói a beleza e a perfeição do mundo.

Observe, primeiramente, uma contradição no argumento, pois visto que quem faz uma coisa, à medida que a faz, a torna necessária, segue-se que quem faz todas as coisas faz com que todas sejam necessariamente assim como quando um artífice faz uma veste, a veste tem de ser necessariamente. Assim, se Deus faz todas as coisas, todas têm de ser necessariamente. Talvez a beleza do mundo exija, embora não o saibamos, que alguns agentes devam agir sem deliberação (o que o Senhor Bispo chama de “agentes necessários”), alguns com deliberação (e estes são chamados tanto por ele quanto por mim de “agentes livres”), e alguns devam operar e não sabemos como (e os seus

¹⁷ MATEUS, 6:10

¹⁸ LUCAS, 22:42

efeitos nós dois chamamos de “contingentes”). Mas isso não impede que quem escolhe possa ter a sua escolha necessariamente determinada por uma de suas causas anteriores, e que o que é contingente e atribuído à fortuna seja, não obstante, necessário e dependente de causas necessárias precedentes, pois por “contingente” não se quer dizer o que não tem causa, mas o que não tem como causa qualquer coisa que percebemos; como, por exemplo, quando um viajante depara-se com chuva, a jornada tinha uma causa, e a chuva tinha uma causa suficiente para produzi-la; mas porque a jornada não causou a chuva, e nem a chuva causou a jornada, dizemos que são contingentes um em relação ao outro. E assim o Senhor vê que embora haja três tipos de eventos: necessários, contingentes e livres, eles ainda podem ser todos necessários sem que a beleza ou a perfeição do universo sejam destruídas.

§ 17 Em relação ao quinto argumento da razão, que dizer que, se a liberdade for eliminada, a natureza e razão formal do pecado é igualmente eliminada, respondo negando a consequência [a condicional]. A natureza do pecado consiste em que a ação feita proceda da nossa vontade e seja contra a lei. Um juiz ao julgar se ela foi pecadora ou não, se ela foi feita contra a lei, não observará nenhuma causa mais elevada da ação do que a vontade do agente. Agora, se digo que a ação era necessária, não digo que tenha sido feita contra a vontade do agente, mas por sua vontade e, assim, necessariamente, pois a vontade de um homem, e cada uma das suas volições ou atos da vontade e cada um dos seus propósitos, tem uma causa suficiente e, portanto, necessária; consequentemente, toda ação voluntária é necessitada. Uma ação, pois, pode ser voluntária e pecado e, apesar disso, ser necessária; e porque Deus pode afligir por uma prerrogativa derivada da sua onipotência, embora pecar não o seja, e que o exemplo da punição de pecadores voluntários é a causa que produz a justiça e torna o pecado menos frequente, para Deus punir tais pecadores não é, como disse antes, uma injustiça. E assim o Senhor tem a minha resposta às objeções do Senhor Bispo a partir das Escrituras e da razão.

[...]

Minhas opiniões sobre a liberdade e a necessidade

§ 25 Em primeiro lugar, considero que, quando um homem pensa em fazer ou não uma ação, se ele não tem tempo para deliberar, o fazer ou a abstenção necessariamente se segue do pensamento corrente que ele tem a respeito da consequência boa ou ruim que ela traz para si. Como, por exemplo, em um estado súbito de fúria, a ação se seguirá do pensamento de desforra, em um estado súbito de medo, do pensamento de escapar. Igualmente quando uma pessoa tem tempo para deliberar, mas não delibera, porque então não há nada que possa levá-la a duvidar da consequência da ação, a ação se segue da sua opinião sobre o seu benefício ou malefício. Denomino essas ações de “*voluntárias*”; o Senhor Bispo, se o entendo bem, denomina-as de “*espontâneas*”. Denomino-as de “*voluntárias*”, porque essas ações que se seguem imediatamente ao último apetite são voluntárias, e onde há apenas um único apetite, este é o último. Além disso, considero razoável punir uma ação impulsiva, o que não pode ser justamente feito por um homem a outro homem exceto se ela for voluntária. Com efeito, não se pode dizer de nenhuma ação de um homem que ela não é deliberada, seja ela tão abrupta quanto for, porque se supõe que ele teve todo o tempo anterior da sua vida para deliberar se deveria fazer ou não aquele tipo de ação. E é por isso que aquele que mata sob uma paixão súbita de fúria deverá, não obstante, ser executado justamente, porque para a sua contínua deliberação deve ser considerado todo o tempo no qual era capaz de considerar se matar era bom ou mal; e, portanto, o assassinato deve ser julgado como procedente de uma escolha.

§ 26 Em segundo lugar, considero que um homem, ao deliberar se fará ou não uma coisa, não faz nada além de considerar se é melhor para si mesmo fazê-la ou não. E considerar uma ação é imaginar as suas consequências, tanto as boas quanto as más. Disso se deve inferir que a deliberação não é nada mais que imaginar alternando as consequências boas e más de uma ação, ou o que dá no mesmo, alternando as expectativas e os medos ou os apetites para fazer ou evitar fazer a ação por ele deliberada.

§ 27 Em terceiro lugar, considero que em todas as deliberações, quer dizer, em todas as sucessões alternadas de apetites contrários, o último é o que chamamos de “vontade”, sendo imediatamente anterior à ação ou à impossibilidade de fazê-la. Todos os outros apetites para fazer e abandonar o que vem à mente humana durante a deliberação são normalmente chamados de “intenções” e “inclinações”, mas não de “vontades”; não há senão uma vontade que pode, nesse caso, também ser chamada de “vontade última”, enquanto a intenção muda com frequência.

§ 28 Em quarto lugar, que são voluntárias e feitas com escolha e eleição as ações um homem faz depois de deliberar, e assim a ação voluntária e a ação procedente de eleição é a mesma coisa; e que de um agente voluntário vem a ser o mesmo dizer que ele é livre e dizer que não pôs fim à deliberação.¹⁹

¹⁹ Dada a definição de liberdade nos §§ 29 e 33, segundo a qual a liberdade é ausência de impedimentos externos, dizer que um agente livre é aquele que ainda não pôs fim ao ato de deliberar gera contradição. Com efeito, seremos então obrigados a dizer que um agente A é livre, porque delibera se deve ou não fazer X, mas não é livre, porque está impedido de fazer X e ele não sabe disso; ou que não é livre, porque já deliberou por não fazer X, mas é livre, pois não está impedido de fazer X.

§ 29 Em quinto lugar, considero que a liberdade é definida corretamente do seguinte modo: a liberdade é a ausência de todo impedimento para agir que não está contido na natureza e qualidade intrínseca do agente. Como, por exemplo, se diz que a água desce livremente, ou tem a liberdade de descer pelo canal do rio, pois não há impedimento nessa direção; mas não tem a liberdade de descer transversalmente, porque as margens são impedimentos. E, embora a água não possa subir, ainda assim os homens não dizem que ela não tem a liberdade de subir, mas sim não tem uma faculdade ou poder, porque o impedimento está na natureza da água e é intrínseco. Portanto, também dizemos que aquele que está amarrado quer a liberdade para mover-se, porque o impedimento não está nele, mas em suas amarras; enquanto não o dizemos de quem está doente ou mutilado, porque o impedimento está nele mesmo.

§ 30 Em sexto lugar, considero que nada começa por si mesmo, mas da ação de algum outro agente imediato externo e que, portanto, quando um homem tem um apetite ou vontade de algo que imediatamente antes não tinha apetite ou vontade, a causa da sua vontade não é a própria vontade, mas algo que não está sob o seu próprio controle. Assim, visto que está fora de questão que das ações voluntárias a vontade é a sua causa, e o que se diz ser a vontade é também causado por outras coisas que não está sob o seu próprio controle, segue-se que as ações voluntárias todas têm causas necessárias e, portanto, são necessitadas.

§ 31 Em sétimo lugar, assumo que uma causa suficiente é aquela que nada requer para a produção de um efeito. O mesmo também é uma causa necessária. Pois se é possível que uma causa suficiente não produza o efeito, essa causa requer algo mais para a produção do efeito e assim não é suficiente. Mas se é impossível que

uma causa suficiente não produza o efeito, ela é necessária, pois o que se diz produzir um efeito necessariamente é o que não pode deixar de produzi-lo. Por isso, o que quer que seja produzido é produzido necessariamente, pois o que quer que seja produzido tem uma causa suficiente para produzi-lo, ou, do contrário, não teria sido e, portanto, também as ações voluntárias são necessitadas.

§ 32 Finalmente, entendo que a definição comum de agente livre, qual seja, a de que um agente livre é aquele que, mesmo que todas as coisas necessárias para produzir a ação estejam presentes, pode, não obstante, deixar de fazê-la,²⁰ implica uma contradição e é sem sentido; sendo o mesmo que dizer que uma causa pode ser suficiente, isto é, necessária e ainda assim o efeito dela não se seguir.

Minhas razões

§ 33 Em relação aos cinco primeiros pontos – nos quais se explica, primeiro, o que é a espontaneidade; segundo, o que é deliberação; terceiro, o que são a vontade, a propensão e o apetite; quarto, o que é o agente livre e quinto, o que é a liberdade –, não pode haver outra prova senão a própria experiência de cada um ao refletir sobre si mesmo e ao relembrar o que tinha em sua mente; quer dizer, o que cada um quer dizer quando diz que uma ação foi espontânea, que um homem delibera, que tal é a sua vontade, que aquela ação ou aquele

²⁰ Ao que parece, essa definição, que de fato era comumente dada pelos libertistas (Jesuítas e Arminianos) no tempo de Hobbes, foi formulada primeiramente por Molina; ver o *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia* (ad xiv.13) l.ii.3: *illud agens liberum dicitur quod positis omnibus requisitis ad agendum potest agere et nona gere* [o agente livre é aquele que, sendo postas todas as coisas requeridas para agir, é livre ou para agir ou para não agir]. (N.E.)

agente é livre. Agora, aquele que assim reflete sobre si mesmo não pode senão conceder que a deliberação é a consideração das consequências boas e más que se seguem de uma ação; que a espontaneidade significa proceder sem consideração (ou, do contrário, não significa nada); que a vontade é o último ato da nossa deliberação; que um agente livre é aquele que pode agir se tem vontade e se abster se tem vontade;²¹ que a liberdade é a ausência de impedimentos externos. Mas para aqueles que não têm o costume de falar o que pensam, mas sim o que ouvem, e não são capazes ou não querem ter o trabalho de considerar o que pensam quando ouvem tais palavras, nenhum argumento pode ser suficiente, porque a experiência e as questões de fato não são comprovadas por meio do argumento de outros homens, mas pelos sentidos e a memória de cada um. Por exemplo, como provar que amar a uma coisa e pensar que ela é boa é o mesmo a um homem que não nota o que quer dizer com essas palavras? Ou como provar que a eternidade não é *nunc stans* a um homem que diz essas palavras pelo costume, e jamais considerou como pode conceber a própria coisa na sua mente?

Também o sexto ponto, que um homem não pode conceber algo começando sem uma causa, não pode ser conhecido de outro modo senão investigando como ele pode concebê-lo. Ao tentar conceber, não havendo a causa de uma determinada coisa, ele encontrará razões iguais para acreditar tanto que ela começa num certo tempo quanto para acreditar que ela começa noutra, ou seja, para cada momento, ele terá razões iguais para pensar que ela começará neste momento; o que é impossível, e, portanto, ele terá de pensar que há uma causa especial que explique o porquê de ela começar naquele exato

²¹ Não que o agente possa ou fazer X ou não fazer X, dependendo da sua vontade, como parece decorrer da definição de Molina, mas sim que ele pode fazer X, caso queira fazer X ou não fazer X, caso queira não fazer X, o que é consistente com o necessitarismo e a definição de Hobbes da liberdade como ausência de impedimento.

momento e não antes ou depois; ou que ela nunca teve um começo e era eterna.

§ 34 Em relação ao sétimo ponto, que todos os eventos têm causas necessárias, ele é aí provado mostrando-se que eles têm causas suficientes. Além disso, vamos supor agora um evento tão casual, como, por exemplo, o lançamento de um par de ases no jogo de dados, e vejamos se ele não tem de ser necessário antes de ser lançado. No momento em que foi lançado, ele teve um começo, e, portanto, teve uma causa suficiente para produzi-lo, que consiste parcialmente nos dados, parcialmente em coisas exteriores, como a posição das partes da mão, a medida de força aplicada pelo lançador, a posição da mesa, e semelhantes. Em suma, não falta nada que seria necessariamente requerido para produzir aquele arranjo dos dados, e, portanto, ele foi necessariamente lançado. Pois se ele não houvesse sido lançado, faltaria algo requerido para produzir o seu lançamento, e, portanto, a causa não teria sido suficiente. Pode-se da mesma maneira provar qualquer outra eventualidade, por mais contingente que pareça ou por mais voluntária que seja, é produzida necessariamente, que é justamente o que o Senhor Bispo disputa. Isso também pode ser provado da seguinte maneira: seja a eventualidade, digamos, o clima, é necessário que choverá ou não choverá amanhã. Por conseguinte, se não for necessário que choverá, será necessário que não choverá; de outro modo, a proposição que choverá ou não choverá não seria necessariamente verdadeira.²²Sei que alguns dizem que pode ser necessariamente verdadeiro que uma das duas ocorrerá, mas não singularmente que choverá ou que não choverá, o que significa dizer que uma das duas é necessária e ainda assim nenhuma das duas é necessária. E, portanto, para dar a impressão de evitar essa absurdidade, eles fazem a distinção que nenhuma das duas é verdadeira *determinada* [determinadamente], mas uma é *indeterminada* [indeterminadamente]; e essa distinção não quer dizer nada mais do que

²² O argumento é inválido.

isto: uma delas é verdadeira, mas não sabemos qual, e assim a necessidade permanece, só não a conhecemos; mas, se o significado não for esse, a distinção não tem significado, e eles poderiam bem ter dito que uma delas é verdadeira *Tityrice*, mas nenhuma é verdadeira *Tupatulice*.²³

§ 35 O último ponto, no qual consiste toda a controvérsia, é que não há um agente que, mesmo quando todas as coisas requeridas para a ação sejam dadas, pode ainda evitar executá-la; ou, o que é equivalente, que não há liberdade da necessidade; isso é facilmente inferido do que foi anteriormente alegado, pois se ele for um agente, pode operar e, se opera, não há nada do que carece e que é exigido para produzir a ação e, portanto, a causa da ação é suficiente e, se ela é suficiente, então também é necessária, como foi anteriormente demonstrado.

§ 36 O Senhor vê assim como as inconveniências, segundo as objeções do Senhor Bispo teriam de se seguir quando se assume a necessidade, são evitadas, e a própria necessidade é demonstrativamente provada. Poderia aqui acrescentar, o que me parece uma consequência inevitável, as inconveniências de se negar a necessidade, como, por exemplo, a de destruir tanto os decretos quanto a presciência de Deus todo-poderoso, pois seja o que for que Deus tenha determinado a ser realizado pelos homens como seus instrumentos, ou previsto que acontecerá, um homem, se tem a liberdade (como o Senhor Bispo afirma) da necessidade, poderia frustrar e fazer com que não aconteça; e Deus deveria ou não tê-lo previsto ou não tê-lo decretado, ou deveria prever que essas coisas serão como jamais serão e decretar o que jamais acontecerá.

²³ Sem dúvida, a intenção de Hobbes é fazer troça, mas o ponto é obscuro.

§ 37 Isso é tudo o que me veio à mente a respeito dessa questão desde o momento em que a considere pela última vez. E humildemente rogo ao Senhor comunicá-lo somente ao Senhor Bispo. E assim, orando a Deus para favorecê-lo em todos os seus objetivos, peço licença, e sois meu mais nobre e mais amável Senhor,

Seu humilde Servo
Thomas Hobbes

Rouen, 20 de agosto de 1645.

Excertos de *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, editado por Vere Chappell, Cambridge UP, 1999.

Tradução, introdução e notas de Sérgio R. N. Miranda.

Problemas centrais na filosofia contemporânea do direito

Andrew Altman¹

Georgia State University

Jean Beer Blumenfeld Center for Ethics

Nos últimos 35 anos, a filosofia do direito na tradição analítica tornou-se uma área extremamente ativa de investigação filosófica, e houve progresso na análise e na compreensão de alguns problemas centrais do campo. Embora seja incorreto dizer que exista um consenso entre os filósofos analíticos sobre as respostas às principais questões da filosofia do direito, não é exagero afirmar que hoje as questões são muito mais bem compreendidas, e o conjunto de respostas potencialmente iluminadoras é muito mais bem delimitado do que era em meados da década de 1970. Neste artigo, tratarei de três questões do direito contemporâneo que têm ocupado os filósofos analíticos: a relação entre a lei e a moralidade; o dever de obedecer à lei e o direito à liberdade de expressão.

Antes de entrar nessas questões, devo dizer algumas palavras sobre como entendo a filosofia analítica. Embora ela seja frequentemente concebida como dizendo respeito primariamente, senão exclusivamente, à análise de conceitos ou significados linguísticos, a filosofia analítica não deveria ser entendida dessa maneira restrita. Nas últimas quatro décadas, a filosofia analítica passou a incluir a reflexão

¹ Andrew Altman é professor de Filosofia e diretor de Pesquisa do Jean Beer Blumenfeld Center for Ethics na Georgia State University, EUA. Ele é autor de três livros: *Critical legal studies: a liberal critique* (Princeton University Press), *Arguing about law: an introduction to legal philosophy* (Wadsworth) e *A liberal theory of international justice* (Oxford University Press) com Christopher H. Wellman. Além disso, Altman publicou inúmeros artigos em importantes revistas de Filosofia, tais como: *Philosophy and public affairs*, *Ethics* e *Legal theory*. Atualmente trabalha com questões relacionadas a crimes contra a humanidade e ao direito internacional. Tradução de Sagid Salles e Paula Akemy. Revisão de Sérgio Miranda, Mário Nogueira e Aline Monteiro.

crítica disciplinada e os argumentos sobre um amplo conjunto de questões a respeito da vida humana e do mundo natural. O que torna apropriado chamar esse campo de reflexão de “filosofia analítica” não é que a sua meta essencial seja chegar a uma análise correta de alguns conceitos importantes centrais para a cognição ou a atividade humana. Ao contrário, é o fato de que a investigação visa responder a questões formais e substantivas envolvendo tais conceitos e procede de acordo com normas que exigem clareza conceitual e argumentos cuidadosamente construídos. Ademais, a filosofia analítica tende a operar em níveis mais altos de abstração do que, digamos, o raciocínio jurídico ou a investigação científica empírica. Sem dúvida, muito mais pode ser dito para distinguir filosofia do raciocínio jurídico ou da ciência empírica, mas é dubitável que possamos delimitar qualquer fronteira bem definida que separe nitidamente a filosofia analítica (como é correntemente praticada) do raciocínio em outros campos de investigação.

I. Lei e moralidade

Ao longo do século 19, o jurista inglês John Austin cristalizou um debate sobre a questão de como a lei é relacionada com a moralidade. Em um esforço para tornar o estudo do direito um campo científico e livre de valores, Austin (1832) criticou fortemente uma visão que ele atribuiu a Agostinho, Aquino, Blackstone e a outros pensadores-chave nas tradições jurídica e filosófica ocidental. A perspectiva atacada sustentava que a lei e a moralidade (ou a lei e a justiça, sendo a justiça concebida como uma subdivisão da moralidade) estão necessariamente conectadas entre si. Mais, particularmente, a visão que Austin criticou foi a de que os princípios morais constituem um tipo de lei superior, e que as normas injustas que os homens procuram estabelecer como leis não são realmente leis: tais “leis”

humanas injustas são legalmente nulas e vazias devido ao seu conflito com a lei superior, que era chamada de “lei natural”. Austin ridicularizou essa perspectiva da lei natural, argumentando que as leis consistem em comandos gerais do soberano direcionados à população, e que tais comandos podem ser injustos sem perder a sua validade e autoridade como lei. Ele argumentou que qualquer um que pense que uma lei injusta não é realmente uma lei veria o seu ponto de vista rapidamente refutado por qualquer juiz que, não amedrontado pela presumida injustiça da lei, levasse a efeito a punição do transgressor. De qualquer modo, este argumento não era bom e falhou em vencer os oponentes de Austin, defensores da lei natural, que poderiam argumentar, em contrapartida, que uma regra não se torna legalmente autorizada simplesmente porque juízes de fato punem os seus transgressores.

A posição de Austin era uma versão do positivismo jurídico, a opinião de que há uma separação conceitual entre a lei e a moralidade e, assim, não existiria qualquer conexão necessária entre as duas. O positivismo foi amplamente adotado por juristas durante o século XIX e início do século XX, não somente no mundo de língua inglesa mas também no continente europeu. Mas o rescaldo da Segunda Guerra Mundial viu renovada a popularidade da teoria da lei natural. Na Alemanha, Gustav Radbruch (1945) e outros juristas culpavam o positivismo difundido na profissão pelo entusiasmo com o qual muitos juristas e juízes se conformaram (coordenados) com as necessidades do Partido Nazista e com a imposição de regras arbitrárias. Nos Estados Unidos, Lon Fuller (1964) argumentou que a lei teria a sua própria “moralidade interna” (tal como o princípio que proíbe leis penais retroativas), que merece o respeito das pessoas sujeitas a ela. Fuller também argumentou que, devido ao seu enorme desprezo pela moralidade interna da lei, o Terceiro Reich não tinha qualquer sistema jurídico. Todavia, o filósofo do direito inglês H. L. A. Hart não foi persuadido pela concepção da lei natural, e o seu livro, *O Conceito de Direito* (1961), é o ponto de partida filosófico para praticamente toda

contribuição significativa das últimas cinco décadas à pergunta “O que é a Lei?”.

Hart desenvolveu uma versão sofisticada de positivismo, que apresenta a lei não como comandos gerais de um soberano, mas sim como um sistema complexo de regras para a regulação da sociedade. Para Hart, um sistema jurídico é composto de “regras primárias” (isto é, regras de primeira ordem) que impõem obrigações às pessoas e, fundamentalmente, “regras secundárias” (isto é, regras de segunda ordem) para a identificação, modificação e aplicação das regras primárias, e para o estabelecimento de autoridades com o poder legal para aplicar e mudar as regras primárias. Tanto as regras primárias quanto as secundárias são uma questão sobre o que seres humanos pensam e fazem em uma dada sociedade: as regras são fatos empiricamente verificáveis sobre aquela sociedade. Por outro lado, os princípios morais – se concebidos como um tipo de lei superior ou de algum outro modo – não desempenham qualquer papel nessa explicação do conceito de lei: as regras injustas podem ainda ser parte de um sistema jurídico, válidas como qualquer outra regra do sistema. O que torna uma regra parte de um sistema jurídico e o que torna um sistema jurídico parte de uma sociedade, é determinado, em última análise, por atitudes e ações humanas, e não por algum preceito normativo independente. Mais especificamente, uma regra é parte de um sistema jurídico (desenvolvido) se, e somente se, for identificada como tal por uma regra secundária especial que Hart chamou de “regra de reconhecimento”. Juízes e oficiais de justice aceitam a regra de reconhecimento de sua sociedade e entendem que distanciar-se delas é razão para crítica.

Hoje, muitos positivistas dizem que a versão de Hart do conceito de lei, se não estava além da crítica, chegou pelo menos muito perto do seu alvo. Mas existe uma grande disputa entre os positivistas sobre uma questão à qual Hart se dedicou só muitos anos depois de escrever *O Conceito de Direito*: é conceitualmente possível que os princípios morais sirvam como regras válidas em um sistema jurídico? A

resposta de Hart foi “Sim”. Hart (*Postscript*, 1964) argumentou que era possível – mas não necessário – um sistema ter uma regra de reconhecimento que seleciona princípios morais como normas válidas do sistema. Essa visão ficou conhecida como “positivismo brando” ou “positivismo inclusivo” e foi defendida por Jules Coleman (1984) e W. J. Waluchow (2000), entre outros. Em contraste, muitos positivistas contemporâneos assumem que não é conceitualmente possível que os princípios morais sejam normas legalmente válidas de um sistema jurídico, e que nenhuma regra de reconhecimento poderia incorporar qualquer critério moral que permita decidir quais normas contam como parte do sistema. Esse “positivismo forte” ou “positivismo exclusivo” foi desenvolvido e defendido por Joseph Raz (1994) e Scott Shapiro (1998), entre outros.

Para os positivistas fortes, a lei funciona fornecendo (aparentemente) soluções impositivas para problemas sobre como os membros de uma sociedade devem agir. Os problemas surgem, em parte, porque as pessoas têm concepções conflitantes acerca do que é proibido ou permitido pelos princípios morais, e esses conflitos levam a disputas sobre o que é que deve ser feito. A função da lei de guiar impositivamente as ações e resolver disputas seria anulada por uma regra de reconhecimento que prescrevesse resolver disputas práticas pelo que fosse justo ou moralmente correto. É verdade que um sistema jurídico poderia remeter os seus juízes a princípios morais a fim de resolver certos conflitos práticos, mas o positivista forte diria que os princípios não se tornam, assim, parte do sistema, não mais do que leis estrangeiras tornam-se parte de um sistema quando juízes remetem-se à lei de algum outro país no intuito de resolver um caso de conflitos de leis.

Para os positivistas brandos, existem casos claros de regras de reconhecimento que incorporam princípios morais em um sistema jurídico. Constituições, tais como a da Alemanha e dos Estados Unidos, parecem a primeira vista, fazer dos princípios morais no tocante à dignidade e igualdade uma parte de seu sistema legal. Além disso, um sistema jurídico geralmente pode servir como um guia de ação, mesmo

que existam alguns casos em que a lei não possa realizar essa função, porque remete os juízes a princípios morais.

Não obstante há predominância do positivismo jurídico entre os filósofos analíticos do direito, a teoria da lei natural ainda tem os seus defensores e várias versões contemporâneas da teoria têm sido desenvolvidas. Atualmente, a maioria dos defensores da lei natural concorda com a ideia positivista de que as regras injustas podem contar como legalmente válidas, mas os juristas naturalistas argumentam que existem conexões importantes entre a lei e a moralidade que o positivismo não pode reconhecer devido ao seu comprometimento com a ideia de que o que conta como lei é, em última instância, uma questão de atitudes e ações humanas. Ronald Dworkin (1978) argumentou que o que conta como lei é uma função não somente daquilo que os membros de uma dada sociedade fazem e pensam mas também do que ditam sólidos princípios morais. Ele aponta para casos no direito consuetudinário² nos Estados Unidos e no Reino Unido nos quais os juízes parecem reconhecer que alguns princípios morais são legalmente válidos, não porque uma regra de reconhecimento identifica o princípio, mas sim porque o princípio é coerente com e (justifica melhor) o corpo de regras explícitas e precedentes legais. Dworkin (1985) argumentou também que o positivismo brando é realmente apenas uma variante da sua própria versão da teoria da lei natural e, assim, o único tipo consistente de positivismo jurídico é o positivismo forte. No entanto, parece que o positivismo brando é bastante distinto da teoria de Dworkin, mesmo que ambos concordem que os sistemas jurídicos de vários países incorporem princípios morais. Para o positivista brando, permanece sempre um fato empírico contingente se um determinado sistema jurídico incorpora ou não princípios morais. Se a perspectiva de Dworkin é uma versão da teoria da lei natural, então tal incorporação não é, de modo algum, um fato contingente.

² A lei pública, método de julgamento na Inglaterra, as leis feitas pelos juízes.

Adotando uma abordagem da lei natural diferente, John Finnis (1980) sustenta que as leis injustas podem ser válidas, mas elas são falhas como leis devido à sua inconsistência com as normas básicas da racionalidade prática. Sua ideia é que a moralidade adentra a natureza da lei não de forma simples, como uma questão de sim ou não: se a lei humana é consistente com os princípios morais, então é legalmente válida, se não, então não é legalmente válida. E Finnis afirma que figuras como Agostinho e Aquino nunca defenderam tal abordagem simples. Ao contrário, a moralidade adentra a natureza da lei pela determinação do que conta como um caso central, ou exemplo paradigmático, de lei e o que conta como um caso deficiente ou falho. Deficiência não é o mesmo que invalidade, e leis deficientes ainda são leis. O ponto de vista de Finnis é que, no que diz respeito à lei, a deficiência moral é uma questão de a lei falhar em exemplificar a sua natureza como lei. Dessa maneira, o debate entre Finnis e os positivistas legais conduz à reflexão filosófica sobre a pergunta “Qual é a natureza da lei?”. Os positivistas afirmam a sua concepção da lei livre de valor como um tipo de prática humana que não necessariamente tem qualquer dimensão moral sólida, e Finnis afirma, em contrapartida, que a inteligibilidade da lei e de qualquer outra prática humana depende de certos princípios básicos da racionalidade prática, que constituem uma espécie de lei moral e natural.

II. O dever de obedecer à lei

A questão de saber se os cidadãos têm o dever moral de obedecer à lei remonta à discussão de Sócrates com Criton. Sócrates ofereceu vários argumentos reivindicando mostrar que ele era obrigado a obedecer às leis de Atenas e, dessa maneira, abster-se de fugir da prisão. Ele insistiu que tinha concordado tacitamente em obedecer às leis e alegou ter uma dívida de gratidão com Atenas pelos benefícios que

ela concedeu-lhe ao longo de toda a sua vida. Sócrates é, por vezes, mal interpretado por argumentar que se tem uma obrigação absoluta de obedecer às leis do seu próprio estado, mas, de fato, ele sustentou a posição de que a única obrigação absoluta é abster-se de cometer uma injustiça. Se a lei ordenasse que ele cometesse uma injustiça, ele teria desobedecido. Sócrates estava tentando mostrar que a fuga o envolveria em ação injusta, enquanto permanecer na prisão e aceitar obedientemente a sentença de morte da corte envolveria sofrer uma injustiça, mas não cometer injustiça.

Filósofos analíticos têm procurado tanto clarificar o conceito do dever de obedecer à lei como traçar uma conclusão substantiva sobre se existe tal dever em estados razoavelmente justos. Do lado conceitual, houve um acordo geral de que o dever de obedecer, se existir, seria *pro tanto*, isto é, sujeito a ser substituído em circunstâncias incomuns; e do universal, isto é, aplicável a todas as pessoas dentro da jurisdição do estado. Concorde-se também que o dever seria de conteúdo independente, ou seja, a existência do dever não dependeria do que diz a lei ou dos méritos substantivos da lei. Se existisse um dever de obedecer à lei de um estado razoavelmente justo, então uma pessoa na jurisdição desse estado teria o dever de obedecer a todas as suas leis, mesmo aquelas injustas ou deficientes, a menos que considerações incomuns entrassem em jogo. O simples fato de que uma lei é injusta ou está abaixo do moralmente ideal não seria suficiente para anular o dever *pro tanto* de obediência à lei, apesar de graves injustiças poderem ser uma condição de anulação da lei.

Do lado substantivo do problema do dever de obedecer ainda se tem de produzir uma resposta aceitável de modo geral. Muitos filósofos têm sido completamente céticos quanto à existência de tal dever, mesmo em um estado razoavelmente justo. Os defensores desse ponto de vista, incluindo John Simmons (2005) e Leslie Green (1998), apontam que não estão propondo uma revolução ou contravenção generalizada: muitas leis deveriam ser anuídas, porque nos direcionam a agir do modo que a moralidade requer, independentemente da lei. Além

disso, os estados podem trazer muitos benefícios aos seus membros, e uma contravenção generalizada prejudicaria o fornecimento desses benefícios. No entanto, Simmons e Green insistem que a oferta de benefícios não significa que os cidadãos têm o dever de *obediência* ao estado. Ademais, eles argumentam que, em qualquer estado real, somente uma pequena proporção dos cidadãos consentem voluntariamente em obedecer às leis, e que a ideia de que o “consentimento tácito” pode fundamentar uma obrigação à obediência é moralmente enganosa.

Do outro lado do debate, Jeremy Waldron (1993) desenvolve algumas ideias de John Rawls (1971) e defende uma explicação do dever de obedecer que é baseada no dever natural de estabelecer e submeter-se a instituições políticas justas. Quando um estado é justo, eficiente na imposição de suas regras, com as instituições mais importantes em seu território coordenando a conduta da população de modo justo, as pessoas que constituem a população têm o dever de cumprir as suas regras. Mas essa abordagem do dever natural tem sido criticada por não conseguir explicar por que o dever natural de justiça é incompatível com o fato de uma pessoa livrar-se do seu dever por apoiar e submeter-se às regras de uma instituição que está em algum outro território, ou mesmo uma instituição que não esteja em território algum. Como pode o dever natural de justiça explicar por que uma pessoa tem o dever de obedecer às leis de uma determinada autoridade e não as de outra qualquer? Waldron responde que as pessoas são obrigadas a seguir as instituições políticas justas cujo regime jurídico se aplica a elas; de outro modo, a justiça não poderia ser realizada no mundo e as regras jurídicas se aplicam a pessoas que estão em alguma extensão territorial.

George Klosko (2004) e outros argumentaram que o dever de obedecer à lei baseia-se em um princípio de equidade (ou “jogo limpo”). Na versão de Klosko sobre argumento, existem certos bens que são indispensáveis para qualquer pessoa racional – tais como a proteção da vida e da propriedade – e esses bens essenciais são, em geral, possíveis somente se os indivíduos cooperarem uns com os outros em um

esquema que exige que cada um restrinja as suas próprias ações de modo a fazer o que a lei exige. O dever de obedecer à lei é um dever de cooperar em um esquema mutuamente benéfico. Os críticos argumentam que aqueles que se recusam a cooperar e estão dispostos a proteger a sua própria individualidade e propriedade sem o estado não têm de aceitar voluntariamente a proteção do estado. Mas Klosko pensa que essa aceitação não é necessária para justificar o dever de cooperar quando se trata de bens indispensáveis, como a proteção contra-ataques.

Christopher Wellman (2005) desenvolveu um argumento para o dever de obedecer que combina o princípio do jogo limpo com o princípio do salvamento fácil, ou seja, o dever de salvar aquelas pessoas em perigo, se o salvamento pode ser realizado sem custos desmedidos para si mesmo. Wellman afirma que a lei salva os seres humanos de graves perigos do estado de natureza, e que a justiça requer que cada um faça sua justa parte, protegendo os outros daqueles perigos através do cumprimento da lei. Os críticos afirmam que muitas leis dentro de estados democráticos já existentes não podem ser plausivelmente concebidas como necessárias para evitar um estado de natureza, e Wellman admite alguma incerteza sobre a capacidade de seu ponto de vista de mostrar que o dever de obedecer se aplica a muitas das leis contemporâneas.

Existem outras abordagens que os filósofos analíticos têm desenvolvido em um esforço de fundamentar um dever de obedecer à lei, incluindo as abordagens baseadas no consenso, gratidão e associação comunitária. William Edmundson (2004) fornece uma análise lúcida e profunda da literatura contemporânea. O próprio Edmundson é cético quanto ao dever de obedecer à lei, sugerindo que os filósofos deveriam se contentar com o dever muito mais modesto de “submeter-se a processos legais”. Esse dever exigiria que se cumprisse a decisão de um tribunal ou a ordem de um oficial de polícia, desde que tais ordens estivessem dentro do escopo de autoridade da corte ou do oficial. Mas não exigiria que você parasse o seu carro em um sinal vermelho no meio do deserto, sem que houvesse outra pessoa num raio de quilômetros, ou

alistar-se no serviço militar por força de alguma lei geral, a menos que um uma determinação oficial o ordene a fazê-lo.

III. Liberdade de expressão

O direito à liberdade de expressão é protegido por muitas constituições em vigor e incorporado em diversos tratados internacionais de direitos humanos. Todavia, o direito é também um importante princípio de qualquer filosofia política sólida e, assim, os filósofos do direito e da política têm examinado e debatido a base moral e o alcance desse direito. O *Sobre a Liberdade* (1859), de John Stuart Mill é amplamente visto como o começo de muitos dos principais argumentos a favor de uma proteção legal forte e ampla da liberdade de expressão: o discurso que seria silenciado poderia ser verdadeiro e, mesmo que o discurso não seja totalmente verdadeiro, ele poderia conter um elemento de verdade; mesmo se ele não conter qualquer elemento de verdade, os indivíduos não podem formar as suas opiniões de forma racional a menos que considerem as opiniões concorrentes e os melhores argumentos que os seus adeptos podem fornecer. Outros pensadores defendem a liberdade de expressão através do esclarecimento de sua importância para a democracia, discutindo os perigos que podem resultar para uma sociedade caso o governo tenha o poder de silenciar a opinião e/ou enfatizando o papel que a expressão desempenha no exercício da autonomia individual e empreendimento da autorrealização.

A maioria dos filósofos analíticos do direito e da política defenderia alguma combinação das razões anteriormente citadas em favor de direitos legais entrenchados que protegem uma área muito ampla de expressão. Porém, a despeito desse acordo, existem muitos debates sobre exatamente quais seriam as opiniões protegidas e como a

liberdade de expressão deveria acomodar outros princípios importantes, tais como a igual cidadania. Uma área central do debate filosófico nesse campo preocupa-se com formas de discurso racista e outras formas de discurso intolerante, bem como com material sexualmente explícito que humilha ou degrada as mulheres. Embora ela própria não tenha o estilo de uma filósofa analítica, uma das figuras mais influentes desse debate foi Catherine MacKinnon, uma professora de direito feminista radical e ativista. MacKinnon, (1987 e 1993) defendeu restrições legais limitando a disponibilidade de pornografia a adultos, argumentando que tais restrições são essenciais para alcançar a verdadeira igualdade entre mulheres e homens. No centro do pensamento de MacKinnon está a ideia de que materiais pornográficos não se limitam a representar a mulher em um estado degradante, mas que a produção e a circulação de pornografia são atos que por si próprios degradam as mulheres. Ela também enfatiza o dano às mulheres pelos quais a pornografia é responsável, incluindo o estupro, o assédio sexual e a discriminação. Entre as alegações mais controversas de MacKinnon, está a alegação de que a pornografia “silencia” a mulher e ela insiste (1987) que a pornografia deve ser entendida como uma questão de direitos civis e, com isso, ela quer dizer que o *status* da mulher como igual cidadã está em jogo, e a livre disponibilidade de pornografia viola o princípio de igual cidadania para todos. Assim, MacKinnon (1993) alega que pornografia não é “somente palavras”, mas constitui um modo de conduta discriminatório e está além da proteção legítima dos princípios de livre discurso. Assim como uma placa na porta de um restaurante dizendo “Somente Brancos” não são meras palavras, mas, ao contrário, uma conduta discriminatória que é legalmente proibida.

Do outro lado do debate, Ronald Dworkin (1995) e L.W. Sumner (2004) estão entre aqueles que argumentam que a regulação é uma limitação injustificada da liberdade de expressão. Dworkin argumenta que a regulação viola não somente a liberdade de expressão, mas também a igualdade. Os indivíduos têm o direito à independência moral, afirma Dworkin, e isso inclui o direito de formar a própria

opinião sobre questões práticas e fatuais, independentemente de esforços do governo para controlar as ideias e atitudes que circulam na sociedade. Sumner sustenta que as evidências científicas são inconclusivas quando se fala que pornografia ou ódio causa os danos que lhes são atribuídos e que, na ausência de evidências mais sólidas, o direito à liberdade de expressão anula os esforços do governo para regulamentação legal.

As alegações de MacKinnon de que a produção e o consumo de material pornográfico são uma forma de conduta discriminatória e de que a pornografia subordina e silencia as mulheres são de interesse particular para alguns filósofos analíticos. Utilizando a clássica teoria dos atos de fala de J. L. Austin (1961), Langton (1993 e 1998) e Hornsby (1993) têm defendido as alegações de MacKinnon. Jacobson (1995 e 2001), por sua vez, criticou Langton e Hornsby e rejeitou essas alegações, enquanto McGowan (2003) criticou os argumentos de Langton, mas desenvolveu a sua própria defesa de MacKinnon com base nos atos de fala. Embora a decisão ainda não tenha sido tomada sobre se pornografia de fato subordina e silencia as mulheres, o debate entre os filósofos analíticos certamente aprofundou os problemas e os argumentos.

Na área relacionada da jurisprudência da liberdade de expressão, um vigoroso debate começou nos Estados Unidos durante a década de 1980 sobre a legitimidade de regulação dos discursos que degradam ou humilham as pessoas com base em categorias como raça, etnia, sexo e religião. Centenas de universidades aprovaram códigos de conduta verbal que buscam restringir esses discursos. Muitos dos códigos foram contestados em tribunal como inconsistentes com as garantias de liberdade de expressão da Constituição dos Estados Unidos e criticados por muitos estudiosos pelo mesmo motivo (SHIELL, 1998). Mas os códigos foram apoiados por outros estudiosos, incluindo aqueles associados à Teoria Crítica da Raça, um movimento que destaca a contínua existência da opressão racial e a necessidade de estratégias jurídicas e políticas mais agressivas na luta contra ela (MATSUDA,

1993). Códigos de conduta verbal para as universidades também foram defendidos por alguns estudiosos liberais que argumentaram que os códigos delineados de maneira restrita, direcionados à difamação racista cara a cara eram consistentes com os princípios de liberdade de expressão (GREY, 1991; ALTMAN, 1993; GREENAWALT, 1995A; SUNSTEIN, 1993 e BRINK, 2001).

Muitos países têm leis criminais que proíbem a fala que incita ao ódio racial, étnico ou religioso. Essas leis abrangem discurso público que degrada ou humilha intencionalmente os membros das minorias. Além disso, importantes tratados internacionais dos direitos humanos, incluindo a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial, têm cláusulas que obrigam os partidos do estado a decretar e executar tais leis. No entanto, os Estados Unidos têm se recusado sistematicamente a adotar leis contra a incitação racial, vendendo-as como violando as garantias de liberdade de expressão da Constituição, e assinaram os tratados em questão apenas com a reserva de que essas garantias anulariam qualquer obrigação contrária baseada em tratado. Além disso, os tribunais estaduais e federais dos Estados Unidos derrubaram, por violar os direitos de livre expressão, cada código de conduta verbal universitário que foi objeto de contestação legal.

Sumner (1993) defendeu a lei do Canadá contra o incitamento racial, baseando-se na observação de que a igualdade para as minorias raciais não é consistente com a tolerância do governo em relação ao discurso de ódio contra as minorias, embora nos anos mais recentes (2004) tenha retirado o seu argumento. Waldron (2008) argumentou que as leis contra o incitamento racial estão justificadas, porque a igual cidadania para as minorias é uma realização recente e frágil da democracia liberal e poderia desfazer-se se não fossem as leis que proíbem o discurso de ódio. Essa é uma importante linha de pensamento que ressoa com argumentos feministas sobre a pornografia e representa um desafio para os muitos filósofos analíticos que aceitam uma compreensão mais ampla do princípio da liberdade de expressão.

Referências

- ALTMAN, Andrew. Liberalism and campus hate speech: a philosophical examination. *Ethics* 103 (1993), 302-317.
- AUSTIN, John. *The province of jurisprudence determined*. Cambridge University Press, 1995 [1832].
- AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. Harvard University Press, 1962.
- BRINK, David. Millian principles, freedom of expression, and hate speech. *Legal Theory* 7 (2001), 119 – 157.
- BRISON, Susan. The price we pay: pornography and harm. *Contemporary Debates in Applied Ethics*, A. I. Cohen and C. H. Wellman, eds. Blackwell Publishing, 2005, p. 236 – 250.
- COLEMAN, Jules. Negative and positive positivism. *Ronald Dworkin and Contemporary Jurisprudence*, Marshal Cohen, ed. Rowman and Littlefield, 1984, p. 28 – 48.
- DWORKIN, Ronald. *Law's empire*. Harvard University Press, 1986.
- _____. *Freedom's law*. Harvard University Press, 1996.
- EDMUNDSON, Willian A. State of the art: the duty to obey the law. *Legal Theory* 10 (2004), 215 – 259.
- FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford University Press, 1980.
- FULLER, Lon. *The morality of law*. Yale University Press, 1964.
- GREEN, Leslie. *The authority of the state*. Oxford University Press, 1988.
- GREENAWALT, Kent. *Fighting words*. Princeton University Press, 1995.

GREY, Thomas. Civil rights versus civil liberties. *Social Philosophy and Policy* 8 (1991), 81 – 107.

HART, H. L. A. *The concept of law*, 2. ed. Oxford University Press, 1994 [1961].

HORNSBY, Jennifer and Rae Langton. Free speech and illocution. *Legal Theory* 4 (1998), 21 – 38.

JACOBSON, Daniel. Freedom of speech acts? A response to Langton. *Philosophy and Public Affairs* 24 (1995), 64 – 79.

_____. Speech and action: replies to Hornsby and Langton. *Legal Theory* 7 (2001), 179 – 201.

KLOSKO, George. Multiple principles of political obligation. *Political Theory* 32 (2004), 812 – 824.

LANGTON, Rae. Speech acts and unspeakable acts. *Philosophy and Public Affairs* 22 (1993), 293 – 330.

LANGTON, Rae; HORNSBY, Jennifer. Free speech and illocution.” *Legal Theory* 4 (1998), 21 – 38.

MATSUDA, Mari. ed. *Words that wound*. Westview Press, 1993.

MCGOWAN, Mary Kate. Conversational exercitives and the force of pornography. *Philosophy and Public Affairs* 31 (2003), 155 – 189.

MACKINNON, Catherine. *Feminism unmodified*. Harvard University Press, 1987.

_____. *Only words*. Harvard University Press, 1993.

MILL, John Stuart. *On liberty*. Hackett Publishing, 1978 [1859].

RADBRUCH, Gustav. Five minutes of legal philosophy. B. L. Paulson and S. L. Paulson, trans. *Oxford Journal of Legal Studies* 26 (2006), 13 – 15.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Harvard University Press, 1971.

RAZ, Joseph. Authority, law and morality. *Ethics in the Public Domain*, rev. ed. Oxford University Press, 1994, p. 210 – 237.

- SHAPIRO, Scott. On hart's way out. *Legal Theory* 4 (1998), 469-508.
- SHIELL, Timothy. *Campus hate speech on trial*. University Press of Kansas Press, 1998.
- SIMMONS, A. John; WELLMAN, Christopher Heath. *Is there a duty to obey the law?* Cambridge University Press, 2005.
- SUMNER, L.W. Hate propaganda and charter rights. In: W. Waluchow, ed. *Free Expression*. Oxford University Press, 1994, p.153 – 74.
- _____. *The hateful and the obscene*. University of Toronto Press, 2004.
- SUNSTEIN, Cass. *Democracy and the problem of free speech*. Free Press, 1993.
- WALDRON, Jeremy. Special ties and natural duties. *Philosophy and Public Affairs* 22 (1993), 3 – 30.
- _____. Freedom of speech and the menace of hysteria. *New York Review of Books* (May 29, 2008), 40 – 44.
- WALUCHOW, W.J. Authority and the practical difference thesis: a defense of inclusive legal positivism. *Legal Theory* 6 (2000), 45 – 81.
- WELLMAN, Christopher Heath; SIMMONS, A. John. *Is there a duty to obey the law?* Cambridge University Press, 2005.

Cinco teorías sobre el concepto de los derechos

Antonio Manuel Peña Freire¹
Universidad de Granada

Resumen

En este artículo se analizan cinco teorías sobre el concepto de los derechos: la teoría de la voluntad, la teoría del interés y otras tres, más recientes, que han revitalizado el debate sobre este asunto, como son la teoría de la restricción justificada de GEORGE RAINBOLT, la teoría de la diversidad de funciones de LEIF WENAR y la teoría híbrida de GOPAL SREENIVASAN. Las tres primeras son consideradas simples por presuponer que los derechos tienen una referencia homogénea y que, por lo tanto, es posible un concepto único para todos los casos de derechos. Las dos últimas, por los motivos opuestos, son complejas. Finalmente se formulan algunas consideraciones relativas a la proliferación de los derechos y también a la dimensión histórica del fenómeno que favorecerían a las teorías complejas respecto de sus rivales simples.

¹ Profesor Titular de Universidad de Granada
Departamento de Filosofía del Derecho

Abstract

This article analyzes five theories that deal with the concept of rights: the Will Theory, the Interest Theory and three more recent theories which have revitalized the debate on this matter, GEORGE RAINBOLT's Justified Constraint Theory, LEIF WENAR's Several Function Theory and GOPAL SREENIVASAN's Hybrid Theory. The three first ones are considered to be simple for presupposing that the rights have a homogeneous reference and, therefore, a unique concept is possible for all the cases of rights. The last ones, for the opposite reasons, are complex. Finally I set out some considerations about the proliferation of rights and also about the historical dimension of the phenomenon that favour a complex approach instead of a simple one.

Preliminares

En este artículo se confrontan ciertas teorías que compiten entre sí por definir el concepto de los derechos, quizás uno de los más complejos y escurridizos de los que manejan teóricos y filósofos del derecho. Un elemento común a muchos de los promotores y partidarios de esas teorías es que adoptan como punto de partida el análisis desarrollado a principios del siglo pasado por W. N. HOHFELD. Por este motivo, será necesaria una referencia sucinta a las tesis de este autor antes de entrar propiamente en materia. Es sabido que HOHFELD, preocupado por la ambigüedad de expresiones del tipo de «tener un derecho» y por la desmesura en el recurso a las nociones de derecho y deber², propuso considerar la singularidad de cuatro relaciones jurídicas fundamentales, formadas, cada una de ellas por una pareja de posiciones jurídicas. En el siguiente cuadro aparecen las citadas relaciones y, de arriba abajo, sus respectivas posiciones integrantes:

Derecho (<i>Right</i> o <i>claim</i>) ¹	Privilegio o libertad (<i>Privilege</i> o <i>liberty</i>) ²	Potestad (<i>Power</i>)	Inmunidad (<i>Immunity</i>)
Deber (<i>Duty</i>)	No-derecho (<i>No-right</i>)	Sujeción (<i>Liability</i>)	Incompetencia (<i>Disability</i>)

² «One of the greatest hindrances to the clear understanding, the incisive statement and the true solution of legal problems frequently arises from the express or tacit assumption that all legal relations may be reduced to 'rights' and duties» (HOHFELD 1919:35)

³ Aunque HOHFELD empleó «right» en sus escritos, el término con el que normalmente se designa a esta posición en inglés es «claim». La traducción al castellano de «claim» («a demand for something due or believed to be due» según el MERRIAM-WEBSTER) es complicada, pues traducido como «derecho» se solapa con la traducción de la matriz *right* al que *claim* pretende aclarar. ALF ROSS (1958:152), en otro de los textos de referencia sobre este tema, emplea «claim», que es traducido por G. CARRIÓ al español como «facultad», lo que no parece muy acertado. El propio CARRIÓ, al traducir a HOHFELD, usará el término «derecho» para traducir el «right» hohfeldiano. Quizás fuese posible traducir «claim» como «reclamación» o «reivindicación», lo que solventa la ambigüedad aunque parecen lo suficientemente generales en español. Se ha optado por traducir *claim* como «derecho» e incluir mención al original entre paréntesis o la indicación de «en sentido estricto» –en esto sigo el criterio de CARRIÓ 1968:14– cuando el contexto no permitiese evitar la confusión con la noción más genérica de *right*.

⁴ HOHFELD empleó el término «privilege», que CARRIÓ (1968:14) traduce como «privilegio», aunque posteriormente se ha generalizado el de «liberty» para denominar esta posición. ROSS

HOHFELD fue parco a la hora de definir cada una de estas relaciones pues entendía que, al ser fundamentales, cualquier definición formal sería insatisfactoria si no estéril. En su lugar, prefirió ejemplificarlas y, a continuación, vincularlas mediante relaciones de correlación y oposición⁵. Las definiciones resultantes son las siguientes:

- 1) *Derecho/deber*. La definición precisa de lo que sea un derecho en sentido estricto se sostiene sobre su correlativo: el deber. A tiene un derecho frente a B cuando B tiene un deber hacia o para A de hacer o no hacer algo; si el deber se incumple, entonces diremos que el derecho ha sido violado (HOHFELD 1919:36-38). La acción u omisión a la que A tiene derecho coincide con la acción u omisión debida por B. Esta acción u omisión es el *contenido* de la relación, A es el *sujeto activo* del derecho y B, en tanto que titular del deber correlativo, es su *sujeto pasivo*⁶.
- 2) *Libertad/no-derecho*. Una libertad es, en el esquema hohfeldiano, lo opuesto a un deber y lo correlativo a un no-derecho. A tiene una libertad para hacer una acción x cuando no tiene el deber de no hacer x frente a otro sujeto B (HOHFELD 1919:38-50). Una libertad para hacer algo es, por tanto, lo contrario a un deber de contenido opuesto, es decir, referido a la conducta opuesta a la que es contenido de la

(1958:158) emplea ya el término «liberty», traducido convenientemente al castellano como «libertad». Se ha seguido este criterio.

⁵ En el cuadro serían correlativas las posiciones en la vertical —esto es, derecho es correlativo de deber, libertad de no-derecho, potestad de sujeción e inmunidad de incompetencia— y opuestas las posiciones de derecho con no-derecho, libertad con deber, potestad con incompetencia e inmunidad con la posición de sujeción.

⁶ A veces se le denomina también «objeto», por ejemplo, RAINBOLT 2006:1.

libertad⁷: se es libre para hacer algo cuando no se tiene el deber de no hacerlo y se es libre para no hacer si no se tiene el deber de hacer⁸. La posición correlativa de una libertad es un no-derecho: así el correlativo de la libertad de A para fumar es el no-derecho de B a que A no fume o, dicho de modo más natural, que B no tiene derecho a que A no fume, lo que, a su vez, equivale a negar un deber de A hacia B de fumar. HOHFELD (1919:39) reconoce que es común confundir derecho y libertad aunque para él eran dos relaciones distintas ya que una libertad podría existir sin el derecho a no ser interferido en aquello que para lo que uno es libre. Veamos un caso: A puede ser libre de hacer algo –en el ejemplo de HOHFELD (1919:41) *comer una ensalada*– frente a otros, digamos B, C y D, si al comer la ensalada no viola el derecho de B, C o D a que A no la coma: efectivamente, si B, C y D no tienen derecho a que A no coma la ensalada, entonces no hay deber para A de no comerla o, lo que es lo mismo, A es libre para hacerlo. Sin embargo, que A sea libre para comer la ensalada frente a B, C y D no significa que B, C o D tengan algún tipo de deber hacia A de abstenerse de interferir con A o de no impedirle a A comerla. Si B, C y D tuvieran el deber de no interferir, entonces A tendría un derecho frente a B, C y D. Como A sólo tiene una libertad, si, por ejemplo, B es más rápido que A, coge antes el plato de ensalada y lo come, B no

⁷ KRAMER (1998:10), con precisión, señala que tener una libertad para llevar a cabo cierta acción implica estar libre de cualquier deber de no llevarla a cabo, mientras que tener la libertad de abstenerse de llevar a cabo esa acción implica la libertad frente a cualquier deber de ejecutarla o realizarla. La libertad para hacer x se opone, no al deber de hacer x, sino al deber de no hacerlo y correlativamente, lo contrario de la libertad para no hacer x sería el deber de hacerlo (KRAMER 1998:13).

⁸ HOHFELD (1919:39) apostilla que ser libre para hacer – es decir, no tener el deber de no hacer x– es compatible con tener el deber de hacer. Es más, parece que, en un sistema coherente, ambas posiciones se requieren pues de no concurrir estaríamos en presencia de una antinomia ya que si se tiene el deber de hacer y no es cierto que se tengo el deber de no hacer, entonces simultáneamente se tiene el deber de hacer y el deber de no hacer. Un análisis en clave lógica de esta doble posibilidad en HALPIN (2003:41 y ss., esp. 46 y ss.).

habrá violado derecho alguno de A ni, por supuesto, su libertad para comer la ensalada, pues la negación del deber de comerla no habilita a comerla ni otorga ventaja alguna al respecto. En suma, el contenido de una libertad y el de un derecho son distintos: cuando decimos no tener el deber de hacer algo estamos ante una libertad y cuando otros tienen el deber de no interferir con nuestra acción, entonces tenemos un derecho frente a ellos⁹.

- 3) *Potestad/sujeción*. Excepcionalmente, en el caso de la definición de las potestades encontramos en HOHFELD referencias a un rasgo, en apariencia más básico, a partir del que son caracterizadas. HOHFELD (1919:51) define la potestad como la *habilidad legal* de uno o varios seres humanos para provocar ciertos cambios normativos a partir de determinados actos que están bajo el control de su voluntad. Es titular de la potestad el sujeto cuyos actos dan lugar a cambios normativos en otras relaciones jurídicas y están sujetos a la potestad los titulares de las relaciones jurídicas alteradas como consecuencia de su ejercicio, es decir, aquellos cuyas relaciones se ven deliberadamente alteradas a consecuencia de la realización del denominado acto desencadenante (*triggering act*)¹⁰. En este punto, también es importante distinguir entre la potestad como

⁹ KRAMER (1998:15-16) se refiere incluso a la existencia de derechos sin libertades en el caso de que alguien tenga derecho a que no se le impida hacer algo que, sin embargo, no tiene permiso para hacer. En concreto ofrece un ejemplo que alude al derecho del dueño de una fábrica situada en un lago a que los ribereños no le impidan realizar unos vertidos que debería no realizar. En el esquema hohfeldiano, por tener el deber de no verter, diríamos que no es libre para verter, pero por tener los demás el deber de no impedir el vertido, diremos que el industrial tiene un derecho no ser interferido en caso de que decidiera llevar a cabo el vertido. Añadiré yo que aunque los respectivos contenidos de ambas relaciones no coinciden, el ejemplo es iluminador e incluso podríamos pensar en ejemplos similares en el caso del propietario de una vivienda arrendada frente a los inquilinos que han dejado de pagar la renta: éstos, por tener el deber de marcharse, no son libres de permanecer en la casa y, sin embargo, tienen derecho a no ser expulsados hasta que se resuelva el juicio de desahucio y el propietario tiene, también hasta ese momento, el correlativo deber de no interferir ni perturbar en el disfrute de la vivienda.

¹⁰ Así podríamos denominar al acto que, por dar lugar a los cambios, implica el ejercicio de la potestad. Al respecto véase RAINBOLT 2006:10 –17.

poder para dar lugar a cambios normativos y la libertad de ejercerla (HOHFELD 1919:58): uno puede ser hábil para provocar ciertos cambios normativos y, por tanto, tener potestad, y, sin embargo, puede tener el deber de no ejercerla, es decir, que puede no ser libre para ejercerla¹¹.

- 4) *Inmunidad/incompetencia.* Respecto de la inmunidad, HOHFELD (1919:60) establece que la inmunidad es lo contrario de la sujeción y tiene por correlativa a una incompetencia, que a su vez, es lo contrario de la potestad. HOHFELD concluye la caracterización de esta relación trazando un ilustrador paralelismo de la relación existente entre potestades e inmunidades y la que se da entre derechos y libertades: un derecho permite afirmar una demanda o exigencia frente a otro y una libertad es la exención respecto de las exigencias de otro; la potestad, por su parte, permite la afirmación o el control sobre las relaciones normativas de otro, mientras que la inmunidad es, en algún modo, la libertad frente a la potestad de otro respecto de cierta o ciertas relaciones jurídicas¹².

Teorías sobre los derechos

Es habitual considerar al esquema hohfeldiano como la quintaesencia del concepto de los derechos y, sin embargo, en mi

¹¹ Por último, y pese a que los escritos de HOHFELD sobre este punto son algo confusos, en el caso de relación potestad/sujeción, el sujeto pasivo y activo no tienen por qué ser distintos. Según KRAMER (1998:20) uno tiene un poder o potestad cuando puede expandir, reducir o, en algún sentido, modificar sus propios títulos o los títulos de otra persona, con lo que es posible que uno sea simultáneamente titular y sujeto de la potestad.

¹² Como ocurría en el caso de la relación potestad/sujeción, hay que notar también que uno puede ser inmune frente a sí mismo, es decir, que un mismo individuo puede ser simultáneamente sujeto pasivo y activo de la inmunidad. Uno, por ejemplo, no puede venderse como esclavo ni tampoco acordar una prestación laboral con una jornada superior a ciertos máximos o una remuneración inferior a ciertos mínimos. En este sentido, uno tiene una inmunidad frente a actos propios, es decir, que es incompetente para alterar en esos aspectos su propio estatuto normativo.

opinión, aun siendo un buen punto de partida, es un error pensar que agota todos los aspectos o problemas que la definición de los derechos suscita. No es posible encontrar en HOHFELD respuestas a todos los interrogantes que el concepto de los derechos plantea puesto que el cuadro de relaciones jurídicas fundamentales es, a la vez, algo más y algo menos que una definición de los derechos¹³. Es algo más que un concepto de los derechos pues es más general ya que se refiere a las relaciones jurídicas que pueden plantearse entre dos sujetos o partes; algunas de estas relaciones podrían ser consideradas casos típicos de derechos, pero otras no. Como señaló CARRIÓ (1968:7), el cuadro hohfeldiano se encontraría a medio camino entre las nociones o expresiones que sirven para describir el estatuto normativo de las acciones de un sujeto¹⁴ y, de otro lado, instituciones o entramados normativos mucho más complejos, característicos de sectores específicos de los ordenamientos jurídicos, como, por ejemplo, las nociones de contrato, herencia, aval, demanda o, por supuesto, de tal o cual derecho tal y como lo podemos encontrar en una constitución típica o en un texto legal real cualquiera. Las relaciones que HOHFELD analiza son, así, menos complejas que el derecho a cobrar una deuda, la libertad de expresión, la patria potestad, la potestad legislativa o la inmunidad diplomática, aunque, desde luego, también son imprescindibles en el análisis de todas esas relaciones.

En segundo lugar, dije que el análisis hohfeldiano es algo menos que un concepto de los derechos porque la respuesta a la pregunta por lo que sea un derecho o cuáles relaciones son derechos no puede encontrarse *sólo* en el mentado cuadro¹⁵ y requiere la

¹³ Que los trabajos de HOHFELD hagan referencia a «relaciones jurídicas fundamentales» es bastante significativo y autorizaría la conclusión de que su genuino objeto de estudio eran las relaciones jurídicas en general y no los derechos en particular. Las referencias a la imprecisión o ambigüedad de los términos y expresiones con las que designamos a los derechos podrían ser puramente incidentales o ejemplificativas en ese propósito último.

¹⁴ También HIERRO (2000:156), en un extenso y documentado estudio, adopta una postura similar al distinguir entre modalidades deónticas y conceptos jurídicos básicos.

¹⁵ Como dice con claridad ELEFTHERIADIS (2008:115) si un derecho es un deber hacia alguien, la definición de los derechos no estará completa hasta que no se determine qué diferencia hay entre un deber a secas y un deber hacia alguien. Conclusión similar la de WALDRON (1984:8).

consideración de factores o rasgos adicionales a la reproducción de una estructura básica. Tradicionalmente dos teorías han intentado dar respuesta a esta cuestión: la teoría de la voluntad y la teoría del interés. Ambas afirman que un rasgo —la voluntad o el interés— es definitorio de las relaciones jurídicas a las que se puede considerar como casos de derechos. Por presuponer que existe un único rasgo que define a todos los derechos, es decir, por presuponer una homogeneidad interna en la referencia del concepto de los derechos, las consideraré *teorías simples* de los derechos. En el siguiente epígrafe analizaré someramente ambos planteamientos teóricos dado que su confrontación es un lugar común en los estudios sobre los derechos y también porque son introductorias de otras tres teorías a las que me referiré con un mayor detenimiento.

Efectivamente el debate entre teóricos de los derechos partidarios de la voluntad o del interés parecía encontrarse hasta hace poco en una situación de bloqueo y, sin embargo, se ha visto revitalizado por tres nuevos planteamientos que se presentan a sí mismos como formas de superar la dialéctica entre voluntad e intereses. La primera propuesta innovadora —aunque es simple como las dos anteriores— es la *teoría de la restricción justificada* de GEORGE RAINBOLT. Tras presentar sus tesis básicas sobre el concepto de los derechos, formularé algunas objeciones y consideraciones críticas. Terminaré exponiendo los rasgos básicos de la *teoría de la diversidad de funciones* de los derechos de LEIF WENAR y de la *teoría híbrida* de GOPAL SREENIVASAN. Estas teorías son innovadoras, como la anterior, pero, como veremos, son complejas, porque —a diferencia de las teorías de la voluntad, del interés y de la restricción justificada— no ven posible una definición única para todos y cada uno de los derechos y consideran que existen categorías específicas de derechos con rasgos propios que podrían no presentarse en otros de otras categorías.

Teorías simples de los derechos

La teoría de la voluntad

La teoría de la voluntad considera que los derechos son instrumentos para la expresión de la voluntad y de las decisiones de los individuos. La libertad, por su parte, es la razón justificatoria de los derechos. No es casual que la primera manifestación de la teoría de la voluntad se localice en la filosofía de KANT para quien los derechos equivalen a la posesión del arbitrio de otro o, dicho de otro modo, a la capacidad de uno para determinar la conducta de otro conforme a una ley universal de libertad. Esta formulación primigenia luego inspiraría a autores como SAVIGNY o WINDSCHEID quienes definieron los derechos como un ámbito donde la voluntad de su titular impera si bien condicionada por las reglas jurídicas, o como poderes de la voluntad reconocidos jurídicamente¹⁶. En el ámbito anglosajón H. L. A. HART es el referente básico de la teoría de la voluntad. Para HART (1982) el titular de los derechos es un soberano a escala (HART 1982:183) y los derechos son elecciones protegidas (*protected choices*), esto es, relaciones entre dos sujetos donde uno es libre para hacer o no hacer algo y el otro tiene ciertas obligaciones o deberes dirigidos a evitar su interferencia en la acción del primero. HART (1982:188 y ss.) compone la estructura típica de los derechos uniendo dos libertades hohfeldianas con un deber de no interferencia, es decir, que un derecho equivale a una libertad bilateral, que permite llevar a cabo o no una acción propia, generalmente de tipo natural o bruto¹⁷, más un deber anexo de no

¹⁶ Una síntesis de las tesis de la pandectística alemana en DABIN (1952:70-81). Una exposición de esas tesis combinada con las manifestaciones características del ámbito anglosajón en ELEFTHERIADIS (2008:8 y ss.). Un interesante análisis de la dimensión moral o política de la teoría de la voluntad en SIMMONDS (1998:134 – 145).

¹⁷ En el ejemplo de HART, mirar por encima de una cerca; vale también desplazarse, expresarse, etcétera.

interferir o de tolerar esa alternativa de acción. Junto a este tipo básico de derechos, hay otros cuyo contenido se refiere a un acto al que el ordenamiento jurídico atribuye una significación especial, como por ejemplo, contratar, testar, votar, etcétera. Estos derechos, nos dice HART, son equivalentes a potestades. Una tercera categoría son los derechos sobre deberes de otros que son, para HART, una especie de potestades, ya que el derecho aquí equivale a la potestad para controlar el deber correlativo, en el sentido de que se podría cancelarlo, reclamarlo judicialmente y exigir la reparación que corresponda por el incumplimiento o bien dejar de hacer todas esas cosas.

Han sido muchas las objeciones planteadas a la teoría de la voluntad. La existencia de derechos sin voluntad alguna que los respalde¹⁸ o la titularidad de derechos por parte de personas incapaces para expresar su voluntad¹⁹ y la existencia de derechos indisponibles o irrenunciables a voluntad de su titular²⁰, son algunas de ellas. Una objeción de mayor calado teórico apuntaría a la parcialidad de la teoría de la voluntad dada su vinculación ideológica con la filosofía política liberal y con cierta concepción defensiva o negativa de los derechos y de la relación entre los individuos y los poderes públicos²¹: los teóricos de la voluntad –se afirma– no estarían en modo alguno describiendo analíticamente el concepto de los derechos sino que lo postularían de un modo parcial, condicionado por su compromiso político con la libertad y la autonomía moral. Adicionalmente se advierte que la teoría se habría visto desbordada por la evolución social, política y jurídica, con lo que una concepción liberal de los derechos habría quedado superada por los acontecimientos y sería, si acaso, una teoría válida en algún momento pasado pero no en la actualidad²².

¹⁸ Véase al respecto DABIN (1952:75-76).

¹⁹ KRAMER (1998:69 y ss.) o MACCORMICK (1976:305 y ss.).

²⁰ MACCORMICK (2008:327) o RAINBOLT (2006:102)

²¹ WENAR (2005:203).

²² SPECTOR (2007:292).

Las teorías del interés

La alternativa a las teorías de la voluntad son las teorías del interés que conciben a los derechos como instrumentos para promover y proteger el bienestar y los intereses de los individuos. Un sujeto, por tanto, tendría un derecho si otro tiene el deber de llevar a cabo cierto acto en *interés* del primero, es decir, que lo determinante a la hora identificar o de atribuir derechos no es la voluntad de nadie, sino el provecho o el beneficio que alguien obtiene del cumplimiento de una obligación.

En los orígenes de las teorías del interés encontramos las tesis de BENTHAM a propósito de la relación entre derechos y beneficiarios de obligaciones²³. En el modelo de BENTHAM ser titular de un derecho significa ser el beneficiario de una obligación de otro²⁴. Junto a esta versión de la teoría del interés, denominada protectora por poner el énfasis en la función protectora o de preservación que los derechos ejercen sobre los intereses de los sujetos, existe otra variante de la teoría del interés denominada justificatoria²⁵. Un individuo, según esta versión, tendría un derecho cuando un interés o algún aspecto de su bienestar es razón suficiente para sostener que otro sujeto o sujetos tienen un deber, es decir, que afirmar que alguien tiene un derecho supone sostener que un aspecto del bienestar de esta persona es una razón que requiere un cierto comportamiento en otros (RAZ 1986:180). Los derechos, por tanto, son los fundamentos de los deberes de otros (RAZ 1986:166-167)²⁶.

²³ La referencia a R. V. IHERING es también ineludible. Una síntesis de la teoría del interés de IHERING en DABIN (1952:81 – 90)

²⁴ BENTHAM (1782:58) citado por ELEFThERIADIS (2008:8 – 9) y HART (1982:196 – 8).

²⁵ Un contraste entre ambas versiones en RAINBOLT (2006:86).

²⁶ Entre nosotros LAPORTA (1987:27, 29), tras considerar un error la identificación de los derechos con las técnicas de protección que se les dispensan, suscribe una versión justificatoria de la teoría del interés ya que, afirma, la noción de los derechos es inseparable de la dimensión del «bien», «satisfacción de interés» o «beneficio» para su titular, de modo que un derecho sería la razón o título expresivo de una especial consideración que los sistemas normativos atribuyen a ciertas

La teoría del interés también ha sido objeto de diversas objeciones. La más inmediata sugiere que existen derechos que no benefician a su titular ni son *de su interés* por el simple motivo de que podrían ir en su perjuicio²⁷. Otra objeción común apunta a la existencia de terceros beneficiarios o beneficiarios en cascada del cumplimiento de ciertos deberes, quienes, de acuerdo a la teoría del interés, tendrían que considerarse titulares de un derecho frente a un obligado con el que podrían no tener vínculo relevante alguno²⁸. También se ha criticado la falta de correspondencia que existe en muchas ocasiones entre el peso del interés protegido o justificatorio y el peso del derecho²⁹. Esa dimensión del *peso* abriría además la puerta al cálculo utilitario en materia de derechos y permitiría la comparación y ponderación así como las compensaciones o ajustes entre derechos e intereses concurrentes en un caso. Como consecuencia, la teoría del interés no podría dar cuenta del hecho de que los derechos son concebidos con frecuencia como factores o razones que están fuera de cualquier cálculo utilitario³⁰ y que, por tanto, no pueden ser confrontados con otros intereses del sujeto titular o con intereses generales³¹. Por último, y como ocurría con la teoría de la voluntad, se ha destacado la vinculación de la teoría del interés a filosofías y planteamientos políticos welfaristas³², lo que también la convertiría en una tesis ideológicamente

situaciones o estados de cosas relativos a los individuos de una cierta clase, y que justifica la adscripción y la protección de ese bien.

²⁷ Los teóricos del interés han intentado sortear esta objeción distinguiendo entre el beneficio en general y, de otro lado, los casos particulares de perjuicio que no serían teóricamente relevantes. Véase RAZ (1986:168), MACCORMICK (2008:329) o KRAMER (1998:93 - 97).

²⁸ KRAMER (1998:79-84) elabora una solución a esta objeción; SREENIVASAN (2005:264) considera que, pese a todo, el problema persiste.

²⁹ Una exposición de la objeción y una posible solución en RAZ (2008:347).

³⁰ Así ocurre, por ejemplo, cuando primamos la capacidad de elegir y no el carácter benéfico o perjudicial de aquello que finalmente se elige, o cuando definimos los derechos como *triumfos* o *títulos* frente a consideraciones atinentes al interés general o social.

³¹ SPECTOR (2007:293).

³² Para ELEFTHERIADIS (2008:15), la teoría del interés, como ocurría con la de la voluntad, termina siendo no descriptiva o explicativa de su objeto, como corresponde a una teoría de corte analítico, sino distorsionadora del mismo ante la necesidad de explicarlo en función de unos patrones normativos previamente aceptados. KRAMER (1998:79) rechaza estas críticas y señala que la teoría del interés no es necesariamente normativa, pues simplemente define la estructura de los

condicionada y parcial en el seno de un debate pretendidamente analítico.

La teoría de la restricción justificada

La *teoría de la restricción justificada* (*Justified-Constraint Theory*), propuesta por GEORGE RAINBOLT (2006), no identifica el rasgo definitorio de los derechos en algún rasgo o atributo de su titular, sino en la restricción que suponen para el comportamiento de otros sujetos distintos a su titular, es decir, que hace pivotar su concepto de los derechos sobre el sujeto pasivo de los mismos, esto es, sobre el que –dicho en términos hohfeldianos– se encuentra en la posición correlativa a la del titular del derecho. El punto de arranque para la reconstrucción del concepto de los derechos, por tanto, se encuentra en la idea de constreñimiento de los actos de un tercero.

RAINBOLT asume –con matizaciones– el instrumental metodológico hohfeldiano y añade que las únicas relaciones o posiciones que implican restricciones normativas sobre otros son los derechos en sentido estricto (*claims*) y las inmunidades (RAINBOLT 2006:26)³³. Si uno tiene un deber de hacer algo estará constreñido en el sentido de que están limitadas las acciones normativamente permitidas para ese sujeto; del mismo modo, en el caso de la inmunidad se considerará constreñido al sujeto incompetente en tanto que no puede

derechos a partir de la idea del interés protegido o cualificado, sin decir qué intereses tendrían que serlo, tarea esta que correspondería a la filosofía política o al discurso político ordinario. La teoría de la voluntad, sin embargo, por su vinculación inmediata con el valor de la autonomía personal, sí estaría indisolublemente conectada a ciertas asunciones y preferencias normativas y, por tanto, sería vulnerable a la crítica que subraya su parcialidad. No obstante, estas consideraciones de KRAMER podrían ser refutadas si pensamos que el mero hecho de admitir como normal la posibilidad de definir los derechos en términos completamente independientes a la voluntad de sus titulares o de construir catálogos de derechos en los que no hubiese ningún elemento que implicase la protección o reconocimiento de la autonomía personal, es ya un planteamiento normativo claro que deja traslucir posicionamientos ideológicos precisos.

³³ Respalda esta tesis citando a STEINER (1994:55 – 59)

decidir sobre cierta cuestión ni alterar determinadas relaciones o posiciones normativas del sujeto inmune. Derechos (*claims*) e inmunidades son las únicas relaciones hohfeldianas cuya titularidad implica una restricción normativa sobre otro, de ahí que sean las únicas que pueden ser consideradas, en sí mismas, derechos; no obstante, cualquier otra relación, siempre que esté protegida por un derecho (*claim*) o una inmunidad, podrá ser también considerada un caso de derecho³⁴.

Ahora bien, derecho no es sin más equivalente al correlativo de una restricción, de modo que no todas las restricciones pueden ser consideradas sin más generadoras de derechos. RAINBOLT (2006:119-120) añade que la restricción que suponen los derechos es debida a algún rasgo o propiedad de una persona y no del mundo. Los derechos de un sujeto son los correlativos a los deberes y las incompetencias de otros que se justifican en algún rasgo o propiedad del sujeto titular y no del mundo. En su formulación canónica, la teoría de la restricción justificada afirmarí que

X tiene un derecho S frente a Y a que Y haga A si y sólo si
es el caso de un argumento sólido y no superfluo con la
siguiente forma:

1. X es un F
2. si X es un F, entonces Y tiene la obligación/imposibilidad S de hacer A
3. Luego Y tiene la obligación/imposibilidad S de hacer A

El carácter último de esa propiedad o rasgo personal no está muy claro en los escritos de RAINBOLT³⁵, pues pese a referirse al mismo como la razón de la restricción, lo cierto es que el sentido de la teoría no apunta a consideraciones normativas que fundamenten el derecho o su fuerza vinculante, sino a rasgos o propiedades (*features*) del sujeto

³⁴ Una solución análoga, aunque con matices, la de HAYWARD (2006:14).

³⁵ Algunas consideraciones adicionales sobre esta propiedad en RAINBOLT (2006:243 – 244).

determinantes en la medida en que son el elemento fáctico que da la clave de la fundamentación de la restricción, esto es, el dato fáctico que permite *comprender y dar por fundamentado* el deber o la incompetencia de otro.

Lo hasta aquí resumido es suficiente para abordar el contraste de esta teoría con las otras concurrentes, así como su mayor o menor éxito a la hora de dar cuenta adecuadamente a algunos de los retos planteados por el concepto de los derechos. La teoría de RAINBOLT tiene diversos méritos incuestionables en su haber: solventa los problemas extensionales que planteaban las teorías de la voluntad y del interés, pues su definición abarca los casos de derechos que aquellas dos teorías no incluían o incluían con dificultad. También es interesante el hecho de que preste particular atención a la idea de restricción en el comportamiento de otros que parece, en efecto, el modo básico en que los derechos se expresan normativamente. De un modo singular, esta proyección de los derechos me parece una faceta ineludible para la teoría jurídica que evitaría así lecturas atributistas de los derechos excesivamente volcadas sobre el sujeto titular, al poner al mismo nivel de éste, la proyección que los derechos tienen sobre otros.

Sin embargo, creo que la teoría tiene diversos puntos débiles que afectan fundamentalmente al modo en que se definen los rasgos personales fundantes de los derechos. Para exponer esta objeción contrastaré la definición de los derechos de la teoría de la restricción justificada con la de la teoría del interés en su versión justificatoria, con la que, a mi juicio, aquella finalmente se confunde. Para esa segunda teoría, cuando un interés de un sujeto es la razón que fundamenta el deber de otro, estamos en presencia de un derecho del primero. Por su parte, la teoría de la restricción justificada afirma que, no ya un interés, sino cualquier propiedad de una persona y no del mundo es hábil para fundar un derecho cuando es efectivamente la razón de una restricción de otro. Es evidente que la tesis de RAINBOLT supone una ampliación del espectro de la definición de la teoría del interés en versión justificatoria, pero, como veremos, esta ampliación termina por desbordar cualquier extensión razonable del concepto de los derechos.

Intentaré formular un caso ejemplificativo de lo que quiero decir y para ello me referiré a una sociedad imaginaria dividida en dos grupos de individuos identificables por el color azul o rojo de su piel y en la que los rojos son esclavos de los azules. El deber de los rojos de trabajar para los azules a cambio de nada es una restricción normativa en el comportamiento de los rojos que autorizaría a hablar de un derecho de los azules a que los rojos trabajen para ellos. Además supongamos que los azules, en ese mundo imaginario, son incompetentes para cambiar el estatuto normativo de los rojos que, por tanto, son inmunes frente a cualquier acto de los azules que pretendiese su manumisión. Según los parámetros de la teoría de la restricción justificada, la inmunidad correlativa a esta incompetencia es un derecho porque implica una restricción normativa cuya justificación reposa necesariamente sobre un rasgo del sujeto titular –el color rojo de la piel de parte de la población– y no del mundo: así las cosas, habríamos de concluir afirmando que los rojos tienen derecho a no ser liberados de su condición de esclavos por los azules³⁶.

Opino, sin embargo, que la estructura normativa resultante está lejos de ser un caso del tipo de las relaciones comúnmente consideradas como derechos. A conclusiones parecidas se había llegado antes analizando el conocido caso de la inmunidad frente a la concesión de una pensión de jubilación a un vecino por parte de un ayuntamiento³⁷: esa inmunidad –simple reflejo de la incompetencia correlativa– en modo alguno parece corresponderse a lo que típicamente se piensa que es un derecho. Lo que tienen en común el color rojo de mi ejemplo y las competencias de los ayuntamientos en las relaciones descritas es que

³⁶ CRUFT (2004:363 – 364) plantea un ejemplo análogo.

³⁷ HART (1982:199) y MACCORMICK (2008:330); CRUFT (2004:362 – 363) también plantea algunos expresivos ejemplos. Un caso análogo fue sugerido a RAINBOLT por un lector anónimo de su libro que refirió el deber de un padre de no dejar sola a su hija con un vecino pedófilo. Si la pedofilia del vecino es el hecho que da la clave del deber, entonces el deber del padre es hacia el pedófilo que automáticamente quedaría convertido también el titular de un derecho a que el padre no deje sola a su hija con él. RAINBOLT (2006:124) intenta superar la objeción recordando el carácter puramente descriptivo y formal de su teoría y señalando que la limitación de los rasgos hábiles para justificar restricciones y, por tanto, para constituir derechos, es un problema sustantivo que dependerá de consideraciones básicamente morales.

ambos son factores que causan ciertos constreñimientos en otros, pero que no autorizan a hablar de derechos de quienes *dan lugar* al constreñimiento. Los rojos dan lugar a la restricción de los azules porque son rojos, pero son los perjudicados por la restricción, igual que los vecinos son los perjudicados por el hecho de que el municipio en que residen esté constreñido en sus funciones y no pueda otorgarles una pensión a cargo del contribuyente. En ambos casos, pese a haber restricción, no hay derecho por mucho que, en términos hohfeldianos, rojos y vecinos sean titulares de una inmunidad correlativa a una incompetencia.

En una detallada respuesta privada a esta objeción RAINBOLT me recordó la necesidad de distinguir entre los derechos que podrían seguirse de una definición teórica y los derechos moralmente deseables que podrían seguirse de esa misma definición³⁸. También comparó el caso de los rojos con el los judíos en la Alemania nazi en lo que se refiere al deber de estos de llevar cosido a la ropa un signo identificativo de su condición, deber del que es fácil suponer que no podían ser liberados por decisión de sus vecinos arios. Respecto del caso de los rojos, cuestionó la relevancia del rasgo «rojo de piel», señalando que probablemente fuese superfluo en el proceso justificatorio de la restricción pues el hecho que realmente daría la clave de la misma sería más bien el deseo de los azules de servirse de los rojos, es decir, que lo realmente justificante y fundante del derecho serían los intereses de los azules y no el color de los rojos³⁹.

Respecto de la necesidad de distinguir entre condiciones conceptuales y consideraciones normativas o morales, mi acuerdo con

³⁸ En su libro afirma RAINBOLT (2006:119 – 120) que las consideraciones morales o sustantivas son un asunto ajeno a la teoría que pretenda definir la estructura de los derechos.

³⁹ Esta última matización plantea un problema adicional a la teoría de la restricción justificada. En el contraejemplo RAINBOLT señala como portador del rasgo que justifica la restricción al sujeto constreñido por la misma, lo que es incongruente con sus propias premisas teóricas, según las cuales los derechos son el correlativo de las restricciones de otros justificadas en algún rasgo del titular del derecho. Sin embargo, si es la avaricia de los azules lo que justifica la inmunidad de los rojos a la manumisión, entonces tenemos que es un rasgo del sujeto incompetente – y no del inmune – el que justifica la restricción, con lo que, de acuerdo a la teoría de la restricción justificada, no habría derecho alguno.

RAINBOLT no puede ser mayor. Sin embargo, el motivo porque el afirmo que casos como el «derecho a no ser liberado» de los ejemplos anteriores son absurdos no es de corte moral sino conceptual. No todas las posiciones correlativas a las restricciones de las acciones de un sujeto son derechos y no precisamente por motivos morales o no sólo por motivos morales. Una teoría que identifique un *derecho* de los rojos a no ser liberados por los azules es, no sólo moralmente repudiable, sino también conceptualmente errónea: no basta con ser titular de la posición correlativa a una restricción para ser titular de un derecho, sino que además esa restricción tiene que tener un determinado sentido o cumplir una cierta función desde el punto de vista del titular del derecho, que, desde luego, no está presente en casos como los anteriores.

El paralelismo histórico con los judíos en el régimen nacional-socialista refuerza –creo– mi objeción de fondo a la teoría de la restricción justificada, pues no me parece plausible presuponer ni postular un concepto de los derechos que permita afirmar que los judíos son titulares de un *derecho* a no ser liberados de la carga de portar el infamante signo (ya que sus vecinos arios están constreñidos en el sentido de no pueden cancelar el deber de aquellos), por los mismos motivos por los que no me parece correcto hablar de un *derecho* de los rojos a no ser liberados por los azules (pese a que los rojos son titulares de una inmunidad correlativa de una incompetencia restrictiva de lo que los azules pueden hacer). El hecho de que RAINBOLT señale al deseo de los azules de servirse de los rojos como la clave del derecho de aquellos sobre estos, me parece significativo, pues muestra como, a la hora de identificar derechos, tiende a reformular el proceso justificatorio para variar la asignación a la que lleva su propia teoría. Lo que RAINBOLT termina presuponiendo es que las restricciones de unos implican derechos de otros cuando son beneficiosas para estos⁴⁰ ya que ante un derecho que *necesariamente* sea perjudicial o que no sea

⁴⁰ Así, por cierto, la teoría de la restricción justificada se aproxima a una versión justificatoria de la teoría del interés

expresión del valor de sus titulares, tendemos a reformular el proceso justificatorio para alcanzar un resultado distinto sólido y no superfluo⁴¹. Esa discriminación entre las restricciones que benefician y las que no es coherente con ciertas consideraciones que aparecen al final del libro de RAINBOLT⁴², donde se afirma que creer que existen restricciones que se justifican por ciertos rasgos de las personas es una forma de reconocimiento del respeto hacia esas personas. Estas afirmaciones son realmente razonables, pero no se corresponden con la definición canónica de la teoría que permite construir *derechos* a partir de rasgos que son un signo de la peor consideración hacia la persona de su titular. La definición del concepto de los derechos de la teoría de la restricción justificada es, por tanto, demasiado amplia en su referencia, ya que, al no señalar límite alguno a los rasgos fundantes de las restricciones, más allá del de ser rasgos de una persona y no del mundo, considera rasgos adecuados para fundar derechos a aquellos que no son expresivos de valor o signo de respeto alguno hacia su portador, sino de todo lo contrario. Sin embargo, como hemos visto, cuando la restricción de uno es signo de respeto por la persona de otro hablamos de derecho de éste y cuando no es así, como ocurre con el *derecho* a no ser liberado, no hay derecho alguno aunque sea el reflejo de una restricción ajena.

⁴¹ En idéntico sentido CRUFT (2004:361 – 367) que rechaza que cualquier restricción normativa de un sujeto pueda considerarse un derecho de aquel que se encuentra en la posición correlativa a no ser que el cumplimiento o ejecución de la acción sea de algún valor para el supuesto titular del derecho. En consecuencia aboga por complementar las teorías que definen los derechos en términos de restricciones normativas con alguna teoría valorativa que explique en qué casos el cumplimiento o ejecución de la acción es de algún modo merecido por aquél que se considerará titular del derecho.

⁴² RAINBOLT 2006:243 – 244.

Teorías complejas

La teoría de diversidad de funciones de LEIF WENAR

La primera teoría que presupone diversidad interna en la referencia de los derechos y que, por tanto, no apuesta por un concepto unitario, es la teoría de la diversidad de funciones de LEIF WENAR. WENAR (2005:224) afirma que HOHFELD es un buen punto de partida para elaborar una teoría de los derechos, aunque finalmente no sigue el esquema hohfeldiano de modo fiel sino que lo reelabora y complementa funcionalmente para construir el concepto de los derechos teniendo en cuenta lo que estos significan para su titular. A juicio de WENAR, por tanto, a la hora de identificar y definir un derecho, lo relevante es su función, es decir, lo que el derecho hace por su titular. WENAR refiere seis funciones definitorias de los derechos: exención, discrecionalidad, autoridad, protección, provisión y ejecución, que identifica inductivamente tras analizar diversos ejemplos de situaciones normalmente identificadas como casos de derecho⁴³. El catálogo que resulta tras considerar las seis funciones referidas sería el siguiente:

— El primer caso se da cuando decimos que alguien tiene derecho a hacer algo en el sentido de que no tiene el deber de no hacerlo. A esta instancia se la denomina comúnmente libertad, privilegio o licencia. WENAR señala que este tipo de libertad simple

⁴³ HAYWARD (2006:7) ha cuestionado esta selección de las funciones de los derechos por carecer de fundamento ya que lo que las relaciones hohfeldianas hacen por sus titulares iría más allá de las seis funciones especificadas, sin que WENAR justifique por qué selecciona, de entre todas las posibles, las seis que considera características de los derechos. Sin embargo, a mi juicio, la crítica es injustificada pues parte de la idea de que WENAR identifica las funciones tras analizar lo que las relaciones hohfeldianas hacen por sus titulares, cuando la identificación de WENAR se realiza tras observar lo que las situaciones que normalmente identificamos como derechos hacen por sus titulares. Como el propio WENAR (2005:235) afirma, se llega a la conclusión de que los derechos cumplen esas funciones «examinando ejemplos de derechos».

cumple la función de eximir a su titular de un deber general; en ese sentido, confiere una *exención* (*exemption*) (WENAR 2005:225).

– Uno puede tener también un derecho cuando es titular de dos libertades referidas respectivamente a la realización de un acto y a su omisión. En este caso, se tiene un derecho cuya función es la de conferir al titular *discreción* (*discretion*) o capacidad de elección referida a una acción específica (WENAR 2005:227). A estos derechos, de enorme importancia práctica, WENAR los llama *paired privileges*, aunque una denominación equivalente y más extendida es la de libertades bilaterales.

– Respecto de las situaciones en las que el derecho se refiere a una acción de otro y aparece vinculado a su deber de llevar a cabo esa acción, son compatibles con las siguientes funciones: la protección (*protection*) frente al daño o frente a medidas paternalistas, la provisión (*provision*) en caso de necesidad o la ejecución (*performance*), por parte del obligado, de alguna acción específica acordada, compensatoria o procedente legal o consuetudinariamente (WENAR 2005:229).

– No solo tenemos libertades para hacer algo o derechos a que otros hagan algo, también existen derechos a cambiar libertades y derechos y derechos a que nuestros derechos y libertades no sean cambiados (WENAR 2005:231 – 232). En el primer caso hablaremos de derechos de *autoridad* (*authority*) para alterar –crear, suspender o suprimir–, de acuerdo a un sistema de reglas dado, una situación normativa propia o de otro. Este tipo de instancias se corresponden con las normalmente denominadas «potestades» (WENAR 2005:231). Las potestades, como las libertades, pueden ser simples o compuestas: puedo estar habilitado para ejercer cierta autoridad no discrecional que tenga como efecto la modificación de alguna posición normativa subordinada —el caso del juez *obligado* a dictar sentencia al término del juicio es el paradigma– o bien tener una potestad que me otorgue cierta autoridad discrecional que me permite modificar alguna otra posición subordinada o no hacerlo. Como vemos, en el segundo caso la autoridad se combina con la discrecionalidad, es decir, que un derecho

que consista en una pareja de potestades es a la vez un derecho de autoridad y de discrecionalidad, es decir, que refleja las dos funciones.

– Mención especial requieren las inmunidades que aparecen cuando una persona no tiene potestad para alterar ciertas relaciones normativas conforme a un sistema de reglas. Las inmunidades protegen a sus titulares frente a modificaciones en su marco o estatuto normativo; son, por ese motivo, derechos de protección (*protection*) frente al daño o al paternalismo (WENAR 2005:232).

En línea con lo afirmado en este trabajo, WENAR (2005:237) sostiene que las teorías de la voluntad y del interés son *single-function Theories of Rights*, es decir, teorías que atribuyen a los derechos una única función, con lo que todos los derechos tendrían que manifestarla y nada que no lo hiciera podría ser tenido por un caso de derecho. Los teóricos de la voluntad, al definir los derechos por atribuir a su titular un poder discrecional sobre un deber de otro, sólo consideran derechos a aquellos que cumplen con la función de otorgar discrecionalidad y dejan fuera del universo de posibles titulares de derechos a todos aquellos privados de esa capacidad de ejercicio (WENAR 2005:239). Los teóricos del interés, por su parte, al asignar a los derechos la única función de promover los intereses o el bienestar de sus titulares, se ven en la imposibilidad de dar cuenta de figuras como los derechos que benefician a un tercero distinto de su titular o encuentran dificultades para explicar por qué en muchos casos el elemento discrecional es central en el sentido de que se reconoce a sus titulares el derecho a renunciar a lo que manifiestamente es de su interés. En consecuencia, según WENAR (2005:223), tanto la teoría de la voluntad como la teoría del interés son demasiado estrechas, puesto que la función definitoria asignada por cada una de estas teorías a los derechos no llega a expresarse con claridad en todos y cada uno de sus casos. Igual que es fácil encontrar derechos que no definen un campo de libertad de su titular, también existen derechos cuya función no es promover los intereses de su titular, lo que coloca a ambas teorías ante un problema difícilmente solucionable. Adicionalmente, tampoco parece que el

interés del titular juegue ningún papel relevante en el caso de la definición de los derechos vinculados a roles o funciones institucionales, como por ejemplo los derechos de los jueces o de los legisladores, cuyo ejercicio no es en interés propio, sino en interés de otros (WENAR 2005:241).

WENAR (2005:246) se muestra, por estos motivos, partidario de una teoría de la diversidad de funciones según la cual cualquier relación o combinación de relaciones hohfeldianas será definida como un derecho siempre que lleve a cabo alguna o algunas de las seis funciones típicas de los derechos. Esta teoría es superior, afirma WENAR (2005:247), a las teorías del interés y la voluntad, sin ser una simple superposición o concatenación de aquellas, pues los casos excluidos por cada una de las teorías simples se verían contemplados por la teoría de la diversidad de funciones y además los derechos no contemplados ni por una ni por la otra⁴⁴ quedarían también claramente identificados y definidos como tales⁴⁵. Finalmente la teoría tendría la virtud adicional de incurrir en los posicionamientos normativos en los que habrían incurrido las teorías de la voluntad y del interés⁴⁶.

Desde un punto de vista más teórico, la teoría de la diversidad de funciones vendría a reconocer o presuponer que los derechos no tienen una única utilidad para sus titulares, que pueden servirles de distintas formas y que cumplen diversas funciones en nuestras vidas: algunos nos protegen del daño incluso restringiendo nuestra autonomía,

⁴⁴ WENAR refiere como ejemplos la libertad bilateral de un individuo de contener el ataque a un tercero, el derecho del padre de castigar a un hijo desobediente o los derechos vinculados al ejercicio de funciones y roles públicos. Una lectura alternativa en clave de la teoría del interés en KRAMER y STEINER (2007:290 – 292).

⁴⁵ KRAMER y STEINER (2007:294) afirman que, aunque WENAR pretende superar la teoría de la voluntad o del interés, finalmente lo que elabora es una versión de la teoría del interés en la medida en que las seis funciones definitorias de los derechos que refiere suponen usualmente un beneficio para los titulares del consiguiente derecho. Es decir, que cada una de esas funciones define apoderamientos o títulos que pertenecen a las clase de factores que normalmente promueven los intereses de los seres humanos, las colectividades o las especies no-humanas que pudieran ser tenidas como portadoras de algún tipo de interés.

⁴⁶ HAYWARD (2006:7), sin embargo, considera que tampoco la teoría de WENAR es neutral ya que la selección de las funciones definitorias de los derechos también estaría condicionada normativamente aunque de un modo subrepticio.

otros nos otorgan discreción para decidir en diversos sentidos y otros cumplen una función completamente distinta. La teoría de la diversidad de funciones encaja mejor, concluye WENAR (2005:249), con nuestro entendimiento ordinario sobre los derechos y es más adecuada a la comprensión habitual de los derechos, al sentido común de lo que son y de lo que representan en la vida social o en la realidad jurídica. También expresaría respeto por la historia, a lo largo de la cual se ha ido generando el concepto de los derechos pues, pese al atractivo de las teorías simples y de la búsqueda teórica de la unidad o de lo general, el sentido último del concepto de los derechos no podría ser simplificado y ni su significado final el resultado de destilar ningún principio normativo, sino una suma o una mezcla resultado de principios, valores y funciones diversas que han venido atribuyéndose al fenómeno a lo largo de la historia, desde sus orígenes hasta la actualidad.

La teoría híbrida de GOPAL SREENIVASAN

GOPAL SREENIVASAN (2005) ha propuesto recientemente una teoría híbrida de la teoría del interés y la voluntad ante la constatación de que carecemos tanto de una solución apropiada al debate sobre si es el interés o la voluntad lo que define a los derechos, como de una teoría que ofrezca una interpretación apropiada de la naturaleza de la relación del titular del derecho con la obligación vinculada a los derechos. Para SREENIVASAN el elemento determinante de la relación está relacionado con la justificación de la medida de control que alguien ejerce sobre los deberes de otro⁴⁷. Según la teoría híbrida en su versión cruda o simple (SREENIVASAN 2005:267):

⁴⁷ KRAMER y STEINER (2007:299) reprochan a SREENIVASAN que no haya perfilado con mayor precisión el concepto de justificación, pese a ser central en su teoría.

Supuesto que X tiene un deber de p , Y tiene un derecho frente a X sólo en el caso de que:

o bien Y tiene el poder de renunciar a que X cumpla con su deber de p

o bien Y no tiene ese poder de renunciar a que X cumpla con su deber, pero (esto es, porque) la incompetencia de Y promueve a fin de cuentas los intereses de Y.

Existe una versión más refinada o compleja de la teoría que SREENIVASAN (2005:269-271) propone tras analizar una serie de variables y circunstancias que pudieran afectar a la situación típica. La versión refinada o compleja dice que:

Supuesto que X está obligado a p , Y tiene un derecho a que X haga p sólo en el caso de que la medida de control de Y (de Z en el caso de que Z actúe en lugar de Y) sobre un deber de X de hacer p coincide (por diseño) con la medida de control que promueve, a fin de cuentas, los intereses de Y.

Esta es una teoría con dos entradas fruto de la yuxtaposición de las tesis de la voluntad y el interés. Por ese motivo, los problemas que ambas teorías suscitan se pueden solucionar recurriendo a la entrada correspondiente de la teoría híbrida, cuyo carácter disyuntivo le permite eludir las críticas respectivas. Por ejemplo, recordemos como la teoría de la voluntad encontraba problemas para dar cuenta de algunos derechos de naturaleza inalienable. Estos, desde el punto de vista de la teoría híbrida de SREENIVASAN, se explicarían por su segunda entrada: la incompetencia para renunciar al derecho o, mejor, a la realización de la obligación correlativa, es la forma de asegurar los intereses del titular que los derechos protegen (SREENIVASAN 2005:267). La teoría híbrida también permite solucionar los principales problemas que plantean las teorías del interés como, por ejemplo, el caso de los terceros beneficiarios no titulares de derechos. Recordemos que este problema se

plantea cuando la teoría del interés, al definir el derecho en función del interés, identifica como titular a todo posible beneficiario del cumplimiento de la obligación. Desde el punto de vista de la teoría híbrida, sin embargo, la titularidad del derecho se explicaría por referencia a la primera entrada de la definición, con lo que el titular en cuestión sería aquél a quien se ha formulado el compromiso y que tiene capacidad para extinguir la obligación correlativa.

También las obligaciones implícitas a las normas penales dejarían de ser un problema en el contexto de esta teoría híbrida. Según algunos críticos de la teoría de la voluntad, la incapacidad de sus partidarios para dar cuenta de los derechos protegidos por las normas de derecho penal es un argumento contra esta teoría; en paralelo, el hecho de que de la teoría del interés se siga que los individuos protegidos por las normas de derecho penal tienen derechos es, desde posiciones críticas a la teoría del interés, un argumento contra esa teoría, puesto que este tipo de normas no generarían derecho alguno de los individuos protegidos. Desde el punto de vista de la teoría híbrida, la respuesta al problema depende de la razón por la que se priva u otorga a alguien control sobre el cumplimiento o la ejecución de las normas penales. Cuando se priva a los particulares de control para otorgarlo a algún fiscal o autoridad acusadora porque de ese modo se protegen mejor los intereses de los individuos protegidos, entonces diremos que éstos tienen derechos según la segunda entrada de la regla de la teoría. Si la inhabilitación de los individuos y la consiguiente asignación del control a la autoridad se justifica por razones de tipo público, ajenas a los intereses de los protegidos por las normas, entonces éstos no serán titulares de derecho alguno correlativo a las prohibiciones y deberes establecidos por las normas penales.

La teoría híbrida, por su sofisticación y por su rigor, parece merecedora de la mayor atención teórica. Su elegante formulación es expresiva del modo en que se han acumulado algunas generaciones de derechos y resuelve de un modo muy sugerente los problemas teóricos planteados a la hora de contrastar la función de

ciertas categorías de derechos⁴⁸. En mi opinión la forma en que la teoría híbrida intenta superar el debate entre voluntad o interés, no le permite remontarlo de modo definitivo. La teoría híbrida no deja de ser un intento de integrar ambas teorías bajo una fórmula disyuntiva: o voluntad o intereses. Por este motivo, la propuesta de SREENIVASAN no puede librarse de algunas de las críticas u objeciones que se plantean entre sí los respectivos partidarios de cada uno de los dos polos clásicos en disputa. Para los partidarios del interés, una versión expandida de esta teoría, en la que el concepto de interés se estira hasta el punto de abarcar la libertad para decidir, siempre será preferible⁴⁹. Los partidarios de la teoría de la voluntad, por su parte, no han tardado en reprochar a SREENIVASAN que el grado de control o disposición sobre el deber correlativo del titular del derecho bien pudiera ser ninguno si eso es lo que favorece sus intereses en conjunto, con lo que la teoría híbrida queda expuesta a todas las críticas referidas al carácter paternalista que los teóricos de la voluntad ya habían dirigido a la teoría del interés⁵⁰.

⁴⁸ Me refiero a derechos de libertad y a derechos sociales.

⁴⁹ Esa es la tesis de fondo de KRAMER y STEINER quienes, pese a la crítica, llegan a manifestar que estamos ante una genuina alternativa a las teorías de la voluntad y del interés (KRAMER y STEINER 2007:308). Estos mismos autores plantean alguna corrección de interés a la teoría híbrida para evitar que esta teoría pudiera implicar el reconocimiento de un derecho a los interesados en no disponer de control alguno sobre relaciones normativas de terceros. Es el caso de un sujeto ajeno a una relación acreedor-deudor pero interesado en no ser competente para eximir al deudor del cumplimiento de su deber para evitar, por ejemplo, posibles represalias que el acreedor podría plantearle en caso de que disfrutara de ese control. Puesto que al carecer del control sobre el pago, se favorecen los intereses de ese tercero extraño a la relación principal, deberíamos concluir, de acuerdo a la teoría híbrida, afirmando un derecho a favor de este tercer sujeto, algo que, sin embargo, no parece tener mucho sentido (KRAMER y STEINER 2007:309).

⁵⁰ SPECTOR (2007:296 – 298), por ejemplo, ha señalado que la teoría híbrida es una forma de legitimar el paternalismo iliberal y que está tan expuesta a las objeciones relativas a la aceptación del cálculo utilitario de derechos como lo estaba la teoría del interés. Otro análisis similar de la teoría híbrida de este mismo autor puede encontrarse en SPECTOR 2005:799 y ss..

Conclusiones

Al margen de críticas a cuestiones más o menos puntuales, el factor determinante de la *superioridad* teórica de estas dos últimas propuestas –las de WENAR y SREENIVASAN– reposa sobre un presupuesto de todo el análisis: la homogeneidad de la referencia de los derechos y, por tanto, la posibilidad de elaborar o no una definición simple que abarque todos y cada uno de los casos del concepto. Antes de *apostar* por una teoría simple o compleja, hay que determinar si la referencia del concepto de los derechos es internamente homogénea o si, por el contrario, adolece de algún grado de complejidad, de donde se seguiría que no hay un único tipo de derechos, ni, por lo tanto, es posible una teoría que defina a todos y cada uno de sus casos posibles en función de un único rasgo o de una lista cerrada de rasgos.

Si la referencia es efectivamente compleja, las teorías simples sólo podrían abarcarla ampliando el sentido del rasgo o rasgos definitorios para poder localizarlos en todos y cada uno de los casos del concepto. Esto es lo que, como hemos visto, hacía RAINBOLT al definir como derechos a los correlativos de las restricciones fundadas en *algún* –lo que es tanto como decir «cualquier»– rasgo de su titular, con los efectos descritos anteriormente⁵¹. También es lo que hacen algunas versiones de la teoría del interés⁵² para abarcar conceptualmente aquellos derechos en los que lo primordial es la capacidad de su titular para elegir y no el carácter benéfico de lo elegido. Recordemos que este último tipo de derechos terminan siendo explicados como una manifestación del *interés* de los individuos a decidir autónomamente sobre ciertas cuestiones. No obstante, considerar que el derecho a suicidarse, a practicar el sexo sin protección o a no someterse a una operación quirúrgica que le salvará a uno la vida o le evitará terribles

⁵¹ Un problema añadido de este tipo de soluciones y teorías es que parecen presuponer que el lenguaje del derecho obedece a una gramática regular y precisa, sujeta a leyes constantes y sin excepciones, y reflejo de una realidad que los usos sociales habrían pervertido u ocultado.

⁵² Este es el caso, en mi opinión, de la versión de KRAMER y STEINER (2007).

padecimientos son una expresión de los intereses de su titular, es destructivo de la propia noción de interés, pues obliga a considerar como tal el interés en perjudicarse y define como bienestar a todo aquello que beneficia a los individuos más algunas otras cosas que claramente los perjudican (!). Es teóricamente más plausible considerar que *algunos* derechos se definen y encuentran su fundamento en la autonomía de los individuos, al margen del carácter benéfico o no de su ejercicio, y que otros derechos, por el contrario, hacen lo propio con los intereses de sus titulares.

Esta conclusión anticipa la respuesta a la cuestión a la que me refería al inicio de este apartado: ¿es la referencia de los derechos homogénea o, por el contrario, los casos de derecho no responden a un único patrón o constante? En mi opinión, la solución a la pregunta anterior es clara: la referencia del concepto de los derechos no sólo no es homogénea, sino que está afectada por un elevado grado de heterogeneidad e incluye elementos diversos e irreducibles a un patrón común, lo que hace inviable una definición unitaria.

Basta analizar someramente el estado actual de los derechos y, en especial, su proliferación, para ilustrar esa conclusión. WELLMAN (1997:2) ha dedicado especial atención a la proliferación de los derechos, fenómeno que se habría producido en tres planos: proliferación de derechos morales, proliferación de derechos legales y, por último, la proliferación del lenguaje de los derechos en el discurso político. SUMNER (1987:1), por su parte, habla de escalada en la retórica de los derechos tanto en el plano del discurso y del debate político como en los textos llamados a funcionar como textos canónicos de los derechos. Termina, por cierto, adoptando cierto tono catastrofista al señalar que la escalada en la retórica de los derechos, como la escalada armamentística, está fuera de control. Las consecuencias de esa proliferación no son siempre necesariamente favorables. La expansión –generalmente mediante cláusulas y fórmulas vagas y retóricas– plantea, en primer lugar, un problema práctico, pues compromete la fuerza vinculante general de los derechos, es decir, su carácter indiscutible o no-excepcionable tanto en el ámbito político

como en el específicamente jurídico⁵³. Pero también, en segundo lugar, desdibuja los perfiles del concepto mismo de los derechos. Así hay quien advierte que hoy en día se llama «derecho» a cualquier cosa de valor (RAZ 1986:165), lo que disipa la consistencia interna de la referencia de los derechos y supone un reto para las teorías que los explican⁵⁴.

El contexto dibujado por todas esas opiniones hace prácticamente inviable la pretensión de ofrecer una definición simple de los derechos⁵⁵; los *lamentos* de quienes llaman la atención sobre el fenómeno de la proliferación y sus consecuencias prácticas y teóricas, pudieran entenderse como el intento de preservar una esencia que los

⁵³ De un modo muy expresivo, LOMANSKY (2000:104) también expresa sus reservas a la confusión entre derechos y virtudes, ideales, santidad o heroísmo moral. Un contexto regido por los derechos, afirma, no es lo mejor que podemos concebir ni lo máximo a lo que podemos aspirar, pues lo que nos proporcionan los derechos son cautelas y salvaguardias frente a lo peor, pero en modo alguno garantizan lo mejor. Aunque todos podríamos y deberíamos hacer más por los demás que limitarnos a respetar sus derechos, los derechos marcarían el mínimo necesario e infranqueable. La contrapartida a estas pocas exigencias es su máximo peso pues los derechos exigen de nosotros unas pautas de comportamiento reducidas o mínimas hacia los otros, pero las exigen hacia todos y en cualquier circunstancia, incluso respecto de aquellos que nos resultan repudiables u odiosos. Respetar los derechos de alguien no debe de suponernos ningún acto de heroicidad, sino un sustrato básico mínimo. Una cosa sería recomendar el heroísmo moral y el compromiso ciego o la entrega absoluta hacia los demás y otra cosa exigirlos. Los declaraciones maximalistas de los derechos se desacreditan a sí mismas en la medida en que exigirían un nivel de excelencia, compromiso y sacrificio moral de todos y cada uno de aquellos a los que se dirigen muy elevado y que va mucho más allá de lo que, en general, todos y cada uno de nosotros estaríamos dispuestos a satisfacer.

⁵⁴ RAZ (1986:63) afirma también que cuando uno aborda conceptos como el de los derechos, que están fuertemente vinculados a tradiciones y visiones políticas contrapuestas de nuestra propia tradición y nuestra cultura, es inevitable ofrecer una lectura un tanto parcial de su uso que pretende favorecer una visión frente a otras contrapuestas.

⁵⁵ La teoría de la voluntad es quizás el mejor exponente tanto de esa pretensión y de la propia suposición de una imagen unitaria y coherente de los derechos. Su evolución es también la mejor muestra del fracaso y de la esterilidad de ese empeño. Lo explica SPECTOR (2007:292) para quien la teoría de la voluntad es simple y homogénea, como lo era, allá por los siglos XVII y XVIII, el fenómeno del que daba cuenta. Sin embargo, aquella imagen armoniosa se vino abajo a mediados del siglo XIX, en el momento en que los valores y principios vinculados con la autonomía moral fueron sustituidos por un nuevo paradigma centrado en intereses y objetivos sociales. Entonces los derechos dejaron de ser concebidos como integrantes del estatus de sujetos autónomos y pasaron a ser concebidos como instrumentos para promover intereses de los individuos o para alcanzar ciertos objetivos sociales. La teoría del interés, inspirada por la nueva sensibilidad, explicó esos cambios, aunque, dicho sea de paso, no termina de casar del todo con los derechos basados en el valor de la autonomía y que persisten de la etapa anterior.

derechos parecen no tener. Por su parte, la alternativa planteada, esto es, el escepticismo respecto de la posibilidad de encontrar constantes teóricas en la definición, podría ser considerada una suerte de *inquietante*⁵⁶ renuncio teórico. Lamentablemente, teniendo en cuenta la evolución legal y doctrinal de los derechos y su actual estado, es difícil que cualquier teoría alcance los estándares de éxito teórico deseables, si éxito se define en virtud de parámetros como la generalidad de la definición o la localización de rasgos constantes y definitivos⁵⁷. Toda pretensión de esta naturaleza, en mi opinión, se verá forzada a formular un concepto que no podrá librarse de excepciones flagrantes o inclusiones absurdas. Opino que una teoría y un concepto *realista* de los derechos deberían de tomar en consideración todas esas circunstancias, incluyendo especialmente los cambios históricos que han afectado en el pasado al concepto de los derechos e incluso anticipar posibles vías de evolución inmediata⁵⁸.

Por todos esos motivos considero que las tesis de WENAR y de SREENIVASAN son más adecuadas que las otras alternativas estudiadas.

⁵⁶ Es así como ELEFThERiADiS (2008:19) califica a la teoría de WENAR ya que, a su juicio, esperamos que una teoría de los derechos sea capaz de desvelar una idea sobre los mismos que se refiera a algo coherente o a algún tipo de generalización iluminadora. El propio WENAR habría reconocido ese *problema*, pero insiste que es imposible satisfacer la pretensión de unidad, porque cuando el teórico la aplica al fenómeno y al concepto de los derechos, encuentra con que el objeto manifiesta una irreducible complejidad y que los derechos han sido instrumentalizados con fines diversos en el razonamiento legal o moral.

⁵⁷ Quizás el conocido debate entre CRANSTON y RAPHAEL a propósito de la naturaleza de los derechos sociales y de su relación con los derechos y libertades civiles, nos ofrezca un buen ejemplo del modo en que ha evolucionado la noción de los derechos. Los argumentos de CRANSTON en ese debate, que presuponían la exclusión de los derechos sociales y económicos del ámbito de referencia del concepto de los derechos, no parecen hoy asumibles, porque nuestra visión del concepto ha variado sustancialmente. Sin embargo, en su día, probablemente por estar más próximos a un entendimiento decimonónico o en clave liberal de los derechos aún extendido entonces, sí tuvieron cierto peso. El debate en cuestión puede consultarse en WELLMAN 2002:1-25.

⁵⁸ Mientras que llega el futuro, algunas conclusiones sí parecen posibles en el contexto actual y cuestionarían, por ejemplo, la pretensión de ofrecer un molde o marco unitario de las formas de reconocimiento o las garantías de los derechos. Por ejemplo, la tan reclamada asimilación de las garantías de los derechos sociales a los *liberales* generalmente se sustenta en una supuesta afinidad conceptual entre ambas categorías, que, como se ha visto a lo largo de este análisis, no parece viable o no parece que vaya más allá de una simple coincidencia terminológica.

Sin embargo, no hay que descartar que su adecuación sea finalmente superada y que estas propuestas terminen siendo finalmente desbordadas. Consideremos, en prospectiva, el fenómeno de la objetivización del contenido de los derechos o la expansión de los llamados «derechos de justicia»⁵⁹: si como consecuencia de una evolución en esa dirección, los derechos se segregaran tanto de la voluntad como de los intereses de sus titulares y pasaran a ser concebidos como puras exigencias de justicia que habrían de realizarse al margen de cualquier consideración subjetiva⁶⁰, entonces referencias teóricas como las que definen a los derechos por lo que hacen por sus titulares o por favorecer o su voluntad o sus intereses, podrían ser vistas como obsoletas o pasar a ser estrechas. La posibilidad de fracaso teórico no es el único efecto que la evolución y la proliferación de los derechos plantean; hay que considerar también la provisionalidad de cualquier planteamiento aparentemente exitoso en la actualidad.

⁵⁹ GRIMM (1991:155) y ZAGREBESKY (1992:75).

⁶⁰ Habríamos terminado entonces teniendo derecho a lo que es justo, al margen de que lo deseemos y al margen de que nos beneficie o no.

Bibliografía

BENTHAM, J. (1782) *On Laws in General*, The Athlone Press, Londres, 1970.

CÁCERES, E., FLORES, I., SALDAÑA, J. y VILLANUEVA, E. (2005) *Problemas contemporáneos de la filosofía del derecho*, UNAM, México.

DABIN, J. (1952) *Le droit subjectif*, Dalloz, París (Hay traducción al español de F. J. OSSET por donde se cita: *El derecho subjetivo*, Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid, 1955. Reeditado más recientemente *El derecho subjetivo*, Comares, Granada, 2006).

CARRIÓ, G. (1968) «Nota preliminar» en HOHFELD 1919.

CRUFT, R. (2004) «Rights: Beyond Interest Theory and Will Theory?» en *Law and Philosophy*, vol. 23, 2004.

ELEFThERIADIS, P. (2008) *Legal Rights*, Oxford University Press, Oxford.

GRIMM, D. (1991) *Die Zukunft der Verfassung*, Suhrkamp, Frankfurt (Citado por la traducción al español de R. SANZ y J.L. MUÑOZ DE BAENA: *Constitución y derechos fundamentales*, Trotta, Madrid, 2006).

HART, H. L. A. (1961) *The Concept of Law*, Clarendon Press, Oxford (Citado por la traducción al español de G. CARRIÓ *El concepto de derecho*, Fontamara, México, 1991).

– (1982) *Essays on Bentham*, Clarendon Press, Oxford.

HALPIN, A. (2003) «Fundamental Legal Relations Reconsidered» en *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* (Vol.XVI, No.1 Enero 2003).

HAYWARD, T. (2006) «On the Nature of Rights: A Reply to WENAR» (February 1, 2006). Disponible en SSRN: <http://ssrn.com/abstract=893340>

HIERRO SÁNCHEZ-PESCADOR, L. (2000) «Conceptos jurídicos fundamentales (I): de las modalidades deónticas a los conceptos de derecho y deber» en *Revista Jurídica de la Universidad Autónoma de Madrid*, nº3, 2000.

HOHFELD, W. N. (1919) *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning*, Greenwood Press, Westport, 1978 (Hay traducción al español, con «Nota Preliminar», de G. CARRIÓ *Conceptos jurídicos fundamentales*, Fontamara, México 1991).

KAVANAGH, A. y OBERDIEK, J. (2008) *Arguing About Law*, Routledge, Londres-Nueva York.

KRAMER, M. (1998) «Rights without Trimmings» en KRAMER, SIMMONDS y STEINER 1998.

KRAMER, M. y STEINER, G. (2007) «Theories of Rights: Is There a Third-Way?» en *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 27, No. 2 (2007).

KRAMER, M., SIMMONDS, N.E. y STEINER, G. (1998) *A Debate over Rights*, Clarendon Press, Oxford.

LAPORTA, F. (1987) «Sobre el concepto de derechos humanos» en *DOXA*, 4 (1987).

LOMANSKY, L. (2000) «Liberty and Welfare Goods: Reflections on Clashing Liberalism» en *The Journal of Ethics* 4, 2000.

MACCORMICK, N. (1976) «Children's rights: a test-case for theories of right» en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 67 (1976).

– (2008) «Rights in Legislation» en KAVANAGH y OBERDIEK 2008

RAINBOLT, G. (2006) *The Concepts of Rights*, Dordrecht, Kluwer, 2006.

RAZ, J. (1986) *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford.

– (2008) «Rights and Individual Well-being» en KAVANAGH y OBERDIEK 2008.

ROSS, A. (1958) *On Law and Justice*, (Hay traducción de G. R. CARRIÓ, por donde se cita: *Sobre el derecho y la justicia*, Eudeba, Buenos Aires, 1963).

SREENIVASAN, G. (2005) «A Hybrid Theory of Claim-Rights» en *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 25, No. 2 (2005) (También en CÁCERES, FLORES, SALDAÑA y VILLANUEVA 2005)

SIMMONDS, N.E. (1998) en KRAMER, SIMMONDS y STEINER 1998.

STEINER, H. (1994), *An Essay on Rights*, Blackwell Publishers, Oxford.

SPECTOR, H. (2005) «Comment on professor Gopal Sreenivasan's Hybrid Theory of Claim-Rights» en CÁCERES, FLORES, SALDAÑA y VILLANUEVA 2005

– (2007) «Is the Will Theory Superseded by the Hybrid Theory?» en VILLANUEVA 2007

SUMNER, L.W. (1987) *The Moral Foundations of Rights*, Clarendon Press, Oxford.

VILLANUEVA, E. (2007) *Law: Metaphysics, Meaning and Objectivity*, Rodopi Philosophical Studies, Amsterdam-New York, 2007.

WALDRON, J. (1984) *Theories of Rights*, Oxford University Press, Oxford.

WELLMAN, C. (1997) *An Approach to Rights*, Kluwer, Dordrecht, 1997.
– (2002) *Rights and Duties, vol. 5 Welfare Rights and Duties of Charity*, Routledge, New York.

WENAR, L. (2005) «The Nature of Rights» en *Philosophy and Public Affairs*, 2005, 33, 3.

ZAGREBELSKY, G. (1992) *Il diritto mitte*, Einaudi, Turín (Citado por la traducción de M. GASCÓN ABELLÁN: *El derecho dúctil*, Trotta, Madrid, 1995).

Uma resposta hedonista à objeção da máquina de experiências

Leandro Shigueo Araújo

Universidade Federal de Uberlândia

Resumo

O princípio utilitarista desenvolvido por Jeremy Bentham fundamenta-se na sujeição do homem à dor e ao prazer. De acordo com esse princípio, uma ação seria avaliada moralmente conforme a sua tendência em produzir prazer ou dor, considerando todos aqueles envolvidos na ação. Essa posição continua sendo discutida nos debates sobre ética e, mesmo que Bentham afirmasse ser esse o princípio da utilidade irrefutável, podemos encontrar problemas sérios em sua aplicação. Robert Nozick, por exemplo, foi um grande objetor dessa ideia, expôs um caso hipotético para mostrar a dificuldade de aceitarmos o prazer como critério único de avaliação das consequências de nossas ações. Neste trabalho, pretendemos defender o utilitarismo hedonista dessa objeção. Nessa defesa, consideraremos o hedonismo proposto por Bentham e desenvolvido por John Stuart Mill. Pensamos que o modo como este último desenvolve a noção de prazer nos fornece um meio de responder à objeção de Nozick. De acordo com isso, o trabalho será desenvolvido do seguinte modo: primeiramente, apresentaremos a concepção do princípio utilitarista de Bentham; posteriormente, exporemos a objeção de Nozick; na sequência, exporemos a nova abordagem de Stuart Mill no que concerne à questão dos prazeres; por fim, tentaremos responder à objeção.

Palavras-chave: Jeremy Bentham, Robert Nozick, John Stuart Mill, utilitarismo hedonista, máquina de experiências

Abstract

The utilitarian principle developed by Jeremy Bentham is based on man's subjection to pain and pleasure. According to this principle, an action would be morally evaluated as to its tendency to produce pleasure or pain, considering all those involved in the action. This position continues to be discussed in debates on ethics, and even if Bentham claimed to be irrefutable its principle of utility, we find serious problems in its application. Robert Nozick, for example, was a great objector to such an idea. He presented a hypothetical case to demonstrate the difficulty of accepting the pleasure as the unique criterion for evaluating the consequences of our actions. In this article I intend to defend utilitarianism against such objection. To do so, I consider the hedonism proposed by Bentham and developed by John S. Mill. I think that the notion of pleasure developed by the latter gives us a way to respond to Nozick's objection. Accordingly, this article will be developed as follows: first, I introduce the concept of the utilitarian principle of Bentham and, later, I expound Nozick's objection, further, I will explain the new approach Stuart Mill gives the question of pleasure, finally I will try to answer this objection.

Keywords: *Jeremy Bentham, Robert Nozick, John Stuart Mill, hedonistic utilitarianism, experience machine*

Introdução

O utilitarismo é demarcado no campo das éticas *teleológicas* ou do *consequencialistas*. Além do utilitarismo, podemos citar o egoísmo (normativo) e o altruísmo ético como exemplos de éticas teleológicas ou consequencialistas. Segundo essa concepção, o valor moral de uma ação ou regra estaria nas consequências que ela produz, por exemplo, se queremos saber o valor moral de matar alguém, temos de saber quais as consequências que essa ação trará para as pessoas envolvidas por ela; quais os benefícios ou prejuízos para os indivíduos envolvidos pela ação. Por outro lado, existem as éticas deontológicas que afirmam estar na própria ação o seu valor moral. Um exemplo desse tipo de ética é a teoria moral de Immanuel Kant: a ação “matar alguém” teria seu valor moral em si mesma, ou seja, independente do agente ou das consequências que essa ação produz. Existem também posições que defendem que o valor moral estaria no agente (ética das virtudes), independente da ação ou de suas consequências. Apesar de compartilharmos da posição consequencialista, não temos o intuito de aprofundar a discussão a favor de nossa posição neste artigo. O interesse nesse ponto é apenas situar de maneira correta o utilitarismo.

Segundo o princípio da utilidade, uma ação é correta quando tem como consequência a maximização da felicidade ou bem-estar, considerando imparcialmente os envolvidos pela ação. As variações do utilitarismo têm outro aspecto comum além do consequencialismo: a definição clara e consistente do conceito de felicidade ou bem-estar. O primeiro a se preocupar com essa definição foi Jeremy Bentham, que alegava que a felicidade deveria ser entendida como prazer ou ausência de dor, seriam estados mentais positivos. Devido a esses aspectos, o utilitarismo defendido por ele foi chamado de *hedonista* ou utilitarismo

da *concepção mentalista*¹. Além disso, existem também as concepções de felicidade como satisfação de desejos ou preferências e a concepção pluralista de felicidade.

A concepção hedonista de Bentham não parece apresentar problemas sérios a nossa intuição. Se ajirmos sempre de modo que a nossa ação produza a maior soma de prazer, então estamos fazendo um bem, caso contrário, estamos a fazer um mal, seja o beneficiado um indivíduo, seja um número qualquer de pessoas ou mesmo toda a comunidade. Entretanto, a análise racional de alguns aspectos da tese de Bentham torna visíveis seus problemas que, por sua vez, acabam sendo suficientes para que se recuse a posição hedonista. Neste trabalho, gostaríamos de responder ao menos um desses problemas. Em *Anarquia, Estado e Utopia*, Robert Nozick apresenta o argumento que ficou conhecido como “a máquina de experiências”. Basicamente, o problema colocado por Nozick ao utilitarismo hedonista pode ser entendido do seguinte modo: maximizar o prazer nos levaria a um tipo de “ética suína”, na qual teríamos uma sociedade de porcos satisfeitos.

A objeção de Nozick à Bentham pode ser respondida, pelo menos, de dois modos. Uma primeira tentativa seria substituir a concepção hedonista de felicidade pela concepção da satisfação de interesses². Essa sugestão também possui alguns problemas, porém, devido ao foco de nosso trabalho, não será possível descrevê-los e desenvolvê-los aqui. Outra tentativa seria partirmos desta alternativa: o modo como John Stuart Mill desenvolve a questão dos prazeres fornecendo premissas para responder ao argumento de Nozick.

¹ Existem ainda outras concepções das quais não nos ocuparemos aqui.

² No utilitarismo de interesses defende-se que a ação correta não seria aquela que produz a maior quantidade de prazer, mas aquela que maximiza os interesses. Ver HARE, R. M. *Freedom and Reason*. Oxford: Clarendon Press, 1963. Ver também SINGER, P. *Ética Prática*. (1980) Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

A teoria de Jeremy Bentham

Em *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*, J. Bentham alega que todas as nossas ações, pensamentos e dizeres seriam guiados pelo prazer e/ou dor. As normas morais constituem as regras do nosso modo de agir e, por isso, também deveriam ser guiadas pelo prazer/dor. Bentham não desenvolve argumentos a favor dessa ideia. Pensamos que, apesar disso representar um problema para sua teoria, a submissão das ações humanas ao prazer e dor seria, para ele, intuitivamente demonstrável. Afirma ele, apenas, que qualquer tentativa de abjurar o domínio do prazer sobre nosso agir, seria um modo de confirmá-lo (BENTHAM, 1781, p. 14). Tentaremos mostrar que o modo superficial como Bentham desenvolve a questão traz sérios problemas para seu princípio da utilidade.

Bentham parte dessas ideias para fundamentar seu princípio da utilidade ou da maior felicidade. Para ele, há muitas objeções sobre a relação entre os termos “utilidade” e “maior felicidade”. Afirma que a expressão *maior felicidade* ressalta mais claramente a ideia de prazer e ausência de dor. Por isso, ao menos na exposição da teoria de Bentham, chamaremos o princípio da utilidade de princípio da maior felicidade. Conforme o princípio, uma ação é considerada moralmente correta quando tende a maximizar a felicidade do maior número de pessoas envolvidas pela ação. Assim, se temos de escolher uma entre duas ações, nosso dever seria escolher aquela que traz a maior soma de prazeres.

Um segundo ponto importante da teoria de Bentham seria o do cálculo ou método que o filósofo expõe para identificar o valor dos prazeres. O princípio da maior felicidade nos orientaria a agir e o cálculo nos ajudaria a dar o devido valor para cada prazer ou dor. Sem o cálculo, poderíamos não ser capazes de aplicar o princípio corretamente. Bentham expõe esse método para uma pessoa considerada em si mesmo, para um número qualquer de pessoas e para a comunidade em geral.

(BENTHAM 1948. p. 16 – 18.) Restringiremo-nos a expor a descrição do cálculo considerado por apenas um indivíduo. O valor de um prazer deve ser medido em quatro circunstâncias: sua *intensidade*; sua *duração*; sua *certeza* ou *incerteza*; sua *proximidade* no tempo. Se escolhermos entre duas ações, devemos saber qual terá maior valor segundo essas circunstâncias, por exemplo, se estamos incertos sobre ajudar pessoas necessitadas ou comprar um novo equipamento de som, devemos calcular o valor dos prazeres produzidos pelas duas ações sobre todos os indivíduos envolvidos. Aquela ação que produzir maior saldo líquido de prazer sobre os custos da ação e da dor (caso houver alguma) possui maior valor e, portanto, deve ser a escolha correta.

Postas, basicamente, as principais considerações sobre o utilitarismo de Bentham, podemos passar à objeção.

A objeção de Robert Nozick

Em *Anarquia, Estado e Utopia*, Robert Nozick expõe um caso hipotético contra o utilitarismo. O “caso da máquina de experiências”, como ficou conhecido, é exposto do seguinte modo:

Suponhamos que houvesse uma máquina de experiências que daria a você qualquer experiência que desejasse. Neuropsicólogos fora-de-série poderiam estimular-lhe o cérebro de modo que você pensasse e sentisse que estava escrevendo uma grande novela, fazendo um amigo ou lendo um livro interessante. Durante todo o tempo você

estaria flutuando em um tanque com eletrodos ligados ao cérebro. Deveria você conectar-se com essa por toda a sua vida, programando as experiências que teria enquanto vivesse? (NOZICK, 1974, p.58)

Nozick diz ainda que a pessoa poderia escolher e renovar qualquer das experiências. O sujeito que aderisse ao procedimento deixaria de saber que a experiência é falsa; ao ser ligado à máquina pensaria que todas as suas experiências estavam realmente acontecendo. O primeiro aspecto que pode ser retirado desse caso é que, se uma pessoa escolhe ligar-se a máquina, ela estaria preocupada apenas com suas experiências. O segundo aspecto é que essa mesma pessoa se tornaria indeterminada, grosso modo, perderia sua identidade. Não saberíamos se ela é destemida, inteligente etc. E, o terceiro aspecto talvez o mais importante é que a pessoa ligada à máquina se restringiria a viver uma realidade artificial, ou seja, uma ilusão. Como afirma Nozick, “o mais perturbador nelas é que vivem nossas vidas por nós” (p.60). Nesse sentido, perderíamos a nossa autonomia.

O problema direcionado ao utilitarismo hedonista seria que, se as pessoas agissem de acordo com ele, teríamos uma sociedade de “porcos satisfeitos”. A expressão “porcos satisfeitos” refere-se à preocupação demasiada que um hedonista dá às nossas experiências prazerosas. A preocupação em praticar ações que produzem prazeres seria tamanha que o modo como os prazeres seriam produzidos não importaria mesmo que fossem produzidos por ilusões. Em outras palavras, a concepção hedonista de Bentham falharia ao afirmar que a felicidade (como prazer e ausência de dor) seria o fundamento de todas as nossas ações.

O argumento de Nozick, então, pode ser posto como se segue: “se o hedonismo é verdadeiro, então seria melhor ligarmo-nos para sempre à máquina de experiências. Mas parece que não seria melhor nos ligarmos a máquinas de experiências porque desejamos uma vida real, portanto, o hedonismo parece ser falso”.

A teoria de John Stuart Mill

John S. Mill reconheceu que a questão da delimitação do conceito de prazer estava em aberto, mas isso não serviria para refutar a ideia de que o prazer e a ausência de dor seriam as únicas coisas desejáveis como fins. Como vimos com o argumento de Nozick, seria essa a questão que levaria a recusa ao menos da posição de Bentham. Todavia, antes da análise do argumento, gostaríamos de apresentar brevemente alguns pontos importantes da posição de Mill sobre o conceito de prazer e dor.

Assim como Bentham, Mill considera o conceito de felicidade equivalente ao prazer em si mesmo ou ausência de dor. Em *Utilitarianism*, ele defende uma posição sutilmente distinta da de Bentham:

O credo que aceita a utilidade ou o princípio da maior felicidade como a fundação da moral sustenta que as ações são corretas na medida em que tendem a promover a felicidade e erradas

conforme tendam a produzir o contrário da felicidade. (MILL, 1969, p. 187)

A sutileza da definição de Mill está em não afirmar nada em relação à maximização do prazer tal como Bentham afirmara. Parece banal e sem importância, mas essa nova definição não enfrenta tantos problemas como a de Bentham³, e as diferenças entre os filósofos não cessam aqui. Segundo Mill, se quisermos ter uma noção mais clara do padrão estabelecido pela teoria da utilidade seria preciso aprofundar na investigação sobre o prazer e a ausência de dor (felicidade).

Com essa ideia em mente, Mill acaba por defender uma distinção entre tipos de prazer: os superiores, provenientes das faculdades mais elevadas (prazeres intelectuais), e os inferiores, advindos dos apetites. Essa distinção seria relativa a uma circunstância que foge ao cálculo da utilidade de Bentham: a qualidade. Para Mill, seria tão importante relevar a qualidade dos prazeres quanto a quantidade. Ademais, o único modo para estabelecer o valor elevado dos prazeres mentais sobre os sensoriais seria na preferência daqueles (Mill os chama de juízes competentes) que experimentaram ambos os prazeres. Não há nenhuma autoridade nesse caso, ou seja, não haveria juízes colocados em pedestais que deveriam ser consultados caso houvesse necessidade de saber se um prazer é melhor que outro. Observe:

Poucos seres humanos consentiriam em se transformar em algum dos animais inferiores sob a promessa de gozar plenamente os prazeres animais, nenhum ser humano consentiria em ser um tolo, nenhuma pessoa instruída gostaria de

³ Ver CARVALHO, Maringoni de. M. John Stuart Mill: o utilitarismo reinventado. In: CARVALHO, M. C. M. de (Org.). *O utilitarismo em foco: um encontro com seus proponentes e críticos*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2007. p. 76 – 77.

ser um néscio, nenhuma pessoa de sentimento e consciência desejaria ser egoísta e vil, embora pudesse se persuadir de que o tolo, o asno ou o velhaco estão mais satisfeitos com a sorte que lhes coube do que ela com o que tem. (MILL, p. 187)

O que Mill afirma é que, independentemente de qualquer obrigação moral, aqueles que experimentaram os dois tipos de prazer sempre optarão pelos mentais, independentemente da quantidade de prazer que os prazeres sensoriais possam proporcionar.

Resposta à objeção

Retornemos à exposição, pelo menos, da primeira premissa do argumento de Nozick: se o hedonismo é verdadeiro, então seria melhor ligarmo-nos para sempre à máquina de experiências. É essencial essa premissa que pretendemos inquirir e recusar.

Conforme as novas considerações de Stuart Mill, se temos de decidir entre duas ações, uma delas provindo dos apetites e a outra da intelectualidade, então, deveríamos escolher pela última. Os prazeres advindos desta seriam melhores em quantidade e qualidade.

Antes de continuar o raciocínio, vamos nos deter em uma breve questão que aparentemente não tem relação com o tema: o valor da realidade. Quando há dúvidas sobre um acontecimento, procuramos saber a verdade dos fatos. Muitas teorias (científicas, filosóficas etc.), que tentam descrever a realidade, surgem exatamente com a ânsia pela anulação da dúvida ou do engano de nossas crenças. Em um caso mais

simples, se estamos com dúvidas sobre nosso estado de saúde, provavelmente procuraremos por um médico e não nos satisfaríamos com conclusões enganosas. Pelo contrário, se o médico tendesse a promover tais ilusões, poderia dizer que ele estaria nos prejudicando. E, se os fatos fossem descritos corretamente, teria tal ação nos proporcionado felicidade? Certamente sim, pois poderíamos procurar por tratamento e nos curar. Alguém poderia contrapor-se a essa tese⁴, afirmando que, se a descoberta fosse de uma grave doença, sem possibilidades de cura, então a verdade nos traria sofrimento. Mas será que, se o médico nos desse um parecer ilusório não teríamos maior sofrimento com isso? Pensamos que sim. Mesmo que o caso fosse de uma doença grave sem possibilidades de cura, seria melhor descobri-la que viver na ilusão; enganando a si mesmo com a crença de uma vida saudável.

Pensemos em outro exemplo. Imagine que João chegue em casa do trabalho mais cedo e encontre sua mulher com um amante. A descoberta traz um grande sofrimento a João que tem duas alternativas: ou deixa a mulher, ou finge que nada ocorreu. Imagine agora que João escolha a segunda alternativa, mas com um agravante: sua mulher continua a lhe traí-lo. Será que viver a ilusão de um relacionamento estável traria mais felicidade que a vida real? Como afirma Desidério Murcho (2006), “o mal é que se trata de uma fantasia; a realidade tem valor em si, por mais desagradável que seja; viver uma vida de sonho, mesmo que subjetivamente cheia de felicidade, é uma vida sem qualquer sentido porque não tem valor de um ponto de vista objetivo; a objetividade é um valor crucial” (p.13). O valor de um prazer ilusório não parece superar o de uma vida real. Isso não quer dizer que as pessoas *preferem* escolher sempre a vida real, mas que deveriam escolhê-la. O utilitarismo não é uma teoria descritivista, mas normativa, ou seja,

⁴ Pensamos que a relação entre a verdade (realidade) e a felicidade constitui o ponto mais intrigante e desafiador.

não está preocupado em nos informar o *modo* como agimos, mas como *devemos* agir.

Pois bem, voltando ao nosso raciocínio, se as ações qualitativamente intelectuais trazem maior felicidade que os apetites e se descobrir a verdade constitui uma ação de qualidade intelectual, então descobrir a verdade nos traz felicidade. Sendo assim, o hedonismo (ao menos conforme Stuart Mill) pode ser verdadeiro e não aceitar que seria melhor vivermos ligados à máquina de prazeres. A possibilidade de viver com prazeres reais anula essa ideia. Dois pontos precisam ser notados: primeiro, o sentido que damos para a expressão “prazeres reais” precisa ser esclarecido, mesmo porque alguém poderia afirmar que os prazeres na máquina de experiências não são ilusórios, apenas as supostas fontes deles. Por exemplo, se na máquina escolhemos a ilusão de desfrutar de comidas suculentas, então temos um prazer muito grande e real, mas o problema é que o fato de nós desfrutarmos de comidas suculentas é uma ilusão. Na verdade, a fonte de meu prazer (real) é a máquina. Outro exemplo: quando sonhamos que uma linda mulher está nos seduzindo, temos prazer real. Poderíamos até mesmo afirmar que “nunca tivemos um sonho tão prazeroso”, mas tal mulher é apenas uma ilusão. Por isso, vale lembrar que o sentido que damos para as expressões “prazeres reais” e “prazeres ilusórios” é “prazeres reais advindos de fontes reais” e “prazeres reais advindos de fontes ilusórias”, respectivamente. O segundo ponto a ser notado é que, mesmo que haja prazeres ilusórios, eles não precisam ser descartados, mas apenas comparados com prazeres reais. Se fossem abandonados, a tese de que a felicidade constitui o fundamento das ações humanas teria de ser reformulada: apenas alguns tipos de prazeres seriam desejáveis. Se o utilitarismo hedonista defende a maximização da felicidade e se os prazeres reais possuem maiores valores que os prazeres ilusórios, então, nosso dever seria procurar pelos primeiros. A preferência pelos prazeres superiores não parece ser considerada por Nozick. Ao menos seu argumento da máquina de experiências não alega que exista uma distinção de valor de prazeres.

Portanto, o argumento contra Nozick pode ser exposto do seguinte modo: se o hedonismo de Mill é correto, então o valor dos prazeres reais deve ser maior que o valor dos prazeres ilusórios. De acordo com o argumento da máquina de experiências, temos de concordar que o hedonismo aceita uma equivalência entre os valores dos prazeres ilusórios e dos prazeres reais. Logo, o argumento da máquina de experiências não funciona contra o hedonismo de Mill.

Considerações finais

Como foi visto, nosso objetivo neste artigo foi tentar fornecer uma resposta à objeção de Nozick ao utilitarismo hedonista. Para tal, fundamentamos essa resposta em J. S. Mill, considerando-o como um partidário do hedonismo. Partimos da ideia de que Nozick consegue dar boas razões para recusarmos a proposta de Bentham (ao menos parte dela), mas não a de Mill. Tentamos, além disso, escapar dos psicologismos evitando descrever o modo como as pessoas agem ou o que as deixam felizes. Ressaltamos a ideia de que o utilitarismo é uma teoria normativa e, como tal, se preocupa em fornecer um padrão para o nosso dever moral e não se preocupa com meras descrições do agir humano.

Pois bem, observamos que o argumento de Nozick conseguia atacar Bentham porque a exposição deste sobre o princípio da utilidade não conseguiria dar conta de alguns casos em que as alternativas que deveriam ser aceitas como corretas pareciam bizarras. Relembrando, o argumento de Nozick dizia que, se o hedonismo é verdadeiro, então seria melhor ligarmo-nos para sempre à máquina de experiências. Mas parece que não queremos nos ligar a ela porque queremos continuar a ter uma vida real, portanto, o hedonismo parece ser falso. Por que seria melhor nos ligarmos a máquinas? Porque se o que vale é uma vida

prazerosa e, se a máquina permite isso, mesmo que de forma ilusória, então deveríamos escolher nos ligar a ela.

Todavia, foi visto como Mill expõe uma distinção qualitativa entre os prazeres que parece não ter sido considerada por Nozick. E, com essa nova circunstância, construímos o seguinte argumento contra Nozick: se o hedonismo de Mill é correto, então o valor dos prazeres reais deve ser maior que o valor dos prazeres ilusórios. De acordo com o argumento da máquina de experiências, temos de concordar que o hedonismo aceita uma equivalência entre os valores dos prazeres ilusórios e dos prazeres reais. Logo, o argumento da máquina de experiências não funciona contra o hedonismo de Mill.

Referências

BENTHAM, Jeremy. (1781) *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. Trad. de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Coleção Os Pensadores).

CARVALHO, M. C. Maringoni de. (Org.). *O utilitarismo em foco: um encontro com seus proponentes e críticos*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2007.

COSTA, C. F. (2002) Razões para o utilitarismo: uma avaliação comparativa de pontos de vista éticos. In: *Revista Ethic@*. Florianópolis v.1 n.2, 2002, p.155 – 174. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/ethic12.html>>. Acesso em: 08/2010.

GALVÃO, Pedro. (2003) *A teoria utilitarista de J. S. Mill: uma caracterização*. Trólei: Revista de Filosofia Moral e Política. Disponível: http://www.spfil.pt/trolei/tr01_galvao1.htm. Acesso em: 04/12/2010.

HARE, R. M. *Freedom and Reason*. Oxford: Clarendon Press, 1963.

MILL, John Stuart. (1969) *A liberdade / utilitarismo*. Trad. de Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MURCHO, D. *Pensar Outra Vez: Filosofia, Valor e Verdade*. Vila Nova de Famalicão: Edições Quase, 2006, p.15 – 30.

NOZICK, Robert. (1974) *Anarquia, estado e utopia*. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

SAHD, L. F. N. A. E. S. (Org.); Oliveira, M. (Org.); Aguiar, O. A. (Org.). *Filosofia política contemporânea*. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

SINGER, P. *Ética prática*. (1980) Trad. de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SHAW, William H. (1999) *Contemporary ethics: taking account of utilitarianism*. Massachusetts: Blackwell.

SMART, J. J. C.; WILLIAMS, B. (1973) *Utilitarianism for and Against*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Resolução exemplar

Frank Thomas Sautter¹

Universidade Federal de Santa Maria

Resumo

Frequentemente o método de tablôs inclui regras por intermédio das quais parâmetros são introduzidos; por exemplo, o método de tablôs para a lógica quantificacional inclui regras por intermédio das quais parâmetros para indivíduos são introduzidos, e o método de tablôs para a lógica modal inclui regras por intermédio das quais parâmetros para mundos possíveis são introduzidos. A utilização inteligente dessas regras pode fazer a diferença entre o sucesso e o insucesso. Baseando-se em análise de um argumento proposto por Raymond Smullyan, proponho uma técnica para a utilização inteligente dessas regras.

Palavras-chave: método de tablôs, parâmetro, técnica de prova

¹ Agradeço os colegas Nelson Gonçalves Gomes, da UnB, Daniel Durante Pereira Alves e João Marcos de Almeida, da UFRN, que muito contribuíram com críticas, sugestões e, inclusive, tópicos para a versão final deste trabalho.

Abstract

Often the tableaux method includes rules through which parameters are introduced; for instance, the tableaux method for quantificational logic includes rules through which parameters for individuals are introduced, and the tableaux method for modal logic includes rules through which parameters for possible worlds are introduced. The clever application of these rules can make the difference between success and failure. Based on analysis of an argument proposed by Raymond Smullyan, we propose a technique for the clever application of these rules.

Keywords: tableaux method, parameter, proof technique

O problema

Avalie o seguinte argumento:²

Todos amam os amantes.

João ama Maria.³

∴ Iago ama Otelo.⁴

² Não se sabe ao certo a origem do argumento. Utiliza-se, aqui, a versão apresentada em Smullyan (2009, p. 127). Talvez ele tenha sido inspirado na ética leibniziana, na qual o *vir bonus*, o homem virtuoso, é aquele que ama e é benevolente com todas as pessoas.

³ João ("John") e Maria ("Mary") são os prenomes dos pais de William Shakespeare.

⁴ Na peça teatral *Otelo, o mouro de Veneza*, de William Shakespeare, Iago quer vingar-se de Otelo por ter sido preterido em favor de Cássio.

O argumento apresentado é válido ou inválido? Se for válido, as duas premissas são necessárias para validá-lo? Se for inválido, qual alteração mínima nas premissas poderia validá-lo? Nas próximas seções, será resolvido informalmente e, depois, formalmente com o auxílio do método de tablôs. Mas, antes de prosseguir, procure resolvê-lo por si mesmo!

Resolução informal

Se João ama Maria, João é um amante.⁵ Se João é um amante e todos amam os amantes, Otelo ama João. Se Otelo ama João, Otelo é um amante. Se Otelo é um amante e todos amam os amantes, Iago ama Otelo.

O argumento é válido e as duas premissas são necessárias para validá-lo, no sentido de que nenhuma delas pode ser simplesmente suprimida de tal modo que o argumento resultante continue válido. Isso parece surpreendente e contraintuitivo: em que medida a relação entre Iago e Otelo depende da relação entre João e Maria? A verdade é que a relação entre Iago e Otelo não depende da relação entre João e Maria;

⁵ Nelson Gonçalves Gomes observou que a expressão “os amantes” pode referir-se a casais e, consequentemente, ela pode estar por uma relação e não por uma propriedade, ou, mesmo, ela pode estar por uma propriedade de “sujeitos compostos”. Além disso, Gomes observou que a primeira premissa poderia ser expressa, na linguagem coloquial, por “Todos amam os que amam alguém”, o que evita qualquer tipo de incompreensão de seu conteúdo. As observações de Gomes são pertinentes, mas prefere-se manter a formulação original para induzir o leitor a pensar a expressabilidade de um predicado, no caso o predicado associado à expressão “é um amante”, a partir de outro predicado, no caso o predicado associado à expressão “ama”, por intermédio de construção lógica.

ela depende da existência de um amante e este pode ser João ou outra pessoa qualquer.⁶ Não podemos simplesmente eliminar a premissa “João ama Maria”, mas podemos substituí-la por uma premissa mais fraca, a premissa “João é um amante”.⁷

Resolução formal

Embora as proposições tratem da relação “amar” e da propriedade “amante”, esta pode ser definida em termos daquela (mas não o inverso). Além disso, as proposições tratam de quatro pessoas, nomeadas por “João”, “Maria”, “Iago” e “Otelo”. O vocabulário extralógico será constituído dos seguintes símbolos:

- Constantes individuais:
 - “j” para a pessoa nomeada por “João”,
 - “m” para a pessoa nomeada por “Maria”,
 - “i” para a pessoa nomeada por “Iago”,
 - “o” para a pessoa nomeada por “Otelo”;
- Constante de predicado:
 - “Axy” para a relação correspondente à expressa por “x ama y”.

Que x é uma amante será expresso por “ $\exists y Axy$ ”.

O tabló é um método por refutação sistemática de todo contraexemplo, portanto iniciamos o procedimento sustentando a verdade das premissas, mas a falsidade da conclusão:

⁶Daniel Durante Pereira Alves observou que a primeira premissa nos coloca diante de duas alternativas: ou todos amam todos ou ninguém ama ninguém. A segunda premissa decide a questão em favor da primeira alternativa.

⁷ Uma proposição P_1 é mais fraca do que uma proposição P_2 se e somente se P_1 for consequência lógica de $\{P_2\}$ mas P_2 não for consequência lógica de $\{P_1\}$.

$$\begin{array}{c}
 V\forall x(\exists yAxy \supset \forall zAzx) \\
 VAjm \\
 FAio
 \end{array}$$

A segunda premissa e a conclusão são proposições atômicas verdadeira e falsa, respectivamente; somente podemos expandir o tabló com a utilização da primeira premissa. Esta é uma universal afirmativa, o que significa que podemos utilizar uma constante individual (parâmetro) qualquer em lugar de “x”, já utilizada no tabló ou nova. Mas qual? Indiquemos essa dúvida com a utilização da marcação “ γ_1 ”⁸

$$\begin{array}{c}
 V\forall x(\exists yAxy \supset \forall zAzx) \\
 VAjm \\
 FAio \\
 | \\
 V\exists yA\gamma_1y \supset \forall zA\gamma_1z
 \end{array}$$

A folha do único ramo pode ser utilizada na expansão do tabló, originando dois ramos:

$$\begin{array}{c}
 V\forall x(\exists yAxy \supset \forall zAzx) \\
 VAjm \\
 FAio \\
 | \\
 V\exists yA\gamma_1y \supset \forall zA\gamma_1z \\
 \swarrow \quad \searrow \\
 F\exists yA\gamma_1y \quad V\forall zA\gamma_1z
 \end{array}$$

⁸ A notação “ γ ” é utilizada por Smullyan naquelas regras dos quantificadores em que não há restrição quanto à utilização de constantes individuais. (Ver SMULLYAN, 2002/2009, p. 64)

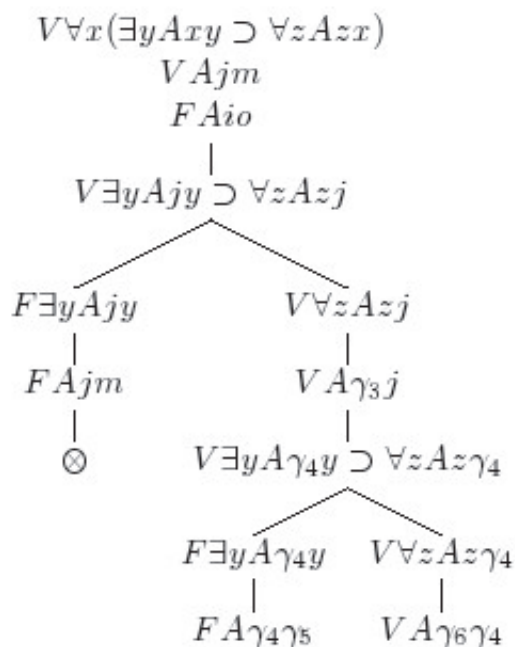
Tanto a folha do ramo da esquerda como a folha do ramo da direita nos faculta a utilização de uma constante qualquer nos lugares de “y” e “z”, respectivamente. Seguindo o padrão anteriormente utilizado, indiquemos essa indecisão com a utilização de marcações “ γ ”:

$$\begin{array}{c}
 V\forall x(\exists yAxy \supset \forall zAzx) \\
 VA_{jm} \\
 FA_{io} \\
 | \\
 V\exists yA_{\gamma_1}y \supset \forall zA_{\gamma_1}z \\
 \swarrow \quad \searrow \\
 F\exists yA_{\gamma_1}y \quad V\forall zA_{\gamma_1}z \\
 | \quad \quad | \\
 FA_{\gamma_1\gamma_2} \quad VA_{\gamma_3\gamma_1}
 \end{array}$$

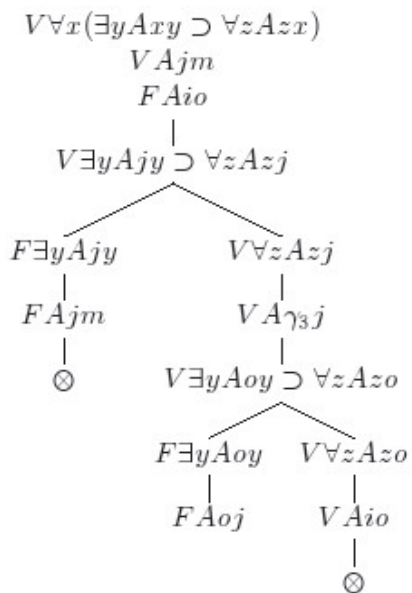
Para provarmos validade, precisamos nos esforçar para encontrar contradições nos ramos e, com elas, fechá-los. Se substituirmos “ γ_1 ” por “j” e “ γ_2 ” por “m”, podemos fechar o ramo da esquerda:

$$\begin{array}{c}
 V\forall x(\exists yAxy \supset \forall zAzx) \\
 VA_{jm} \\
 FA_{io} \\
 | \\
 V\exists yA_{jy} \supset \forall zA_{jz} \\
 \swarrow \quad \searrow \\
 F\exists yA_{jy} \quad V\forall zA_{jz} \\
 | \quad \quad | \\
 FA_{jm} \quad VA_{\gamma_3j} \\
 | \\
 \otimes
 \end{array}$$

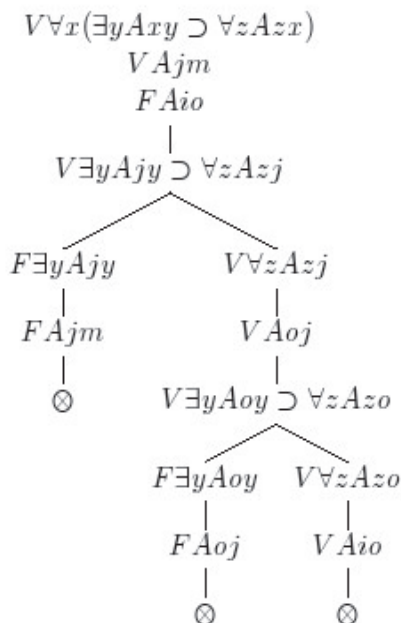
O ramo da direita ainda não pode ser fechado. Vamos repetir o processo anterior, indicando nossa indecisão quanto à utilização de constantes individuais com marcações “ γ ”, desde que, novamente, as regras relacionadas aos quantificadores nos facultam a utilização de qualquer constante individual:



Agora, se substituirmos “ γ_4 ” por “o”, “ γ_5 ” por “j” e “ γ_6 ” por “i”, podemos fechar o ramo da direita:



Finalmente, substituindo “ γ_3 ” por “o”, podemos fechar o ramo central:

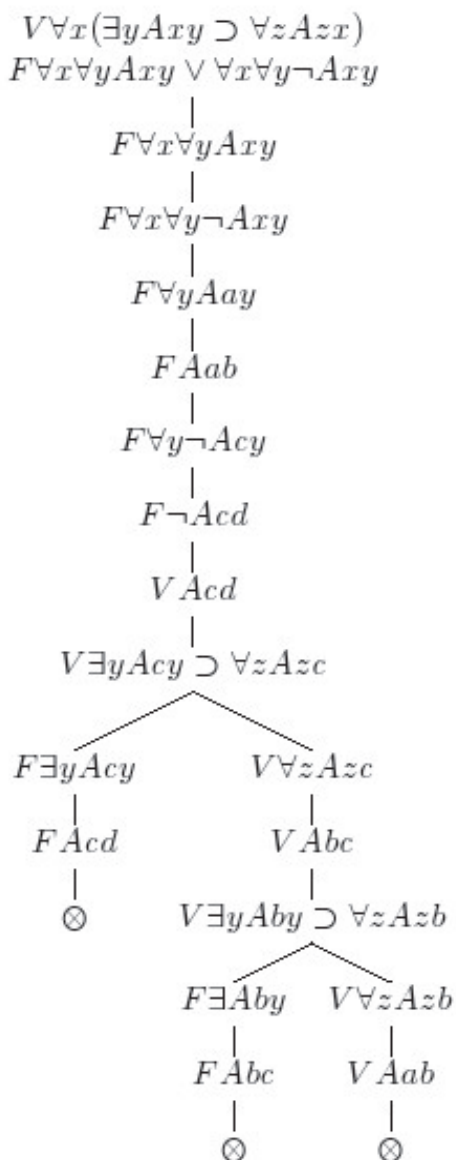


A resolução formal ilustra uma estratégia básica para o sucesso na aplicação do método de tablôs, a saber, quando a utilização de uma constante individual qualquer nos é facultada, devemos postergar essa decisão até o surgimento de boas razões, razões relacionadas ao fechamento de ramos!

Após entendida a técnica de postergação da escolha de constante individual, seremos capaz de provar o resultado proposto por Daniel Durante Pereira Alves, a saber:

$$\begin{array}{c}
 \forall x(\exists y Axy \supset \forall z Azx) \\
 \therefore \forall x \forall y Axy \vee \forall x \forall y \neg Axy
 \end{array}$$

O resultado final, sem as etapas intermediárias, é dado abaixo:



Dedução natural

Baseado nas observações de Daniel Durante Pereira Alves, João Marcos de Almeida propôs uma prova natural, que utiliza a seguinte vantagem da dedução natural em relação aos tablôs: o reaproveitamento de resultados previamente obtidos.

Considere, então, os seguintes lemas:

Lema 1: $\exists x \forall y \Phi \supset \forall y \exists x \Phi$

Lema 2: $\forall x (\Phi \supset \Psi) \supset (\forall x \Phi \supset \forall x \Psi)$

Lema 3: $\forall x \forall y \Phi \supset \forall y \forall x \Phi$

João Marcos de Almeida sugere a introdução de duas propriedades (uma para cada *relatum* da relação expressa por “amar”):

x é amante: $Bx =_{\text{def.}} \exists y Axy$

x é amado: $Cx =_{\text{def.}} \exists y Ayx$

A prova segue o seguinte roteiro: 1º) provamos que todos são amantes; 2º) todos são amados por todos; 3º) todos amam todos (desnecessário para o resultado final); 4º) que todos são amados (desnecessário para o resultado final) e, 5º) Iago ama Otelo.

A prova é a seguinte:

1. $\forall x(\exists yAxy \supset \forall zAzx)$
:Premissa.
2. Ajm
:Premissa.
3. $\exists yA_jy \supset \forall zA_zj$
:E $\forall$ 1.
4. $\exists yA_jy$
:I $\exists$ 2.

Utilizando uma definição, temos B_j , ou seja, João é amante.

5. $\forall zA_zj$
:E $\supset$ 3,4.
6. $\exists x\forall zA_zx$
:I $\exists$ 5.
7. $\exists x\forall zA_zx \supset \forall z\exists xA_zx$
:Lema 1.
8. $\forall z\exists xA_zx$
:E $\supset$ 6,7.

Utilizando uma definição, temos $\forall zB_z$, ou seja, todos são amantes.

9. $\forall x(\exists yAxy \supset \forall zA_zx) \supset (\forall x\exists yAxy \supset \forall x\forall zA_zx)$
:Lema 2.
10. $\forall x\exists yAxy \supset \forall x\forall zA_zx$
:E $\supset$ 1,9.
11. $\forall x\forall zA_zx$
:E $\supset$ 8,10.

Todos são amados por todos.

- | | | |
|----------------------------------|-----------|------------------------------|
| 12. $\forall x \forall z A_{zx}$ | $\supset$ | $\forall z \forall x A_{zx}$ |
| :Lema 3. | | |
| 13. $\forall z \forall x A_{zx}$ | | |
| :E $\supset$ 11,12. | | |

Todos amam todos.

- | | | |
|----------------------------------|-----------|------------------------------|
| 14. $\forall x A_{jx}$ | | |
| :E $\forall$ 13. | | |
| 15. $\exists y \forall x A_{yx}$ | | |
| :I $\exists$ 14. | | |
| 16. $\exists y \forall x A_{yx}$ | $\supset$ | $\forall x \exists y A_{yx}$ |
| :Lema 1. | | |
| 17. $\forall x \exists y A_{yx}$ | | |
| :E $\supset$ 15,16. | | |

Utilizando uma definição, temos $\forall x C_x$, ou seja, todos são amados.

18. $\forall z A_{zo}$
 :E $\forall$ 11.
19. A_{io}
 :E $\forall$ 18.

Não foi necessária a utilização de nenhuma regra hipotética, apenas regras diretas. A prova foi construída de tal modo a utilizar uma única vez a segunda premissa e somente a informação de que João é amante.

Referências

SMULLYAN, R. M. *Lógica de primeira ordem*. São Paulo: UNESP, Discurso, 2002/2009.

_____. *Logical labyrinths*. Wellesley: A. K. Peters, 2009.

A fórmula de Barcan

Desidério Murcho e Pedro Merluzzi

Universidade Federal de Ouro Preto

Resumo

Neste artigo, discutiremos brevemente algumas das razões para considerar que a fórmula de Barcan é metafisicamente plausível e uma verdade lógica. Depois de apresentarmos brevemente a fórmula e constataremos que hoje se trata de um teorema óbvio de um sistema de lógica modal que seja uma extensão da lógica clássica, exploraremos as objeções mais óbvias, a que damos resposta. O resultado final da discussão é que a seguinte condicional tem um forte grau de plausibilidade: se aceitarmos a lógica clássica e aceitarmos uma certa concepção da modalidade (que explicitaremos brevemente no artigo), a fórmula de Barcan é uma verdade lógica.

Palavras-chave: Fórmula de Barcan, verdade lógica, possibilidade, existência, lógica clássica, modalidade

Abstract

In this paper we discuss briefly some of the reasons to believe that the Barcan formula is metaphysically plausible and that it is a logical truth. We start by briefly presenting the formula itself and the way nowadays it is an obvious theorem of a system of modal logic that is an extension of classical logic. Then we explore and respond to the most obvious objections to the Barcan formula. The final result of our discussion is that the following conditional has a strong degree of plausibility: if one accepts classical logic plus a certain conception of modality (briefly expanded upon in the paper), the Barcan formula is a logical truth.

Keywords: *Barcan formula, logical truth, possibility, existence, classical logic, modality*

Introdução

Em 1946, Ruth C. Barcan publicou um artigo intitulado “A Functional Calculus of First Order Based on Strict Implication”. Nesse artigo, o axioma-esquema 11 acabaria por se tornar uma das mais discutidas ideias da metafísica contemporânea. O axioma-esquema, tal como apresentado por Barcan, é o seguinte:

$$\Diamond(\exists\alpha) A \rightarrow (\exists\alpha) \Diamond A.$$

Trata-se de um axioma-esquema porque há um número infinito de axiomas com essa forma lógica; e usa a condicional estrita ($\rightarrow$) em vez da condicional clássica. Considerando que a discussão é mais sim-

ples quando se usa um dos axiomas abrangidos pelo axioma-esquema, e considerando que a condicional clássica é implicada pela condicional estrita (mas não o inverso), passaremos a discutir a fórmula de Barcan (FB) na sua formulação hoje mais comum:

$$\Diamond \exists x Fx \rightarrow \exists x \Diamond Fx.$$

O que esta condicional quer dizer é que, se é possível que exista uma entidade com uma dada propriedade, então essa entidade existe efetivamente, tendo possivelmente tal propriedade.

À primeira vista, a FB parece contrariar a ideia razoável de que, apesar de ser possível que existam alienígenas, por exemplo, estes não existem efetivamente ($\Diamond \exists x Fx \wedge \neg \exists x Fx$). Contudo, a FB não contraria essa ideia. A ideia incompatível com a FB é que, apesar de ser possível que existam alienígenas, não existem entidades que sejam possivelmente alienígenas ($\Diamond \exists x Fx \wedge \neg \exists x \Diamond Fx$). Usando a linguagem dos mundos possíveis, o que a FB assevera é que se existem alienígenas em alguns mundos possíveis, então, no mundo efetivo, existem entidades que são alienígenas em, pelo menos, um mundo possível (ainda que não sejam alienígenas no mundo efetivo). Esta última ideia é surpreendente; a sua negação parece razoável. Assim, parece haver razões para rejeitar a FB: esta parece contraintuitiva. Por outro lado, há razões para aceitá-la: apesar de Barcan ter apresentado originalmente a FB como um axioma, hoje vemos que é um teorema de qualquer sistema de lógica modal que seja uma extensão da lógica clássica.¹

O objetivo deste artigo é apresentar razões para considerar que a FB, apesar da sua implausibilidade inicial, é uma verdade lógica. Isso será feito em dois momentos. Primeiro, mostra-se que não há argumentos tão fortes quanto parece inicialmente contra a FB; depois, mostra-se que a FB resulta de uma perspectiva, que não é implausível, sobre a natureza da modalidade. Feito isso, a seguinte condicional parece plau-

¹ Considerando que uma teoria lógica L2 é uma extensão de outra teoria lógica L1 se, e somente se, todos os teoremas de L1 são também teoremas de L2.

sível: se aceitarmos a lógica clássica e uma certa perspectiva sobre a natureza da modalidade, a FB é uma verdade lógica. Não defendemos a impossibilidade conceitual de aceitar a antecedente dessa condicional e negar a sua consequente, mas defendemos que a condicional tem um elevado grau de plausibilidade.

Este artigo pressupõe o conhecimento, ainda que superficial, dos conceitos elementares da metafísica da modalidade. Além disso, pressupõe o domínio não apenas da lógica de predicados clássica de primeira ordem, mas também dos sistemas de árvores lógicas aplicados à lógica modal. Quem não dominar qualquer uma destas áreas poderá, mesmo assim, acompanhar pelo menos parte da discussão filosófica.

Demonstração da fórmula

Considere-se um sistema de árvores de lógica modal de predicados, que resulte da lógica de predicados clássica sem quaisquer preocupações quanto à FB. O sistema resultante irá permitir demonstrar a FB da seguinte maneira:

1. 0: $\neg(\Diamond \exists x Fx \rightarrow \exists x \Diamond Fx)$
2. 0: $\Diamond \exists x Fx$ (1)
3. 0: $\neg \exists x \Diamond Fx$ (1)
4. 0: $\forall x \neg \Diamond Fx$ (3)
5. 0 $\leadsto$ 1 (2)
6. 1: $\exists x Fx$ (2, 5)
7. 1: Fa (6)
8. 0: $\neg \Diamond Fa$ (4)
9. 0: $\Box \neg Fa$ (8)
10. 1: $\neg Fa$ (5, 9)
- X

Para bloquear a demonstração da FB, o passo mais promissor é o 8. Nesse passo, passa-se de “0: $\forall x \neg \Diamond Fx$ ” para “0: $\neg \Diamond Fa$ ”. À primeira vista, nada de especial parece ocorrer aqui: tal como acontece na lógica clássica, a eliminação de um quantificador universal não parece exigir quaisquer restrições, ao contrário do que ocorre com a eliminação do quantificador existencial. Quando eliminamos um quantificador existencial, na lógica clássica, temos de ter o cuidado de estipular um nome que não ocorra já na árvore; isso porque quando sabemos, por exemplo, que existe alguém na sala ao lado que é espanhol e que o Francisco está nessa sala, seria inválido concluir que é o Francisco que é espanhol, pois pode ser outra pessoa qualquer. Porém, quando eliminamos um quantificador universal, podemos concluir, da informação de que todo o mundo na sala ao lado é espanhol, que também o Francisco o é. Assim, o passo 8 justificar-se-ia porque, ao eliminar o quantificador universal, não precisamos obedecer a quaisquer restrições; em particular, podemos eliminá-lo usando um nome que já ocorre na árvore.

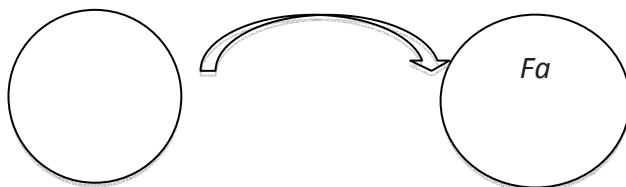
Uma análise mais cuidadosa, contudo, revela que o nome usado ocorre já no mundo possível 1. Ao usar agora o mesmo nome no mundo possível 0, sem restrições, estamos a pressupor (se aceitarmos a tese da necessidade da identidade) que o que existe em 1 existe também em 0 — que é precisamente a ideia central da FB. Assim, quem rejeitar essa fórmula certamente não aceitará a regra que justifica o passo 8. Essa pessoa proporá, ao invés disso, algo como a seguinte restrição à regra de eliminação do quantificador universal: num dado mundo possível, não podemos usar qualquer nome já existente na árvore a menos que tal nome ocorra já nesse mundo possível.

Essa restrição visa permitir que alguns mundos possíveis tenham mais entidades do que o mundo efetivo — que é precisamente o que a FB nega. É isso que faz a semântica formal de Kripke para a lógica modal quantificada. Nessa semântica, há contraexemplos óbvios à FB. Por exemplo, admitamos que, no mundo possível 1, existe uma entidade “*a*”, que é um alienígena. Portanto, é possível que exista uma entidade que seja um alienígena; tomando “*Fx*” como “*x* é um alienígena”,

temos que “ $\Diamond \exists x Fx$ ”. Mas, ao mesmo tempo, é fácil negar que, no mundo efetivo, exista uma entidade que seja possivelmente um alienígena, o que dá origem ao seguinte contramodelo à FB:

Mundo possível 0

Mundo possível 1



Neste contramodelo, a antecedente da FB é verdadeira, pois, em pelo menos um mundo possível (o mundo possível 1), possível relativamente ao mundo efetivo (o mundo possível 0), existe uma entidade (a saber, *a*) que é um alienígena. Logo, a antecedente da FB é verdadeira neste contramodelo. No entanto, a sua consequente é falsa, pois não existe uma entidade no mundo possível 0 que seja um alienígena no mundo possível 1: a entidade que é um alienígena no mundo possível 1 não existe no mundo possível 0.

Esse gênero de contramodelo parece responder à intuição (que a FB parece contrariar) de que, apesar de ser possível que existam alienígenas, não existem entidades que sejam possivelmente alienígenas. O preço a pagar para dar conta dessa intuição é introduzir restrições na maneira como eliminamos o quantificador universal na lógica modal; restrições que não temos outras razões para aceitar. Assim, a questão é saber se temos de pagar esse preço ou se a intuição que originalmente parece sustentar tal opção, fazendo-nos rejeitar a FB, é ilusória.

Inversa e conversa

Antes de discutirmos a FB, é informativo fazer notar que a inversa da FB, “ $\exists x \Diamond Fx \rightarrow \Diamond \exists x Fx$ ”, é trivial. Semanticamente, é fácil ver que, se existe uma entidade que é F num mundo possível, então existe um mundo possível no qual essa entidade é F . Sintaticamente, fazendo uma árvore lógica, vê-se que nenhum passo é problemático; em particular, a maneira como se elimina o quantificador universal não enfrenta a objeção anterior:

1. 0: $\neg(\exists x \Diamond Fx \rightarrow \Diamond \exists x Fx)$
2. 0: $\exists x \Diamond Fx$ (1)
3. 0: $\neg \Diamond \exists x Fx$ (1)
4. 0: $\Box \neg \exists x Fx$ (3)
5. 0: $\Diamond Fa$ (2)
6. 0 $\leadsto$ 1 (5)
7. 1: Fa (5, 6)
8. 1: $\neg \exists x Fx$ (6, 4)
9. 1: $\forall x \neg Fx$ (4)
10. 1: $\neg Fa$ (8)
- X

A conversa da FB resulta por contraposição da FB e é igualmente polêmica:

$$\forall x \Box Fx \rightarrow \Box \forall x Fx.$$

A árvore que demonstra esta fórmula usa a regra irrestrita da eliminação do quantificador universal, tal como acontece com a FB. Toda a argumentação de rejeição e defesa da FB se aplica à conversa da FB.

Resposta ao contraexemplo

A FB parece violar a nossa intuição de que existem entidades, em alguns mundos possíveis, que não existem no mundo efetivo. Chamemos *possibilia* a tais entidades. Há duas acepções em que é ilusório pensar que a FB é incompatível com *possibilia*.

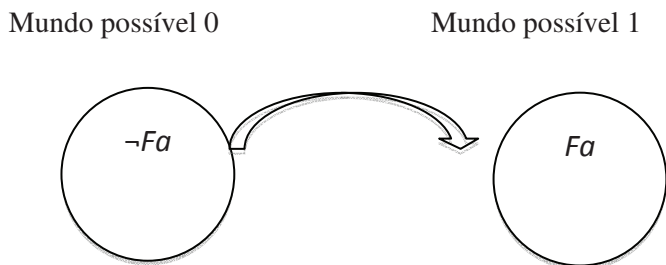
Em primeiro lugar, como vimos brevemente, a FB é compatível com a ideia de que é possível que existam alienígenas apesar de não existirem efetivamente alienígenas ($\Diamond \exists x Fx \wedge \neg \exists x Fx$); apenas é incompatível com a ideia de que é possível que existam alienígenas apesar de não existirem entidades que sejam possivelmente alienígenas ($\Diamond \exists x Fx \wedge \neg \exists x \Diamond Fx$). O que a FB nega não é a conjunção da possibilidade de existirem alienígenas com a inexistência de alienígenas, mas antes a conjunção da possibilidade de existirem alienígenas com a inexistência de entidades que sejam possivelmente alienígenas. Isso se vê facilmente usando uma árvore lógica sem restrições que bloqueiem a FB:

- | | | | |
|----|----|--|--------|
| 1. | 0: | $\neg(\Diamond \exists x Fx \rightarrow \exists x Fx)$ | |
| 2. | 0: | $\Diamond \exists x Fx$ | (1) |
| 3. | 0: | $\neg \exists x Fx$ | (1) |
| 4. | 0: | $\forall x \neg Fx$ | (3) |
| 5. | 0 | ~ 1 | (2) |
| 6. | 1: | $\exists x Fx$ | (2, 5) |
| 7. | 1: | Fa | (6) |
| 8. | 0: | $\neg Fa$ | (4) |

A árvore não fecha; por isso a negação inicial não é uma falsidade lógica. Considerando que, com as mesmíssimas regras se fecha a árvore que começa com a negação da FB, infere-se validamente que esta é compatível com a fórmula com que começamos esta segunda árvore. Isso pode

ser confirmado mais rigorosamente acrescentando a essa árvore a FB: a árvore continuará sem fechar.

Assim, a FB é compatível com uma certa concepção de *possibilia*. A ilusão é pensar que do contramodelo apresentado se infere validamente que qualquer modelo que inclua *possibilia*, numa certa aceção, é um contramodelo à FB. Isto é falso. Considere-se o contramodelo que resulta da árvore anterior:



Este não é um contramodelo à FB, apesar de incluir *possibilia*, numa certa aceção. Não é um contramodelo à FB porque a entidade que é *F* no mundo possível 1 existe no mundo possível 0, apesar de aí não ser *F*.

Consequentemente, a aceção precisa de *possibilia* que é incompatível com a FB não é a aceção em que pensamos quando pensamos que não existem alienígenas, mas poderiam existir. A aceção precisa de *possibilia* incompatível com a FB é a seguinte: uma entidade é um *possibilium* se, e somente se, existe em pelo menos um mundo possível, não sendo constituído exclusivamente por entidades que existam no mundo efetivo.

Em segundo lugar, a aceção de *possibilia* que é realmente incompatível com a FB não é a que temos em mente quando pensamos que o caso dos alienígenas é um contraexemplo à FB, pois, quando pensamos nesse contraexemplo, não pensamos que, nos mundos possíveis onde existem alienígenas, estes são constituídos por entidades que não existem no mundo efetivo; o que pensamos, ao invés disso, é que, nesses mundos possíveis, as mesmas entidades que aqui estão organiza-

das de modo a não constituir alienígenas, neles estão organizadas de modo a constituir alienígenas.

Seja qual for o conceito de entidade que temos em mente, se considerarmos que os alienígenas meramente possíveis são entidades, certamente consideraremos também que as partes dos alienígenas são também entidades; por exemplo, se os alienígenas tiverem pernas, as pernas dos alienígenas serão também entidades. E, se os alienígenas forem organismos biológicos como nós, as suas células certamente serão também entidades. Saber exatamente o que é uma entidade e que categorias de entidades existem ultrapassa o âmbito deste artigo; tudo o que importa aqui é sublinhar qualquer que seja o conceito que temos em mente quando insistimos que, apesar de não existirem alienígenas, estes poderiam existir, certamente não estamos obrigados a considerar que as partes dos alienígenas não são entidades.

Ora, quando nos damos conta desse aspecto, vemos que a FB é compatível com a existência meramente possível, não efetivada, de alienígenas. Tudo o que a FB assevera é que esses alienígenas meramente possíveis são constituídos por entidades que existem no mundo efetivo — não são *possibilia*, segundo a definição rigorosa acima; mas são *possibilia* na concepção que tipicamente temos em mente ao pensar em entidades que poderiam existir mas não existem. Da mesma maneira que, quando vamos para uma ilha e fazemos uma casa, certamente não criamos a casa *ex nihilo*, mas antes a partir do que já existia na ilha, a FB permite a existência de *possibilia* desde que não estejamos a falar de entidades últimas.

As entidades últimas são entidades que não são constituídas por quaisquer outras entidades, mas que constituem, em alguns casos, outras entidades. Quando filósofos pré-socráticos como Leucipo e Demócrito defenderam que toda a realidade era constituída por átomos, era isso, ao que parece, que tinham em mente. Hoje, quando os físicos falam dos constituintes últimos dos átomos, como os *quarks*, é isso que parece estar em causa. Não sabemos quais são as entidades últimas, ou sequer se existem. Mas, presumindo que existem, tudo o que a FB nega é

que possam existir mais entidades últimas do que existem; mas não nega que possam existir mais entidades do que existem, desde que não estejamos a falar de entidades últimas.²

Consequentemente, se a única razão que tínhamos para rejeitar a FB era o fato de esta contrariar a nossa intuição quanto a casos como o dos alienígenas, não temos qualquer razão para rejeitá-la.

Duas réplicas

Para não nos perdermos na discussão, é importante fazer notar que tudo começa com um resultado simples da lógica modal, que parece contrariar uma intuição acerca de casos como o dos alienígenas. Face a tal intuição, procuramos o que permite demonstrar a FB e fazemos restrições à regra que o permite.

Nesse ponto, o defensor da FB limita-se a argumentar que, se tudo o que nos faz rejeitar a FB é a intuição acerca de casos como o dos alienígenas, pagando o preço de introduzir uma restrição na lógica modal, então não temos uma boa razão para aceitar tal restrição, pois, corretamente entendida, a FB é compatível com essa intuição.

Assim, para rejeitar a FB, precisamos de outras razões. Vejamos duas das mais promissoras.

A defesa apresentada da FB obriga a considerar que na lógica modal quantificamos também sobre entidades últimas, e não apenas sobre outras entidades, como organismos biológicos, por exemplo. Se quantificarmos apenas sobre organismos biológicos, o contraexemplo dos alienígenas volta a ser relevante; pois certamente poderiam existir mais organismos biológicos no universo do que existem.

² Essa maneira de defender a FB inspira-se em Simchen (2006).

A resposta a essa objeção é que os teoremas mais apropriadamente lógicos não devem fazer restrições quanto ao domínio de quantificação. É evidente que podemos fazer uma lógica de predicados que quantifique exclusivamente sobre o domínio, muitíssimo restrito, de políticos honestos, por exemplo; ao fazê-lo, iremos demonstrar teoremas que é apropriado não considerar genuinamente lógicos, por serem demasiado paroquiais. Apesar de o conceito de generalidade, como qualquer conceito filosófico fundamental, não ser desprovido de dificuldades e apesar de haver casos que parecem contrariar a ideia de que um sistema lógico é tanto mais genuinamente lógico quanto mais geral for, é certamente correto considerar que não devemos introduzir restrições arbitrárias nos nossos domínios de quantificação, se queremos ter uma lógica adequadamente geral.

Em conclusão, quem objeta à FB não a entende adequadamente como um teorema da lógica; os contraexemplos aparentes à FB baseiam-se numa compreensão demasiado paroquial, demasiado restrita, dos domínios de quantificação apropriados da lógica. Os domínios de quantificação da lógica, para serem apropriadamente da lógica, devem ser irrestritos, ou tão perto disso quanto for razoável; e quando o são, os supostos contraexemplos à FB revelam-se ilusórios.

Consequentemente, a primeira réplica de quem rejeita a FB não parece decisiva.

A segunda réplica consiste em rejeitar que a FB seja uma verdade lógica, ainda que se aceite que seja uma tese metafísica plausível. Esta pessoa aceita que a FB, adequadamente entendida, tem como domínio de quantificação *tudo*, o que inclui entidades últimas e não apenas entidades biológicas, por exemplo. Mas insiste que o que torna as verdades da lógica de predicados verdades lógicas é também a sua neutralidade quanto ao domínio de quantificação e não apenas, nem sobretudo, a generalidade. A ideia é que uma fórmula como

$$\forall x (Fx \rightarrow Fx)$$

exprime uma verdade lógica precisamente porque é neutra quanto ao domínio de quantificação: seja qual for o domínio de quantificação, a fórmula exprime uma verdade; não precisamos de incluir, nem de excluir entidades, sejam elas últimas ou não.

Associada a essa réplica está a convicção de que questões de caráter empírico, como a existência de mais ou menos entidades, últimas ou não, não podem ser resolvidas por meios puramente lógicos. Seria desavisado pretender determinar por meios puramente lógicos quantos planetas tem o sistema solar, por exemplo. Analogamente, não é particularmente sagaz pretender que a lógica nos diz, por si mesma, que não poderiam existir mais entidades últimas do que existem. Talvez isso seja verdadeiro — mas não é uma verdade lógica. Uma condição suficiente para que uma afirmação, ainda que verdadeira, não seja uma verdade lógica é a sua negação ser concebível. Dado que a negação da FB é concebível, não é uma verdade lógica.

Essa réplica tem duas componentes associadas, mas distintas. Por um lado, defende que uma verdade de uma lógica de predicados, para ser genuinamente uma verdade lógica, terá de ser neutra quanto ao domínio de quantificação, no sentido exposto. Por outro, defende que a negação da FB é perfeitamente concebível, pelo que a FB não é uma verdade lógica. Os dois aspectos estão intimamente relacionados, pois é precisamente ao construir um contramodelo à FB que, simultaneamente, concebemos a sua negação e mostramos que a FB não é neutra quanto ao domínio de quantificação.

Conceber a negação da FB

Seja n o número de entidades últimas existentes. Parece concebível que, em vez de existirem apenas n entidades últimas, poderiam existir $n + 1$ entidades últimas. Afinal, a proposição expressa pela frase “Existem $n + 1$ entidades últimas” não é uma falsidade lógica.

Contudo, que tal proposição não seja uma falsidade lógica é irrelevante; o que conta é saber se é uma falsidade lógica a proposição expressa pela frase “Existem apenas n entidades últimas, mas poderiam existir $n + 1$ entidades últimas”, pois esta é a proposição que, entendida de certa maneira, é uma falsidade lógica, se a FB for verdadeira. É circular limitarmo-nos a dizer que essa proposição não é uma falsidade lógica, pois isso é o que está em causa.

Assim, eis um argumento a favor da ideia de que existem apenas n entidades mas poderiam existir $n + 1$ entidades. Considere-se o conjunto C de todas as entidades últimas. Parece concebível que C poderia ter mais membros do que tem. Logo, a FB está errada, pois é incompatível com esta possibilidade.

Esse argumento está errado e baseia-se numa ilusão. A ilusão resulta de não se ter em conta que as condições de identidade para conjuntos são tais que qualquer conjunto C é idêntico a um conjunto C^* se, e somente se, C e C^* têm exatamente os mesmos membros. Ou seja, dois conjuntos com membros diferentes, ou com mais ou menos membros, são conjuntos distintos. Por isso, literalmente, “ C poderia ter mais membros do que tem” é uma falsidade lógica; nenhum conjunto pode ter mais membros do que tem porque, se retirarmos ou acrescentarmos um membro a um dado conjunto, ficamos com um conjunto diferente.

Assim, a maneira de interpretar o que o opositor da FB quer dizer, de maneira a não defender uma falsidade lógica óbvia, é a seguinte: tomando a descrição definida “o conjunto de entidades últimas” como

um designador flácido, que tem como referência, em cada mundo possível, o conjunto de entidades últimas desse mundo possível, esse opositor defende que o conjunto de entidades últimas tem n membros, mas há pelo menos um mundo possível cujo conjunto de entidades últimas tem $n + 1$ membros.

Não se trata de defender a falsidade lógica de que o mesmo conjunto que tem n membros poderia ter mais membros, mas antes que existem mundos possíveis cujo conjunto de entidades últimas desse mundo tem mais membros do que o conjunto de entidades últimas do mundo efetivo. E é isso, precisamente, que concebemos quando apresentamos o contramodelo acima à FB.

O problema é saber que argumento poderá haver a favor de tal ideia, argumento que não seja circular por pressupor desde o início que a FB não é uma verdade lógica. O argumento de que a FB não é uma verdade lógica porque podemos fazer lógicas alternativas em que não o é dificilmente é persuasivo. Isto porque, se o fosse, poderíamos argumentar que a FB é uma verdade lógica precisamente porque podemos fazer lógicas em que o é. Se fazer uma lógica em que a FB é um teorema não é suficiente para considerar que é uma verdade lógica, então fazer uma lógica em que a FB não é um teorema, não é também suficiente para considerar que não é uma verdade lógica.

A conclusão preliminar é que quando não concebemos ilusoriamente que o conjunto de entidades últimas poderia ter mais membros, o que é uma falsidade lógica óbvia, concebemos corretamente que, se fizermos a nossa lógica de certa maneira, a FB não é um teorema — mas isso não é um argumento não-circular a favor da ideia de que a FB não é um teorema. O argumento terá de ser, de novo, a ideia da neutralidade: a FB não é um teorema da lógica precisamente porque há lógicas em que não é um teorema. Uma maneira de dar corpo à ideia da neutralidade é insistir que só quando uma proposição é verdadeira não importa em que lógica é que se trata de uma verdade lógica genuína.

Esta última ideia é plausível; contudo, usando a mesma argumentação, teremos de rejeitar que fórmulas como

$$p \vee \neg p$$

$$\neg(p \wedge \neg p)$$

exprimam verdades lógicas genuínas. Não é certamente implausível defendê-lo, mas, no contexto da nossa discussão, isso é irrelevante, pois a FB pretende ser uma verdade lógica numa lógica de predicados modal que seja uma extensão da lógica clássica. É evidente que há muitas lógicas alternativas à lógica clássica de predicados, em particular, as lógicas livres. Não seria particularmente persuasivo argumentar contra a FB com base numa lógica não-clássica, pois essa é outra discussão. O que está em causa é saber se, aceitando a lógica clássica, a FB é uma verdade lógica.³

Ora, uma das verdades da lógica clássica é que, se todas as entidades são feitas de matéria, por exemplo, então existem entidades feitas de matéria: $\forall x Fx \rightarrow \exists x Fx$. O único domínio que falsifica esta verdade da lógica clássica é o domínio vazio: nesse caso, é vacuamente verdadeiro que tudo é matéria (apenas porque é falso que existe algo nesse domínio que não seja matéria), mas é falso que exista algo que seja matéria. Se usarmos o critério da neutralidade quanto a domínios para aceitar que uma dada proposição é uma verdade lógica, teremos de rejeitar esta proposição, pois, no domínio vazio, a antecedente é verdadeira e a consequente falsa.

Essa é uma razão para rejeitar a lógica clássica de predicados; e poderá ser uma razão de peso. A questão, todavia, é que, se não rejeitamos a lógica clássica de predicados apesar do contramodelo mencionado, então também não é razoável rejeitar a FB apesar do contramodelo

³ O relativista quanto à verdade lógica acrescentará que qualquer discussão sobre qualquer candidata ao estatuto de verdade lógica só faz sentido relativamente a uma dada lógica, precisamente por defender que o conceito de verdade lógica absoluta, sem relação a uma lógica dada, é, se não um erro categorial, pelo menos algo que não existe. Não estamos comprometidos com essa posição neste artigo.

apresentado; se rejeitamos a relevância do domínio vazio para a refutação da lógica clássica, é razoável rejeitar também a relevância do domínio vazio para a refutação da FB.

Este argumento não é decisivo, pois há contramodelos à FB sem domínios vazios: tudo o que precisamos é de um mundo possível não efetivo que tenha mais entidades últimas do que o mundo efetivo. Mas é suficiente para rejeitar o contramodelo apresentado à FB. O passo seguinte é mostrar que, invocando o truísmo lógico de que nenhuma entidade poderia ser idêntica a duas entidades, a FB é uma verdade lógica se aceitarmos uma certa concepção da modalidade.

O *locus* da modalidade

Considere-se uma teoria da modalidade segundo a qual a necessidade e a contingência são modos, primitivamente, das entidades extralinguísticas. Claro que, sendo modos primitivos das entidades extralinguísticas, acabam sendo modos secundários das entidades linguísticas. Mas esta teoria caracteriza-se por considerar que a modalidade primitiva é a que diz respeito a entidades extralinguísticas, como Sócrates: este é necessariamente humano e contingentemente ateniense, por exemplo, e estas são as modalidades primitivas, que dizem respeito a Sócrates. Destas decorre que a proposição de que Sócrates é humano é necessária e que a proposição de que Sócrates é ateniense é contingente; mas a teoria insiste que estas modalidades, atribuídas a entidades linguísticas ou paralinguísticas, são secundárias. A linguagem é tardia, na ordem do ser: muito antes de haver representações da realidade, representações verdadeiras ou falsas, contingentes ou necessárias, havia já entidades que eram necessariamente ou contingentemente algo.

Deste ponto de vista, negar a FB é violar o truísmo lógico de que nenhuma entidade poderia ser idêntica a duas entidades. Para ver

por quê, tome-se, como exemplo, um mundo possível, que fará as vezes de mundo efetivo, no qual só existem três entidades últimas: *a*, *b* e *c*. Dado que, na lógica clássica, excluimos o domínio vazio, qualquer candidato a contramodelo à FB terá de ter, pelo menos, uma entidade.

Quando se afirma que poderiam existir mais entidades últimas do que existem, esta afirmação não é, como vimos, acerca do conjunto dessas três entidades — pois nenhum conjunto com três membros pode ter quatro membros. Mas também não pode ser acerca de cada uma das três entidades, pois nenhuma delas poderia ser duas: a entidade *a*, por exemplo, não poderia ser duas entidades.

Ora, se nenhuma das entidades poderia ser duas e se o conjunto delas não poderia ter mais membros do que tem, infere-se validamente que a proposição expressa pela frase “Poderiam existir mais entidades últimas do que existem” é uma impossibilidade lógica.

O que torna plausível a ideia de que poderiam existir mais entidades últimas do que existem é a convicção de que as modalidades não dizem primariamente respeito às entidades extralinguísticas que existem efetivamente. A linguagem que espelha isso é a que insiste em tomar “o conjunto das entidades últimas” como uma descrição definida flácida. Ao fazer isso, a verdade da afirmação “O conjunto das entidades últimas poderia ter mais membros do que tem” não resulta de quaisquer contingências relativas a entidades extralinguísticas, mas antes do fato linguístico de a descrição definida usada ter diferentes referências em diferentes mundos possíveis, falando de diferentes entidades.

Compare-se usos flácidos de uma dada descrição definida com usos rígidos da mesma descrição. No primeiro caso, ao afirmar que o professor de Platão poderia ter sido asiático, apesar de ter sido ateniense, não se afirma qualquer contingência que diga respeito a Sócrates; estamos apenas dizendo que, em diferentes mundos possíveis, diferentes pessoas foram professores de Platão e algumas delas são asiáticas. Não estamos falando em particular de qualquer uma delas. Já, no segundo

caso, dizemos acerca de Sócrates que ele era ateniense, mas poderia ter sido asiático; estamos realmente atribuindo a Sócrates a propriedade de ser contingentemente ateniense.

O mesmo acontece quando somos obrigados a entender a descrição definida “o número de entidades últimas” como flácida, para falar de um contramodelo à FB. Ao fazê-lo, não atribuímos a contingência a qualquer entidade extralinguística; a contingência em causa é exclusivamente linguística.

Recorde-se que a objeção à FB que estamos discutindo baseia-se na ideia de que seria desavisado pretender estabelecer, por meios puramente lógicos, questões empíricas, como o número de planetas do sistema solar — ou a possibilidade de existirem mais ou menos entidades últimas. Contudo, ao pretender estabelecer que poderiam existir mais entidades últimas do que existem, para assim negar a FB, o argumento é puramente linguístico: “o conjunto de entidades últimas” é uma descrição definida flácida, e a contingência de que estamos falando não diz respeito a qualquer entidade extralinguística, mas antes à própria expressão linguística. Ora, se é desavisado pretender estabelecer, por meios puramente lógicos, quantos planetas tem o sistema solar, não é menos desavisado pretender estabelecer por meios puramente linguísticos que poderiam existir mais entidades últimas do que existem. Ao invés disso, a FB não é estabelecida por meios puramente linguísticos, mas, antes, por meios lógicos que não perdem de vista as entidades extralinguísticas de que estamos falando.

Assim, parece razoável concluir que, se aceitarmos uma concepção da modalidade em que esta diz primariamente respeito a entidades extralinguísticas, rejeitaremos que “o conjunto das entidades últimas poderia ser maior do que é” exprima qualquer contingência sobre entidades extralinguísticas — pelo que não viola a FB. Quando se procura realmente atribuir a contingência a qualquer entidade, afirmamos impossibilidades lógicas: ou que o conjunto das entidades últimas poderia ter mais membros do que tem ou que uma dada entidade poderia ser

duas. Como, em ambos os casos, afirmamos impossibilidades lógicas ao tentar negar a FB, esta é uma verdade lógica.

Note-se que a afirmação do truísmo lógico de que nenhuma entidade poderia ser duas é compatível com o truísmo empírico de que uma entidade pode transformar-se em duas ou mais. Mas quando a se transforma em b e c , por exemplo, sendo $b \neq c$, temos apenas três hipóteses que se excluem entre si: 1) a deixou de existir, dando lugar a duas novas entidades; ou 2) a é a mesma entidade que b ; ou 3) a é a mesma entidade que c . O que não ocorre é a ser idêntico a b e a c , sendo b diferente de c , pois isso viola a transitividade da identidade: se $b = a$ e $a = c$, então $b = c$.

O conceito de possibilidade é muitíssimo diferente do conceito de potencialidade; da possibilidade não se infere validamente a potencialidade, nem da potencialidade se infere validamente a possibilidade. Era correto dizer de Sócrates, aos 50 anos, que ele poderia ter nascido no Egito, mas essa era uma potencialidade que ele não tinha; e, aos 50 anos, Sócrates tinha a potencialidade de se transformar num pedaço de carbono, mas não poderia ser um pedaço de carbono.

SIMETRIA

Como mencionamos, o axioma-esquema original de Ruth Barcan usa a implicação estrita, e não a condicional clássica. O que isso significa é que a FB é para ser encarada como verdadeira em todos os mundos possíveis — o que não é surpreendente se aceitarmos que a FB é uma verdade lógica. Contudo, levar a sério a ideia de que a FB é verdadeira em todos os mundos possíveis obriga ou a abandonar a simetria na relação de possibilidade relativa entre mundos possíveis ou a aceitar que não só não poderia haver mais entidades últimas do que existem, como também não poderia haver menos entidades últimas do que existem. Vejamos por quê.

Quando avaliamos a FB no mundo efetivo, vemos que exclui quaisquer mundos possíveis que tenham mais entidades últimas do que o mundo efetivo. Contudo, enquanto a avaliamos apenas no mundo efetivo, é compatível com mundos possíveis que tenham menos entidades últimas do que o mundo efetivo. Acresce que apesar de ser metafísica e logicamente implausível defender que uma entidade poderia ser duas, é perfeitamente razoável defender que uma dada entidade, ainda que última, poderia não existir.

Quem insistir que poderiam existir menos entidades últimas do que existem terá de aceitar que a relação de possibilidade relativa entre mundos possíveis não é simétrica, se aceitar que a FB é verdadeira em todos os mundos possíveis. Pois tome-se um mundo possível 1, no qual há menos entidades últimas do que no mundo efetivo 0. 1 é possível relativamente a 0, porque aceitamos que poderiam existir menos entidades do que existem; mas 0 não é possível relativamente a 1 porque aceitamos que a FB é verdadeira em todos os mundos possíveis, e esta rejeita que possam existir mais entidades últimas do que existem. Assim, para que a FB seja verdadeira em 1, não pode haver qualquer mundo possível que seja possível relativamente a 1 e no qual existam mais entidades do que em 1.

Isso significaria que os sistemas S5 e B teriam de ser excluídos, precisamente porque nesses sistemas a possibilidade relativa é simétrica (se um mundo possível 1 é possível relativamente a 0, 0 também é possível relativamente a 1).

Assim, quem aceitar a FB e rejeitar que poderiam existir menos entidades últimas do que existem, terá de rejeitar S5 e B; se quiser aceitar S5 ou B, terá de aceitar que não só não poderiam existir mais entidades últimas, como também não poderiam existir menos entidades últimas do que existem: todos os mundos possíveis têm exatamente as mesmas entidades últimas.

Nomes, identidade e existência

A seguinte fórmula (FBn) é uma instância do axioma-esquema apresentado por Ruth Barcan: $\Diamond \exists x x = a \rightarrow \exists x \Diamond x = a$. Se fizermos uma árvore lógica, vemos que fecha precisamente porque usamos a eliminação irrestrita do quantificador universal, tal como acontece com a FB que discutimos até agora. Contudo, a FBn parece exprimir uma tese muitíssimo mais implausível. Ora, se a FBn não for uma verdade lógica, dado que resulta precisamente da eliminação irrestrita do quantificador universal da qual também resulta a FB, temos uma razão independente para rejeitar a FB.

Se a FBn for uma verdade lógica, estamos obrigados a aceitar que, se é possível que algo seja idêntico ao Vitinho, então algo existe que é idêntico ao Vitinho em pelo menos um mundo possível. Se o Vitinho for o filho que Wittgenstein poderia ter tido mas não teve, a proposição é implausível. Mesmo aceitando que o Vitinho seria *constituído* por entidades últimas efetivamente existentes, não há entidade alguma, última ou não, que exista efetivamente e que seja possivelmente *idêntica* ao Vitinho.

O que está em causa é a intuição metafísica de que um organismo biológico não é a mera conjunção das suas partes constituintes. Uma molécula de água, por exemplo, não é idêntica às moléculas de hidrogénio e oxigénio que a constituem, pois o modo como estas se combinam é crucial para se obter uma molécula de água. Do mesmo modo, um carro não é idêntico à mera conjunção das suas partes, pois se estiver todo desmontado, não é um carro.⁴

⁴ Esta intuição pode evidentemente ser posta em causa; a sua aceitação está na origem da chamada *antinomia da constituição*, um dos problemas centrais da metafísica. Mas se esta intuição não tivesse força suficiente para ser levada a sério, a antinomia da constituição não seria também levada a sério. Considerando que esta última é levada a sério, conclui-se validamente que também a primeira o é.

Isso significa que o gênero de argumentação que usamos para defender a FB, em termos de entidades últimas, não está agora disponível. Mesmo que, no mundo possível não efetivo, o Vitinho seja constituído por entidades últimas existentes no mundo efetivo, não há qualquer mundo possível em que essas entidades sejam idênticas ao Vitinho.

Esta objeção não tem uma vez mais em conta que tanto a FB como a FBn são verdades lógicas nas lógicas modais que sejam uma extensão da lógica clássica. Ora, nesta lógica, a fórmula

$$\exists x x = a$$

exprime uma verdade lógica. Não é certamente pacífico que devamos aceitar que esta fórmula exprima uma verdade lógica. Mas se o aceitarmos, é incoerente rejeitá-la quando nos apercebemos que a sua aceitação torna a FBn uma verdade lógica.

Considere-se um contramodelo à FBn com dois mundos possíveis. Para que seja um contramodelo, é preciso que, no mundo possível que desempenha o papel de mundo efetivo, não exista qualquer entidade que seja idêntica ao Vitinho. Mas isso significa dizer que, nesse mundo possível, a negação de uma verdade da lógica clássica (“ $\exists x x = a$ ”, sendo “ a ” o nome do Vitinho) é verdadeira. Logo, quem aceita que esta é uma verdade lógica, porque aceita a lógica clássica, está obrigado a rejeitar tal contramodelo.

Esse argumento é suficiente para mostrar por que razão é incoerente aceitar a lógica clássica e rejeitar a FBn, mas subsiste uma perplexidade, certamente: afinal, o Vitinho não existe. Se para aceitar a lógica clássica e consequentemente a FBn, tivermos de aceitar o aparente absurdo de que existe o que sabemos não existir, como o Vitinho, não será tempo de abandonar pura e simplesmente a lógica clássica?

Nas páginas seguintes, discutiremos brevemente algumas ideias a que o defensor da lógica clássica pode deitar mão, passando por algumas

que não são promissoras. Terminaremos com uma sugestão algo radical, mas que, depois da estranheza inicial, parece promissora.

A primeira ideia é que quem defende a lógica clássica não está obrigado a aceitar que tudo o que na linguagem natural é superficialmente um nome próprio é realmente um nome logicamente próprio. Em particular, na lógica modal baseada na lógica clássica, os nomes são designadores rígidos, e não flácidos. Mas os nomes da linguagem natural que foram introduzidos por meio de descrições definidas flácidas são nomes flácidos, como é o caso de “Vitinho”: este nome resulta de uma descrição definida flácida, que refere descritivamente diferentes pessoas em diferentes mundos possíveis. Logo, “Vitinho” não é o gênero de nome que devamos formalizar corretamente na lógica clássica como “*a*”, uma vez que “Vitinho” é flácido, mas “*a*” é rígido.

O defensor da lógica clássica irá então insistir que “Vitinho” não é um nome logicamente próprio, mas antes uma descrição definida flácida disfarçada, que refere diferentes pessoas em diferentes mundos possíveis. Desse modo, a afirmação “O Vitinho não existe” não é uma falsidade lógica, porque a sua estrutura lógica profunda é equivalente à forma lógica de “a entidade com a propriedade de ser filho de Wittgenstein não existe”, que não é, evidentemente, uma falsidade lógica.

Esse argumento não colhe, contudo, no caso de nomes estipulados por meio de descrições definidas rígidas. Seja “Vitinho” um nome introduzido por estipulação por meio de uma descrição definida rígida, como “a entidade com origem no espermatozoide tal e no óvulo tal” (imagine-se que a estipulação ocorre na presença do espermatozoide e do óvulo, apontando o estipulador para eles). Agora não é defensável que “Vitinho” não seja um nome genuinamente próprio por ser flácido, pois o nome é agora rígido.

Talvez o defensor da FBn e da lógica clássica tente insistir que “Vitinho” não é um nome logicamente próprio, mesmo que resulte por estipulação de uma descrição definida rígida. Isto porque, aceitando a

lógica clássica, “Vitinho” e “a entidade com origem no espermatozoide tal e no óvulo tal” são logicamente muitíssimo distintos, se o primeiro for entendido como um nome logicamente próprio, porque “Vitinho não existe” é uma falsidade lógica, ao passo que “a entidade com origem no espermatozoide tal e no óvulo tal não existe” não é uma falsidade lógica. O argumento seria então que um nome que seja estipulado recorrendo a uma descrição definida herda a estrutura lógica da descrição definida.

Mas este argumento não é persuasivo, pois os nomes estipulados por meio de uma descrição definida não precisam sequer de ser semanticamente equivalentes às descrições usadas para os estipular; tudo o que essas descrições precisam de fazer é fixar a referência do nome. Ora, se tais descrições, ainda que rígidas, não precisam de ser semanticamente equivalentes aos nomes estipulados, não precisam também de ter a mesma estrutura lógica dos nomes estipulados.

Outra saída também não muito promissora para o defensor da FBN é defender que na afirmação “o Vitinho existe” não está envolvida qualquer identidade, sendo por isso discutível que a sua formalização correta seja a habitualmente usada na lógica clássica: $\exists x x = a$. Esta saída não é muito promissora porque não parece haver uma razão independente para rejeitar este modo de formalizar afirmações de existência, na lógica clássica. E, em qualquer caso, o problema não resulta apenas de a fórmula envolver a identidade, mas também do fato de todos os nomes, na lógica clássica, terem referente.

Existência meramente lógica

Uma saída mais promissora, mas muitíssimo radical, é defender que há dois tipos de existência: a existência no sentido meramente lógico — ser objeto de discurso — e a existência como entidade com locali-

zação espaçotemporal. Assim, nos mundos possíveis em que Wittgenstein nunca teve filhos, como é o caso do mundo efetivo, o Vitinho existe como objeto de discurso, para podermos falar dele, mas não tem localização espaçotemporal.⁵ Esta seria a acepção em que, na lógica clássica, todos os nomes têm referente; o erro seria pensar que, na lógica clássica, todos os nomes têm referente com localização espaçotemporal.

A desvantagem deste ponto de vista é implicar uma reforma extraordinária do modo como entendemos normalmente o quantificador existencial, na lógica clássica: quase paradoxalmente, o quantificador existencial não teria implicação existencial se, com “implicação existencial”, queremos dizer “implica localização espaçotemporal”. Mas essa abordagem tem, sem dúvida, a vantagem de tornar a FBN uma verdade lógica óbvia, assim como “ $\exists x x = a$ ”.

Contudo, a formalização correta de “Kripke existe” não seria “ $\exists x x = a$ ”, pois o que realmente queremos dizer com aquela afirmação portuguesa não é apenas que Kripke existe no sentido lógico de ser objeto de discurso, mas que Kripke tem localização espaçotemporal. Assim, a formalização correta seria “ Fa ”, sendo “ Fx ” o predicado “tem localização espaçotemporal”.⁶

⁵ Essa posição é defendida por Williamson (2002). Aparentemente, esta posição implica que os nomes próprios rígidos são obstinados: referem a mesma entidade em todos os mundos possíveis, incluindo nos mundos possíveis em que a entidade não tem localização espaçotemporal (os mundos possíveis em que, na maneira comum de falar, dizemos que a entidade não existe). Contudo, a defesa de que os designadores rígidos são obstinados não parece implicar a posição de Williamson — e parece mais promissora para dar conta do que existe, mas poderia não ter existido. Infelizmente, não parece servir para dar conta do que não existe, mas poderia ter existido, de um modo que preserve a FBN.

⁶ E, claro, de “Kripke tem localização espaçotemporal” (Fa), infere-se validamente, na lógica clássica, que algo existe que tem localização espaçotemporal ($\exists x Fx$). Se, ao invés, usarmos um nome de uma entidade ficcional, que existe mas não tem localização espaçotemporal, por exemplo, Sherlock Holmes, vemos que as inferências existenciais cessam de ser problemáticas: inferimos validamente, por exemplo, que algo existe, no sentido lógico do termo, que era um detetive que vivia na Baker Street, partindo da afirmação de que Sherlock Holmes era um detective que vivia na Baker Street; mas não se infere validamente que Sherlock Holmes tem localização espaçotemporal — pelo contrário: existe, mas não tem tal propriedade.

Quem adotar este ponto de vista, que inicialmente parece implausível e que parece vindicar algumas das ideias de Meinong, tem ao seu dispor uma maneira muito elegante de interpretar tanto a FB como a FBn. Começando pela última, é pura e simplesmente trivial, pois o que está em causa é apenas a ideia de que dado um nome qualquer, esse nome tem referente em todos os mundos possíveis — pode é não ter um referente que tenha localização espaçotemporal. Assim, o Vitinho existe no mundo efetivo; apenas não tem localização espaçotemporal.

Além disso, a formalização correta de “o Vitinho não existe” não é a negação de uma verdade da lógica clássica, pois o que queremos dizer com esta afirmação portuguesa é que ele não tem localização espaçotemporal. De modo que se trata de um predicado comum, sendo formalizado como “ $\neg Fa$ ”. O que isso quer dizer é que o Vitinho, que existe no sentido lógico do termo, não tem localização espaçotemporal. De modo que o desafio que este tipo de afirmação representa não nos conduz à FBn; ao invés, é de novo um caso de FB: se é possível que algo tenha localização espaçotemporal (o Vitinho), então algo existe (o Vitinho) que tem localização espaçotemporal noutro mundo possível.

A vantagem desta abordagem é agora óbvia: não só a FBn se torna plausível como verdade lógica, como a FB pode ser defendida sem insistir que temos de quantificar sobre entidades últimas; podemos quantificar sobre organismos biológicos, por exemplo. Contudo, porque em todo o domínio de quantificação, para qualquer nome próprio, “ $\exists x x = a$ ”, é uma verdade lógica, em qualquer domínio de quantificação tudo o que é objeto de discurso existe, no sentido lógico do termo.

A rejeição do domínio de quantificação vazio, que falsifica a verdade da lógica clássica “ $\forall x Fx \rightarrow \exists x Fx$ ”, cessa de ser arbitrária e torna-se logicamente óbvia: em qualquer domínio de quantificação que consideremos, existem objetos de discurso, precisamente para serem objeto de discurso, e por isso nenhum domínio de quantificação é vazio. Isto não exclui, evidentemente, domínios de quantificação sem entidades com localização espaçotemporal. Acontece apenas que, mesmo no

caso em que nenhuma entidade com localização espaçotemporal existe no domínio de quantificação ($\forall x \neg Fx$), infere-se validamente que Sócrates, por exemplo, não tem localização espaçotemporal ($\neg Fa$), usando sem restrições qualquer nome, tenha ou não ocorrido anteriormente. Mas, ao usar um nome, estamos a nomear algo que, desse ponto de vista, existe no sentido lógico do termo, ainda que não tenha localização espaçotemporal. Daí que, em qualquer domínio de quantificação que se considere na lógica clássica, existam sempre entidades.

Preserva-se assim a desejada neutralidade da lógica quanto aos domínios de quantificação: seja qual for o domínio de quantificação escolhido, quaisquer entidades que possamos nomear existem no sentido lógico do termo, ainda que não tenham localização espaçotemporal. Assim, os alienígenas existem no mundo efetivo porque podemos nomeá-los, mas não têm nele localização espaçotemporal; noutros mundos possíveis, os alienígenas existem e têm localização espaçotemporal.

Terminamos com uma motivação independente para aceitar esta perspectiva, pois alguém poderia argumentar que, se nos damos a todo este trabalho para preservar a lógica clássica, talvez seja melhor abandoná-la. Considere-se, assim, qualquer afirmação que tenha a mesma forma lógica que “O Vitinho é o Vitinho” ($a = a$). Uma pessoa que rejeite a lógica clássica, nomeadamente porque rejeita que “ $\exists x x = a$ ” seja uma verdade lógica, pode, apesar disso, defender a ideia de que toda a proposição tem um valor de verdade e que só há dois valores de verdade (verdadeiro e falso).

Essa pessoa parece ficar em apuros para explicar como pode “O Vitinho é o Vitinho” ser uma afirmação verdadeira, considerando que o Vitinho não existe. A pessoa não querará afirmar que a afirmação é falsa, dado que pensa que é uma verdade lógica; e não querará dizer que é destituída de valor de verdade, dado pensar que toda a proposição tem um valor de verdade. Resta-lhe aceitar que é verdadeira. Mas, se for verdadeira, o que a faz ser verdadeira? Se afirmar que a linguagem apenas a faz ser verdadeira, terá de o afirmar também no caso de “Kripke é

Kripke”; mas é implausível afirmá-lo neste caso, pois é intuitivo que é porque Kripke é Kripke e que a frase “Kripke é Kripke” é verdadeira.

Se a pessoa insistir, apesar deste argumento, que é a linguagem apenas e, nada mais, que faz a frase “O Vitinho é o Vitinho” ser verdadeira, parece arbitrário rejeitar que a linguagem apenas faz a frase “O Vitinho existe” ser verdadeira, entendendo-se “existe” no sentido lógico ou linguístico. Afinal, não parece haver diferença significativa entre afirmar que a linguagem apenas faz uma frase ser verdadeira, ainda que o Vitinho não tenha existência espaçotemporal, e afirmar que é o Vitinho que não tem existência espaçotemporal, que faz a frase ser verdadeira.

Resta considerar uma objeção à estranha sugestão de considerar a existência um conceito puramente lógico, distinguindo-a por isso da existência empírica ou espaçotemporal. A objeção invoca entidades como a divindade teísta, universais ou números, que muitas vezes são concebidos pelos filósofos como entidades que existem, mas não no espaço nem no tempo: são entidades abstratas. O defensor da ideia de que a existência pura é um conceito lógico parece sugerir uma ontologia extravagante em que ficamos com, pelo menos, três categorias de existência: a existência pura, a existência espaçotemporal e a existência abstrata, própria de entidades como os universais ou os particulares abstratos. Não será melhor aplicar aqui a conhecida navalha de Ockham e eliminar o conceito de existência pura?

A resposta a esta objeção é que melhor do que eliminar o conceito de existência pura, cujo papel clarificador é importante, é eliminar o conceito de existência abstrata. Assim, quando os filósofos falam de particulares abstratos, estão, de fato, falando apenas de entidades que existem no sentido puro da lógica, mas necessariamente não têm localização espaçotemporal; e quando falam de outras entidades abstratas, como os universais, estão falando do mesmo tipo de existência pura. Ficamos assim não com uma ontologia extravagante, mas com uma

ontologia aproximadamente igual à que tínhamos antes, mas mais esclarecedora.

Considerações finais

Dois resultados emergem da nossa discussão. Primeiro, o que torna o axioma original de Barcan implausível não é a sua forma hoje mais discutida, a FB, mas antes a FBn. Segundo, o problema da FBn não resulta diretamente do que está em causa na FB, mas antes do modo como na lógica clássica se encara os nomes e as afirmações de existência. Quem aceitar a lógica clássica, apesar das suas implausibilidades, não tem razões para rejeitar a FB nem a FBn.

Parece razoável considerar que uma argumentação bem-sucedida contra a FB ou a FBn terá de ter em atenção os aspectos aqui brevemente discutidos, procurando mostrar que mesmo aceitando a lógica clássica e a concepção de modalidade aludida, a FB e a FBn não são verdades lógicas ou são metafisicamente implausíveis.⁷

⁷ Agradecemos os comentários e críticas de vários colegas, nomeadamente dois pareceristas desta revista, assim como os membros dos seminários de Introdução à Metafísica da Modalidade da UFOP e do Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica da UFRJ. Agradecemos especialmente as críticas e ideias profícuas de Iago Bozza Francisco e Fernando Fabrício Rodrigues Furtado.

Referências

BARCAN, R. C. 1946. A functional calculus of first order based on strict implication. *Journal of Symbolic Logic* 11.1: 1 – 16.

SIMCHEN, O. 2006. Actualist essentialism and general possibilities. *Journal of Philosophy* CIII, 1: 5 – 26.

WILLIAMSON, T. 2002. Necessary existents. In: O'Hear (org.). *Logic, thought and language*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 233 – 251.

A relação entre os mal-entendidos e as implicaturas conversacionais: uma investigação preliminar

Rodrigo Jungmann

Universidade Federal de Sergipe

Resumo

É amplamente reconhecido que um tratamento adequado da comunicação humana não pode esgotar-se no nível do significado literal dos enunciados. É também necessário examinar o que é transmitido no nível pragmático das implicaturas conversacionais. Partindo de pressuposto claramente plausível de que grande parte dos mal-entendidos é de ordem pragmática, defendemos a tese de que mal-entendidos desse tipo podem ser vistos como implicaturas conversacionais meramente putativas. Nos termos da análise de inspiração griceana aqui oferecida, os mal-entendidos em questão envolvem, em vários casos, implicaturas conversacionais canceláveis em princípio, mas que, por razões diversas, não são de fato canceladas. Nosso objetivo ulterior é o de dar os passos iniciais para uma tipologia de mal-entendidos gerados pragmaticamente.

Palavras-chave: implicaturas conversacionais, mal-entendidos, pragmática

Abstract

It has been widely acknowledged that any proper treatment of human communication must go beyond the analysis of the literal meaning of utterances. It is further necessary to examine what is conveyed at the pragmatic level of conversational implicatures. On the plausible assumption that a good many misunderstandings are pragmatic in nature, I argue for the thesis that misunderstandings of this kind are properly to be regarded as instances of merely putative conversational implicatures. In keeping with the Grice-inspired analysis offered in this paper, I argue that the misunderstandings that concern us here often involve conversational implicatures which, while cancelable in principle, are not, for a number of reasons, actually canceled. My further goal is to take some initial steps aimed at providing a typology of pragmatically generated misunderstandings.

Keywords: *conversational implicatures, misunderstandings, pragmatics*

Neste trabalho, pretendemos lançar alguma luz sobre uma classe de mal-entendidos. Temos em mente aqueles que não surgem no nível semântico ou sintático, mas sim no nível pragmático. Tomamos como ponto de partida a teoria de Grice sobre as implicaturas conversacionais particularizadas. As implicaturas desse tipo devem ser distinguidas das implicaturas generalizadas, cuja geração independe de quaisquer especificidades contextuais.¹

¹ É virtualmente inevitável que o proferimento de uma oração “Arrombei uma casa no meu bairro dias atrás” sugira a quem a ouça ou lê, em qualquer contexto de emissão, que a casa arrombada pertence a um indivíduo distinto da pessoa que a profere. No caso das implicaturas particularizadas, as especificidades do contexto em que uma oração é emitida podem fazer uma grande diferença pelo que respeita ao que é implicado.

Nossa hipótese de trabalho é a de que é possível ver os mal-entendidos de natureza pragmática como implicaturas conversacionais meramente putativas ou aparentes. Pretendemos ainda dar passos iniciais no sentido de criar uma tipologia dos mal-entendidos de origem pragmática.

Julgamos que uma atenção desproporcional foi tradicionalmente conferida aos casos de comunicação bem-sucedida no nível pragmático. Não é fora de propósito iniciarmos no estudo daquelas situações em que a comunicação falha.

Afinal, mal-entendidos são ocorrências absolutamente ubíquas nas relações humanas. Algo será ganho se tivermos uma melhor compreensão de mecanismos subjacentes à sua produção. E se o pudermos fazer por referência a uma teoria já bem estabelecida da comunicação no nível pragmático, a saber, a de Grice, há o benefício adicional da continuidade teórica assim estabelecida para o tratamento de casos em que tal comunicação é bem-sucedida e casos em que ela não é.

Por conveniência expositiva, não faremos uma revisão abrangente da teoria de Grice. Basta-nos notar, de início, que todo falante maduro de uma língua qualquer sabe que é perfeitamente possível comunicar aos nossos ouvintes ou leitores – dizer-lhes em sentido amplo – mais do que é estritamente veiculado pela compreensão que venham a ter do significado literal das orações que proferimos.

Assim, por exemplo, o motorista de táxi que ouve de seu passageiro uma pergunta, possivelmente em tom irritado, como “Dá pra ir mais rápido que isso?” normalmente julgará que o passageiro quis fazer-lhe mais do que uma indagação meramente factual sobre a possível velocidade que seu táxi pode alcançar; o motorista normalmente depreenderá da pergunta acima que o passageiro está descontente com o seu desempenho ao volante.

Podemos tomar a proposição expressa por “Eu estou descontente com o seu desempenho ao volante” como sendo contextualmente transmitida pela pergunta “Dá pra ir mais rápido que isso?”. A proposição em tela é, no vocabulário griceano, uma “implicatura conversacional”².

Em termos bastante gerais, pode-se dizer que a existência das implicaturas conversacionais decorre do pressuposto tacitamente partilhado de que os falantes de uma língua aderem em larga medida às chamadas “máximas conversacionais” e ao “Princípio Cooperativo” e que, mesmo quando violam alguma das máximas, mantêm-se ao menos nos limites do que é requerido pelo Princípio Cooperativo.

Como já dissemos, não pretendemos aqui uma revisão detalhada da teoria. Será suficiente para nossos propósitos imediatos meramente definir os termos técnicos mais pertinentes. Para tanto, valemo-nos da lúcida exposição de Levinson (2007) em sua tradução para o português:

O princípio cooperativo

Faça sua contribuição quando for exigido, na etapa na qual ela ocorre, pelo fim ou direção aceitos da troca convencional em que você está envolvido.

A máxima de qualidade

Tente fazer com que sua contribuição seja verdadeira, especificamente:

- (i) Não diga o que acredita ser falso.

² Não há problema para nós o fato de a implicatura ser transmitida pela emissão de uma pergunta. Seria sempre possível uma reformulação empregando uma afirmação como “Eu me pergunto se dá pra ir mais rápido que isso” e veicular a mesma implicatura conversacional. Nesse exemplo, o uso de uma pergunta soa mais natural em nosso idioma.

- (ii) Não diga coisas para as quais carece de evidências adequadas.

A máxima da quantidade

- (i) Faça com que sua contribuição seja tão informativa quanto for exigido pelos presentes fins do intercâmbio.
- (ii) Não faça com que sua contribuição seja mais informativa do que é exigido.

A máxima da relevância

Faça com que sua contribuição seja relevante.

A máxima do modo

Seja perspicuo e, especificamente:

- (i) Evite a obscuridade.
 - (ii) Evite a ambigüidade.
 - (iii) Seja breve.
 - (iv) Seja ordenado.
- (LEVINSON, *Op. cit.*, p. 126-27)

Segundo Grice, para toda implicatura conversacional particularizada, é possível em tese construir um argumento dando conta do porquê de se ter a implicatura gerada.

De fundamental importância para a tese que desenvolvemos neste artigo é a noção de *cancelabilidade*. O exemplo dado já servirá para uma breve exposição informal de tal noção. Não é difícil imaginar que o motorista de táxi pudesse manifestar ante a emissão de “Dá pra ir mais rápido que isso?” alguma reação evidenciando desconforto pessoal, que talvez o levasse a desculpar-se e tentar dirigir mais rapidamente. Consciente de poder ter suas palavras interpretadas dessa forma, o passageiro poderia antecipar-se e evitar o previsível desconforto, acrescentando à emissão anterior algo como “Sei que a culpa não é sua.

Estou notando que as estradas estão esburacadas e que o trânsito está infernal”. A implicatura “Eu estou descontente com o seu desempenho ao volante” seria assim cancelada. A cancelabilidade, segundo Grice, é uma característica presente em todos os casos de geração de implicaturas conversacionais particularizadas.

É ainda digno de nota que a noção em exame põe em evidência uma diferença crucial entre implicaturas conversacionais e implicações lógicas. É costumeiro no linguajar dos pragmaticistas afirmar que uma afirmação *p* implica conversacionalmente *q*. Isso, contudo, deve ser tomado como tendo valor apenas *prima facie*, visto que uma implicatura conversacional particularizada é sempre cancelável. Um falante que, ao emitir *p*, julga que, contrariamente às suas intenções, tal emissão produzirá no seu ouvinte a impressão de que o falante pretendeu adicionalmente implicar que *q* pode negar, sem contradição, que pretendeu fazê-lo. O caso é bem diferente no que toca às implicações lógicas. Seria absurdo e contraditório, por exemplo, que alguém afirmasse ambas as premissas de um *modus ponens* e, em seguida, negasse que a conclusão é forçosamente acarretada pelas premissas.

Traduzimos a seguir a passagem em que Grice expõe o raciocínio em que um ouvinte O poderia tornar explícito para justificar sua crença em que o falante F, ao dizer *p*, implicou adicionalmente *q* pelo mecanismo de implicatura conversacional.

Tomamos a liberdade de pôr em itálico e numerar três suposições fundamentais para o raciocínio do ouvinte.

Ele disse que *p*; não há razão para supor que ele não esteja observando as máximas ou, ao menos, o Princípio Cooperativo; *ele não poderia estar fazendo isso se ele não pensasse que q*; *ele sabe (e sabe que eu sei que ele sabe) que eu posso ver que é necessária a suposição de que ele pensa que q* (1); *ele não fez nada para me impedir de pensar que ele pensa que q* (2); *ele quer que eu pense ou, ao menos, está disposto a deixar que pense que q* (3); e,

portanto, ele implicou que *q*.” (GRICE, 1989, p. 31, grifo nosso)

Em (1), Grice expõe a suposição do ouvinte quanto ao que o falante *pensa*. Em (2) e (3), estão presentes suposições sobre o que o falante *pode* e sobre o que o falante *quer*. (Embora (2) nada nos diga expressamente sobre o que o falante pode fazer, claro está que o ouvinte pressupõe a *possibilidade* de que o falante tivesse agido de modo diverso).

Restará claro no restante dessa apresentação que problemas *em qualquer um desses três âmbitos de suposição* podem dar ensejo a mal-entendidos.

Capturando o essencial na formulação completa de Grice, podemos dizer que uma genuína implicatura conversacional (IC) pode ser posta nestes termos:

IC: F afirma *p* a O e, ao fazê-lo, implica a proposição *q*, sendo conhecimento partilhado entre F e O que *q* é implicado.

Por sua vez, os mal-entendidos pragmaticamente gerados (MEPG) se dão quando O ou F se engana quanto ao que julga ter sido a proposição implicada. Na maior parte dos casos a serem vistos aqui, diremos que os MEPG surgem quando implicaturas conversacionais meramente aparentes, doravante, implicaturas conversacionais putativas (ICP), *não* são canceladas. Podemos distinguir entre implicaturas conversacionais putativas que envolvem incompreensões da parte do ouvinte e implicaturas conversacionais putativas em que as incompreensões são do falante. Doravante, serão aqui chamadas de ICPO e ICPF.

Começemos pelas implicaturas do primeiro tipo:

ICPO: F afirma *p* a O. O julga que F pretendeu implicar *q*, mas esse não é realmente o caso. A ICPO configura um MEPG quando *não*

chega a ser cancelada. O mal-entendido é do ouvinte, no sentido de que é o ouvinte que crê erroneamente que uma implicatura tenha sido veiculada pelo falante.

Isso pode ocorrer numa variedade de cenários diversos, quais sejam:

- a) Simplesmente não é verdadeiro que, ao emitir *p*, *F* pensa que *q*, ao contrário do que *O* concluiria na reconstrução griceana. Obviamente, *F* não cancelará a ICP que *O* julga ter sido gerada.

Ex.: *De um professor para um aluno que se exasperou estudando Frege e Russell*: “Você verá na próxima unidade que a pragmática de Grice é bastante excitante, o que não significa dizer que seja muito mais fácil que Frege e Russell”. [Tomemos essa longa assertiva como *p*.]

O aluno pensa que o professor pensa que ele deseja ardentemente estudar uma matéria mais fácil e que nenhum outro motivo justificaria a emissão de *p*. O aluno conclui, portanto, que o professor pretendeu adicionalmente implicar *q*, sendo que aqui podemos tomar a proposição “O aluno deseja que lhe seja exigido um esforço menor” como sendo *q* nesse exemplo.³

Se tal fosse o caso, o único problema apresentado pelo aluno com relação a Frege e Russell seria o nível de dificuldade representado por esses autores. Na verdade se se sentisse à vontade para expressar sua opinião, o aluno diria que problema essencial subjacente à sua exasperação é que ele acha a matéria aborrecida e alheia à vida cotidiana e a seus interesses.

³É evidente que se poderia objetar que a afirmação feita pelo professor poderia muito bem ter alguma outra razão de ser. Isso é certamente verdadeiro. Mas a essa objeção o autor responde que a incompreensão do que um falante pretendeu comunicar é precisamente um aspecto típico dos mal-entendidos; quem entende mal não consegue atinar com as reais motivações do seu interlocutor. Fatores dos mais diversos podem subjazer a tais ocorrências e não há razão para descrever que propensões inclusive psicológicas desempenhem um papel importante.

Em tese, o aluno poderia justificar sua crença quanto à implicatura que julga ter sido transmitida pelo professor nos termos do esquema de justificação griceano anteriormente transcrito, com *p* e *q* assumindo os valores visto.

Sendo orgulhoso, o aluno mantém-se calado e se sente um tanto ofendido, visto se sentir um rapaz esforçado. O professor jamais pensou o que o aluno toma por conversacionalmente implicado, a saber, que o aluno reage negativamente a Russell e Frege por desejar estudar algum tema que demande um esforço menor. Mas, nas circunstâncias, não pode cancelar a implicatura putativa gerada. (É o caso em que a suposição de partida sobre o que *pensa* o interlocutor já está equivocada.)⁴

- b) F não pensa que *q* nem *quis* que O pensasse que F pensa que *q*. Mas, ao dar-se conta de que O pode julgar que F pensa que *q*, F não chega a cancelar *q*. Nesse cenário, o não-cancelamento da IPC resulta num MEPC. O não-cancelamento, por seu turno, pode se dar por razões como as que passamos a elencar:

- i) Algum impedimento alheio à vontade de F o impede de cancelar *q*.

(F não pensa que *q* quer cancelar *q*, mas *não pode* fazê-lo.)

Ex.: *Indagado por um conhecido se já experimentou maconha, um homem responde enfaticamente: “Eu jamais faria isso!”* (Essa assertiva seria *p* no caso presente.)

Dá-se conta de que isso pode soar como uma crítica moral aos que já experimentaram, inclusive, talvez, o ouvinte. Em termos griceanos, o homem do exemplo pensa ter implicado

⁴O exemplo é adaptado de uma ocorrência real. Em diálogo com um aluno bastante capaz, o autor inocentemente fez uma afirmação semelhante a *p* nesse exemplo. O aluno real manifestou claramente seu desconforto, o que levou o professor a reparar o mal-entendido. Já o aluno do exemplo cala-se e o professor não sabe que suas palavras são tomadas como ofensivas.

conversacionalmente que julga o ato experimentar maconha como moralmente repulsivo. Pensa ter implicado que “Experimentar maconha é moralmente repulsivo”, *q* neste exemplo. O falante gostaria de acrescentar algo como: “Mas não condeno quem já tenha experimentado. Trata-se de uma postura puramente pessoal de minha parte”, o que serviria como assertiva para cancelar a implicatura que julga ter sido como gerada. Contudo, não surge outra uma oportunidade de fazê-lo (ou, ao menos, uma oportunidade adequada).

- ii) F não se importa que O permaneça em erro. Aqui as possibilidades são difíceis de expor à exaustão. A suposição feita por O de que F pensa que *q* pode ser tida por F como de pouca importância ou agradável a O. Ou talvez F venha a sentir prazer com o erro de O. É ainda possível que F perceba *ex post facto* que lhe convém que O pense que F pensa que *q*.

(O que caracteriza esse cenário é que F não pensa que *q*, não quis inicialmente que O pensasse que F pensa que *q*, mas, ao perceber o erro de O, F *não quer* corrigir a crença errônea de O de que F pensa que *q*.)

c) *Uma pessoa em sérios apuros financeiros diz*: “Nossa, estou sem um tostão.” (*p*, no exemplo). O ouvinte vê nisso um pedido de empréstimo, tomando, uma vez mais, como conversacionalmente implicada a assertiva “O falante deseja que eu lhe empreste algum dinheiro” (*q*), quando, na verdade, o queixoso estava só reclamando da vida em voz alta. Ao lhe ser oferecida uma soma em dinheiro, o falante deixa de cancelar a implicatura putativa de que queria um empréstimo e o aceita. São várias as possibilidades. A quantia pode ser pequena ou, ao menos, pequena para quem empresta. Ou, ainda, o falante pode não querer parecer orgulhoso, talvez queira ser agradável ao seu conhecido, ou pode estar agindo por simples oportunismo, etc.

É provável que, na geração das ICPOs mencionadas, a pressuposição de que F obedece à *máxima de relevância* desempenhe um papel fundamental no raciocínio do ouvinte. Isso não significa dizer que outras máximas sejam desrespeitadas, mas tão-somente que o ouvinte em cada caso se vale muito especialmente do pressuposto de que o falante pretendeu fazer afirmações relevantes nos seus contextos de emissão. Em cada caso, o ouvinte crê que as implicaturas foram geradas mediante os mecanismos expostos por Grice. Assim pensa por julgar que o autor das afirmações em tela pretendeu atender à máxima de relevância, sendo certo que o ouvinte Crê que o autor das afirmações não as teria emitido de forma, por assim dizer, gratuita. Crê, ao contrário, que as afirmações entendem a um propósito ulterior, passível de ser aclarado, em cada caso, pelas circunstâncias em que são feitas. De toda sorte, valeria a pena investigar se as outras máximas conversacionais poderiam também dar ensejo ao surgimento de ICPOs.

O que levaria um ouvinte a pensar que o falante gerou uma implicatura quando este não é em absoluto o caso? O problema merece estudo.

Como o próprio Grice relata, fatores contextuais de cunho linguístico ou extralinguístico e o grau de conhecimento de *background* partilhado pelos interlocutores são aspectos cruciais na geração de implicaturas conversacionais. Parece-nos que os mesmos fatores podem estar presentes e atuando nos casos em que as implicaturas são meramente putativas.

Com efeito, diz-nos Grice:

Para depreender que uma implicatura conversacional está presente, o ouvinte se apoiará nos seguintes dados: (1) o significado convencional das palavras usadas; (2) o Princípio Cooperativo e suas máximas; (3) o contexto, quer linguístico ou não, da emissão; (4) outros itens de conhecimento de background; e (5) o fato (ou suposto fato) de que todos os itens contemplados nas

rubricas previamente indicadas estão disponíveis para ambos os participantes e que ambos os participantes pressupõem que este é o caso. (GRICE, Op. Cit, p. 31, grifo nosso)

Conquanto Grice não dirija sua discussão para os casos em que, nos nossos termos, falha a comunicação por meio de implicaturas conversacionais, merece registro o fato de que, com sua característica atenção às mais finas nuances linguísticas, ele introduz em sua apresentação uma ressalva que, a nosso ver, se reveste da máxima importância. Ele a expressa com o simples comentário parentético: “ou suposto fato”.

Ora, certamente, é possível que seja falsa a suposição de que são partilhados todos os itens que, se conhecidos, mostrar-se-iam relevantes em contexto, podendo evitar os mal-entendidos aqui tratados como implicaturas putativas.

Poder-se-ia objetar que, nos exemplos clássicos fornecidos por Grice, as implicaturas surgem com grande naturalidade, de maneira nada idiossincrática. Com efeito, no famoso exemplo do professor de filosofia que, numa carta de recomendação para um ex-aluno aspirante a um emprego em outra instituição, limita-se a informar que o referido aluno é pontual e dono de uma bela caligrafia, as palavras efetivamente escritas levariam praticamente quaisquer leitores da carta à conclusão inapelável de que o professor pretendeu implicar conversacionalmente que o ex-aluno não é bom em filosofia. Isso certamente não surpreende. Grice dificilmente teria, no próprio artigo em que expõe o conceito de implicatura conversacional de forma pioneira, recorrido ao uso de exemplos em que a geração das implicaturas se pudesse mostrar duvidosa.

Não decorre disso, todavia, que haja qualquer previsibilidade, por assim dizer, algorítmica na geração de implicaturas conversacionais.

E, de fato, Grice cerca-se de alguns cuidados para prevenir qualquer inclinação por parte de seus intérpretes a conceber as implicaturas em moldes algorítmicos.

A própria noção de cancelabilidade não teria razão de ser se Grice desconsiderasse a possibilidade de que um indivíduo possa notar que suas palavras, uma vez proferidas, são suscetíveis de implicar alguma proposição ou proposições que não integram suas intenções comunicativas.

Ajunte-se a isso a explícita admissão feita por Grice, como vimos há pouco, de que pode ser falsa a suposição de partilha plena, entre falante e ouvinte, de todas as informações potencialmente relevantes em contexto.

É precisamente por notarmos os cuidados de Grice quanto ao que pode *não* dar certo na comunicação interpessoal que nos parece que sua teoria pode nos oferecer um adequado balizamento teórico para a análise dos casos em que, nos nossos termos, implicaturas meramente putativas não canceladas podem dar ensejo a mal-entendidos.

Em caráter puramente informal, exploramos abaixo alguns fatores contextuais que poderiam estar presentes nos casos já considerados. Em todos eles, há uma falta crucial de algum conhecimento partilhado, do qual o mal-entendido resulta.

O aluno em a) pode ser uma pessoa de temperamento defensivo e julgar idiossincraticamente que o professor só mencionaria a dificuldade de uma matéria naquele contexto se julgasse que só isso daria razão de ser a afirmação feita. Para o professor, o comentário é relevante como mera informação genérica. O falante em b) pode costumar ser enfático sem intenção moralizante, o que talvez não seja de antemão sabido por seus interlocutores, para os quais, tamanha ênfase só se justificaria num contexto de crítica moral. O pobretão em c) pode ter o hábito de se queixar sem nada esperar, ao passo que o seu ouvinte

pode ter uma ampla experiência com pessoas que nunca se queixam sem propósitos ulteriores.

Resta-nos ainda investigar os MEPGs em que os mal-entendidos são do falante. Para isso, introduzimos a definição de ICPF:

ICPF: F afirma p a O. Há duas possibilidades. 1) F afirma p sem a intenção de implicar q e 2) F afirma p pretendendo implicar q , mas não tem sucesso.

Consideremos o primeiro caso: ICPF1: Embora F, ao afirmar p , de fato pense que q , ele não quis que O concluísse que F pensa que q . Pode, não obstante, ter proferido p descuidadamente por ter julgado que O não tem alcance intelectual para concluir que F pensa que q . Naturalmente, F não cancelará q , por não saber que q é acessível a O. O justificaria a implicatura de que q à maneira griceana habitual. *A implicatura é apenas putativa porque o falante não sabe que o ouvinte sabe que ele, o falante, pensa que q .*

Ex.: *De um funcionário público para um subalterno a quem tem na conta de intelectualmente incapaz.* “Você toma muito cafezinho” (p , nesse exemplo). Ao fazer tal afirmação, o funcionário público pensa que o indivíduo a quem se dirige é um funcionário relapso, que se ausenta do serviço a todo instante, mas não tem intenção de ser entendido dessa forma e pensa que não será. Contudo, engana-se, visto que o ouvinte é capaz de raciocinar como se o falante tivesse pretendido implicar que a proposição “O ouvinte é um funcionário relapso.” (q , aqui). No caso em tela, o ouvinte pensa erroneamente que o falante quis implicar que q .

Consideremos agora o segundo caso: ICPF2: Embora F, ao afirmar p , de fato pense que q e tenha a intenção de implicar q , F crê erroneamente que O captou sua intenção comunicativa, mas esse não é o caso. *A implicatura é meramente putativa, porque o falante julga que o*

ouvinte crê que q foi implicado, quando, na verdade, este não é o caso. Neste último caso, em particular, não cabe falar em cancelamento (ou, mais precisamente, na ausência de cancelamento), visto que F deseja implicar que *q*.

Ex.: *Um professor universitário diz a um colega: “Armando Nogueira foi o Píndaro do Brasil.” (p), pretendendo implicar conversacionalmente a proposição “Armando Nogueira louvava os esportistas contemporâneos com o mesmo talento com que Píndaro saudava as façanhas dos atletas olímpicos da Grécia antiga.”, (q).* Por não saber quem foi Píndaro o ouvinte cala-se e finge ter entendido. Na verdade, não sabe o que o professor quis implicar.

Não pretendemos, neste trabalho, sugerir que todos os mal-entendidos de ordem pragmática guardem relação necessária com a geração de implicaturas conversacionais putativas. Tentamos, contudo, chamar a atenção para um bom número de casos em que a existência de tal relação nos parece sumamente plausível.

O leitor deste artigo terá notado que o autor, tendo em vista seus propósitos imediatos, dedica uma atenção exclusiva à teoria das implicaturas conversacionais de Grice. Não se pretende sugerir com isso que o autor nutra qualquer despreço pela rica literatura em pragmática produzida na esteira dos esforços pioneiros de Grice. Alguns títulos são citados na bibliografia para o leitor que deseje familiarizar-se com desdobramentos mais recentes que, em alguma medida, pretendem alargar o panorama griceano e ao mesmo tempo submetê-lo a críticas de natureza variada. O autor julga, contudo, que sua escolha metodológica foi acertada. É de se notar que este artigo não é obra de erudição nem de exame detalhado de quadros teóricos já bem desenvolvidos. É, antes, obra de exploração em um terreno largamente descurado até o momento.

Visto que tal foi nosso intento, pareceu-nos acertado, pelo momento, investigar as possibilidades de uma teoria em particular, que,

além de influente, é amplamente estudada em nosso meio acadêmico, tanto por estudiosos da filosofia quanto por seus colegas na linguística.

O desejável alargamento do âmbito de nossa investigação deverá ser objeto de labores vindouros que poderão redundar em textos de nossa própria lavra ou de colegas interessados em seguir a mesma trilha.

Referências

- CAPPELEN, H; LEPORE, E. *Insensitive semantics*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2005.
- CARSTON, R. *Thoughts and utterances*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2002.
- GRICE, H. P. *Studies in the way of words*. Oxford: Blackwell, 1989.
- LEVINSON, S. C. *Pragmática*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- RECANATI, F. *Literal meaning*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- SPERBER, D; WILSON, D. *Relevance*. 2. ed. Oxford: Wiley-Blackwell, 1996.
- SZABÓ, Z. G. *Semantics versus pragmatics*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

A teoria das descrições de Russell a partir de *On Denoting*: uma explanação

Jaaziel de Carvalho Costa
Universidade Federal do Piauí

Resumo

No plano mais geral deste trabalho, pretendemos apresentar uma análise elucidativa da Teoria da Linguagem de Bertrand Russell a partir de seu artigo *On denoting* (1905), deixando de lado as críticas de nosso autor às teorias de Frege e Meinong. No plano mais específico, focaremos os três paradoxos levantados por Russell, o modo como ele os resolveu a partir da distinção entre ocorrência primária e ocorrência secundária, e por fim, quais as consequências de sua Teoria das Descrições em sua Teoria do Conhecimento.

Palavras-chave: expressão denotativa, denotação, análise lógica, conhecimento por descrição, conhecimento de trato

Abstract

Generally in this work we want to present an elucidative analysis of Bertrand Russell's Language Theory from your paper On denoting (1905), leaving the criticisms of our author to Frege's and Meinong's theory. Specifically we'll focus in three paradoxes rises for Russell, and like

they are resolved from distinction between primary occurrence and secondary occurrence, and finally, whose results of your Theory of Descriptions in your Theory of Knowledge.

Keywords: *denoting phrases, denotation, logic analysis, knowledge by description, knowledge by acquaintance*

Introdução

De 1879 a 1906, Gottlob Frege iniciou um projeto ambicioso de pôr a aritmética em fundamentos seguros.¹ Com pretensões puramente matemáticas, ele iniciou tal projeto, porém, não sabia ele que estava iniciando o que mais tarde se chamaria de *linguistic turn*, um movimento filosófico, ou melhor, um ponto de inflexão dentro da filosofia contemporânea, em que a linguagem passaria a ser o centro das discussões, um novo paradigma a ser superado. Por ter iniciado essa discussão, Frege ganhou dois títulos: o de fundador da lógica matemática moderna e o de avô da filosofia analítica. As discussões sobre a fundamentação da aritmética levou Frege a uma discussão filosófica sobre o significado de algumas expressões linguísticas. Em particular, tais discussões interessaram a Bertrand Russell, filósofo britânico que deu seguimento às discussões iniciadas por Frege.

Filho de uma família de nobres da Inglaterra e com uma formação elogiável, Russell foi o filósofo mais importante da Inglaterra no século XX. Sua grande contribuição foi na criação de seu método

¹ MARTINICH & SOSA. 2001, p. 6.

lógico-analítico, que é a base do estilo da filosofia analítica como nós conhecemos hoje.²

Em 1903, Russell lançou o livro *Principles of Mathematics* (Princípios da Matemática), onde ele discutiu alguns problemas da linguagem. Nesse livro, ele adotou uma estratégia, denominada “Teoria dos Conceitos Denotativos”, que ele abandonou mais tarde em prol da Teoria das Descrições.

Em 1905, Bertrand Russell publicou um artigo intitulado *On denoting* (Da denotação³), considerado hoje um texto clássico na literatura filosófica. Nele o principal tema em discussão é a estrutura de expressões que envolvem descrições definidas, como, por exemplo, “o atual presidente do Brasil”, em que Russell viu problemas no uso desse tipo de expressões. Outros problemas também surgiram ao tratar de descrições vazias, tal como “o atual rei da França”. Por fim, na discussão proposta por Russell, o que está em jogo é o significado dessas descrições, se elas possuem ou não sentido, de que modo podemos afirmar sua verdade ou falsidade, etc.

A organização de *On Denoting*

O texto *On denoting* foi muito bem dividido e organizado por Russell. Segundo ele, o artigo é dividido em quatro partes e logo, no início, encontramos o plano de trabalho completo do artigo⁴:

² MARTINICH & SOSA. 2001, p. 21.

³ Pode-se encontrar a tradução do artigo *On denoting* para o português em RUSSELL. 1978, p. 3 – 14.

⁴ Cf. RUSSELL. 1905, p. 480.

1. Afirmação da teoria que ele defendeu;
2. Discussão da teoria de Frege e Meinong mostrando porque nenhuma das duas lhe satisfaz;
3. Fundamentação em favor da teoria que ele advoga;
4. Apresentação das consequências filosóficas de sua Teoria das Descrições.

Baseando-se projeto de Russell, proporemos uma elucidação desse famoso artigo e faremos o nosso plano de trabalho a partir desse plano. No primeiro momento, apenas explicitaremos algumas das principais características da teoria desse autor. No segundo momento, focaremos os três paradoxos que Russell levantou para mostrar que as teorias da linguagem de Frege e Meinong não são satisfatórias. Trataremos de explicitar os três paradoxos, mas não o porquê de as teorias de Frege e de Meinong não satisfazerem, uma vez que seria demasiado extensivo para este artigo. Daremos uma particular atenção ao terceiro momento, isto é, ao modo como ele resolveu os três paradoxos a partir da distinção entre ocorrência primária e ocorrência secundária, uma vez que consideramos que este é um dos pontos capitais da Teoria das Descrições de Russell. Finalmente, pretendemos adentrar na quarta parte do artigo, expondo algumas das consequências que se podem extrair de sua Teoria das Descrições em sua Teoria do Conhecimento.

Aqui, nesta parte introdutória, é importante ressaltar uma distinção feita por Russell. Tal distinção é epistemológica e diz respeito a dois tipos de conhecimentos, que serão retomados novamente no fim do artigo quando ele nos apresenta as consequências de sua teoria, uma vez que a discussão sobre a questão da denotação está diretamente ligada à Teoria do Conhecimento: “a questão da denotação é de muito grande importância, não só na lógica e na matemática, mas também na teoria

do conhecimento”.⁵ A distinção é entre **conhecimento de trato** (*acquaintance*), ou como alguns preferem **conhecimento por familiaridade** e **conhecimento acerca de**, ou **conhecimento por descrição** (*knowledge about* ou *knowledge by description*). O primeiro diz respeito àquilo que conhecemos diretamente, imediatamente, como, por exemplo, que estou vivo neste momento, que sinto uma tremenda dor de cabeça, que há um computador em minha frente, etc. O segundo diz respeito ao que conhecemos somente a partir de expressões denotativas, como, por exemplo, o centro de massa do sistema solar no primeiro instante do século XXI, a maior muralha já construída no planeta terra, a melhor seleção de futebol do Brasil, etc.

Essas expressões denotam algo específico: o centro de massa do sistema solar, no primeiro instante do século XXI, é um lugar bem específico dentro do universo; a maior muralha já construída no planeta Terra é a Muralha da China, a qual também é um objeto específico com um lugar bem definido dentro do nosso planeta, por fim, a melhor seleção de futebol do mundo não poderia ser outra senão a Seleção Brasileira.

No fim do artigo retomaremos novamente essa discussão, mostrando a importância da Teoria das Descrições Definidas e a Teoria do Conhecimento.

O primeiro passo: a afirmação da teoria

O primeiro ponto do artigo de Russell é a afirmação de sua teoria, ponto em que ele é bastante direto e preciso. Ele utiliza a noção

⁵ *The subject of denoting is of very great importance, not only logic and mathematics, but also in theory of knowledge* (tradução nossa). In: RUSSELL, p. 479.

de uma função proposicional, semelhante à noção de **funções matemáticas**. Assim, tem-se a função proposicional: ' $M(x)$ ', onde ' M ' é a função – “ser mortal”, por exemplo – e ' x ' é uma variável totalmente indeterminada – podendo ser substituída por Francisca, Maria, Emerson, Russell, etc.

Desse modo, os quantificadores – tudo, nada e algo – os quais Russell considera como expressões denotativas, fazem parte do argumento e, quando eles aparecem, estamos dizendo nada mais que:

$F(\text{tudo})$ equivale a ' $F(x)$ ' é sempre verdadeira;

$F(\text{nada})$ equivale a ' $F(x)$ ' é sempre falsa;

$F(\text{algo})$ equivale a ' $F(x)$ ' é, algumas vezes, verdadeira.

Exemplificando, temos:

Tudo é belo equivale a ' x é belo' é sempre verdadeiro;

Nada é belo equivale a ' x é belo' é sempre falso;

Algo é belo equivale a ' x é belo' é, algumas vezes, verdadeiro.⁶

Depois de explanar esse ponto, Russell nos dá o princípio de sua teoria: as expressões denotativas não têm nenhum significado isolado, mas um significado é atribuído a toda proposição em que elas ocorrem, isto é, em toda proposição em que temos uma expressão denotativa haverá no mínimo um significado atribuído àquela proposição. Para ele, expressões denotativas por elas próprias não possuem nenhum significado, mas conseguem atribuir um significado a todas as proposições em que elas ocorrem.⁷

⁶ PINTO. 2001, p. 77

⁷ Cf. RUSSELL. 1905, p. 480

Russell continua a explanação de sua teoria e afirma que a proposição “Eu encontrei um homem”, segundo sua teoria, quer dizer: “‘eu encontrei x, e x é humano’ não é sempre falsa”. A variável “um homem”, por ela mesma, é totalmente destituída de significado, ou seja, qualquer que seja a expressão, estando isolada, sempre será destituída de significado, mas dará um significado a todas as proposições em cuja expressão verbal “um homem” ocorrer.⁸

Após, Russell irá interpretar as proposições em que há a ocorrência de artigos definidos. Segundo ele, quando um artigo definido aparece na proposição, ele está querendo indicar um nome próprio, sendo que o artigo é o quantificador de unicidade, de forma que um nome próprio irá designar um e apenas um indivíduo, tal que em uma proposição qualquer como “o pai de Charles II foi executado”, temos: “x foi o pai de Charles II e foi executado”. Assim, “x foi o pai de Charles II”, se torna “x gerou Charles II; e ‘se y gerou Charles II, y é idêntico com x’ é sempre verdadeira de y”. Desse modo, “o pai de Charles II foi executado” torna-se: “não é sempre falso de x, que x gerou Charles II, e que x foi executado, e que ‘se y gerou Charles II, y é idêntico a x’, é sempre verdadeiro de y”.⁹ Se essa condição falhar, então toda proposição em que ocorrer uma expressão denotativa tal como “o pai de Charles II”, “a atual rainha da Inglaterra”, “o atual presidente do Brasil”, etc. sempre será falsa. Mas o que Russell pensou que fez? Essa análise que Russell faz da linguagem tem algum valor? A resposta ele nos dá: “o acima dá uma redução de todas as proposições em que ocorrem expressões denotativas para formas nas quais nenhuma tal expressão ocorra”.¹⁰ Isto é, esse exercício feito por Russell retira toda e qualquer expressão denotativa de uma proposição, a vantagem disso, ou melhor, a resposta para a segunda pergunta será dada mais adiante.

⁸ *This leaves “a man,” by itself, wholly destitute meaning, but gives a meaning to every proposition in whose verbal expression “a man” occurs* (tradução nossa). RUSSELL. 1905, p. 481.

⁹ Cf. *Ibidem.* p. 482.

¹⁰ Cf. *Ibidem.* p. 482.

O segundo passo: os três paradoxos

Russell observou que o poder de uma teoria está em sua capacidade de lidar com problemas, logo quanto maior o número de problemas que uma teoria puder lidar e responder, mais satisfatória ela será. Ele faz isso para mostrar o quanto as teorias da linguagem de Frege e Meinong não são tão eficazes. Russell apresenta então três paradoxos que surgem ao se tratar de descrições definidas:

1. **Paradoxo da Identidade:** se “a” é igual a “b”, então tudo o que é verdadeiro de um também é verdadeiro do outro, e um pode ser substituído pelo outro em uma proposição. Porém, no exemplo que se segue: “George IV queria saber se Scott foi o autor de Waverley”. De fato, Scott foi o autor de Waverley, de modo que “o autor de Waverley corresponde a Scott”. Sendo assim, o autor de Waverley pode ser substituído por Scott e vice-versa e, ao se fazer a substituição de o autor de Waverley por Scott, a proposição ficaria assim: “George IV queria saber se Scott foi Scott”. Porém, parece que não era essa a crença alvo de George IV.
2. **Paradoxo do Terceiro Excluído:** segundo a “lei da contradição”, ou “a é igual a b” ou “a é diferente de b”. Porém, no exemplo que se segue: ou “o rei da França é careca” ou “o rei da França não é careca”, mas se listarmos todas as coisas que são carecas e todas as coisas que não são carecas, não encontraremos o rei da França em nenhuma das listas. Assim, a proposição “o rei da França é careca” não é nem verdadeira nem falsa, quebrando, assim, o princípio do terceiro excluído, o qual afirma que sobre o valor de verdade de uma proposição, só podemos dizer que ou ela é verdadeira ou é falsa, excluindo uma terceira possibilidade.

3. **Paradoxo da Predicação:** na proposição “a difere de b”, temos: se a diferir de b, há algo que, de fato, é a diferença entre a e b, até aqui tudo bem. No sujeito de uma proposição, é afirmado o ser de alguma coisa, porém o problema aqui se dá quando negamos a proposição do exemplo anterior, pois parece ser contraditório negar o ser de alguma coisa. Se a e b não diferem, um tal objeto como “a diferença entre a e b” parece ser impossível de ser predicado, pois como poderia uma não-identidade ser sujeito de uma proposição?

No primeiro paradoxo, afirmamos que “Scott” e “o autor de Waverley” são correspondentes e idênticos, logo eles seriam intercambiáveis, porém o desejo de George IV se modifica ao intercambiarmos “Scott” e “o autor de Waverley”.

No segundo paradoxo, quando falamos de uma expressão denotativa vazia, temos uma expressão que fere o princípio de terceiro excluído, uma vez que não poderíamos afirmar a verdade ou a falsidade da proposição “o rei da França é careca”.

Finalmente, no terceiro paradoxo, ao falarmos da diferença entre ‘a’ e ‘b’, sendo que não existe tal diferença, estamos colocando algo que não existe como sujeito de uma proposição. Se nos permitirmos fazer isso, estaríamos permitidos a falar também de coisas como o quadrado redondo, o sexo dos anjos, o presidente da lua, etc.

O terceiro passo: a solução de Russell

O próximo passo de nosso autor em sua jornada é mostrar que sua teoria resolve a tais problemas. Para resolver esses paradoxos, Russell

propôs que se fizesse a distinção entre ocorrências primárias e ocorrências secundárias. O problema nos paradoxos se deu por causa da ambiguidade que há naquelas proposições e na confusão entre as ocorrências, primária e secundária.

Para Russell, expressões denotativas, como “o presidente dos EUA”, não são termos singulares, como “Obama”. Logo, se “o F” é uma descrição definida, e “...é G” é um predicado, então a proposição expressa por “o F é G”, segundo nosso autor, equivale a: “há exatamente um F, e tudo que é F é G”. Analisando logicamente a proposição “o F é G” temos:

$$\Box(x) ((\forall y) (Fy \leftrightarrow y = x) \ \& \ Gx).$$

Essa se trata de uma **ocorrência primária** e, nela, a expressão denotativa é transformada em uma proposição, que possui um quantificador de unicidade e, ao ser analisada, é atribuído um quantificador existencial para o objeto que a expressão denotativa quer denotar. Note que a proposição Gx aparece como outra proposição independente da primeira. Logo, a verdade ou falsidade da proposição dependerá da existência ou não do objeto denotado.

Em uma **ocorrência secundária**, a mesma análise é feita, isto é, novamente a expressão denotativa é transformada em uma proposição que possui um quantificador de unicidade e é atribuída existência ao objeto denotado pela expressão denotativa. Porém, a proposição formada a partir da expressão denotativa é tomada como secundária, apenas como parte constituinte de outra proposição.¹¹

Para fixarmos melhor essa distinção, nos valeremos de um exemplo. Suponha a proposição (1):

¹¹ Quanto à distinção entre ocorrência primária e ocorrência secundária em *On denoting*, conferir RUSSELL. 1905, p. 489 – 490.

(1) “Robson pensa que o melhor time do Brasil é o Flamengo.”
Logo, em uma ocorrência primária da proposição, teremos:

(2) $\Box(x) ((\forall y) (\text{Melhor time do Brasil } y \leftrightarrow y = x) \ \& \ \text{Robson pensa que: } x \text{ é o Flamengo})$.

Sem dúvida (2) é falsa, uma vez que o Flamengo anda longe de ser o melhor time do Brasil, porém, em uma ocorrência secundária, teremos:

(3) Robson pensa que: $\Box(x) ((\forall y) (\text{melhor time do Brasil } y \leftrightarrow y = x) \ \& \ x \text{ é o Flamengo})$.

Nesse caso, (3) poderia ser verdadeira ou não.

Após esclarecermos a distinção entre ocorrência primária e ocorrência secundária, e sabendo que essa foi a estratégia de Russell para resolver os três paradoxos levantados por ele contra as teorias da linguagem de Frege e Meinong, mostraremos agora como o filósofo britânico aplica as distinções supracitadas na resolução de tais paradoxos.

No **paradoxo da identidade**, a confusão se deu em torno da sentença “George IV queria saber se Scott foi o autor de Waverley”, mas analisando e distinguindo as ocorrências, teremos:

Ocorrência primária: “um e somente um homem escreveu Waverley e George IV queria saber se Scott era este homem”, a qual é verdadeira.

Ocorrência secundária: “George IV queria saber se um e somente um homem escreveu Waverley e se Scott era este homem”, a qual é falsa.

No primeiro caso, George IV sabe da existência e da unicidade da entidade que escreveu Waverley e quer saber somente se Scott é esta entidade. No segundo caso, George IV quer saber não só da existência e da unicidade desta entidade como também quer saber se Scott corresponde a esta.

No **paradoxo do terceiro excluído**, a confusão gira em torno da disjunção entre duas proposições contraditórias – ou “o rei da França é careca” ou “o rei da França não é careca”. Analisando a distinção entre as ocorrências, teremos:

Ocorrência primária: “há uma entidade que é agora rei da França e não é careca”, a qual é falsa.

Ocorrência secundária: “é falso que ‘há uma entidade que é agora rei da França e é careca’”, a qual é verdadeira.

A primeira ocorrência é falsa em virtude de afirmar a existência de uma entidade que não existe, porém a segunda ocorrência é verdadeira justamente por negar a existência de tal entidade.

No **paradoxo da predicação**, temos: quanto à questão de a diferença entre a e b existir ou não, Russell afirma que a verdade ou a falsidade da proposição está sobre a existência ou não da entidade que é a diferença entre a e b. Assim, se “a R b” significar “a tem a relação R com b”, então quando “a R b” for verdadeira, há tal entidade como a relação R entre a e b, e quando “a R b” for falsa, não há tal entidade.

O quarto passo: as consequências

Como podemos notar no passo anterior, a Teoria das Descrições de Russell não fere nenhuma lei lógica, seja ela a da identidade, do terceiro excluído ou da contradição. Ao contrário, ela nos preserva de cair nos três paradoxos citados, os quais, segundo o filósofo britânico, as teorias de Frege e Meinong não seriam suficientes em responder.

A teoria apresentada por Russell em *On denoting* afirma, no fim das contas, que expressões denotativas são proposições, ou melhor, são novas informações à entidade que é denotada.¹² Se nós tratarmos descrições definidas como termos singulares, então nós teremos de encarar uma larga classe de termos que são significativos, mas que, de fato, não se referem, de nenhum modo, a alguma coisa.

Como já afirmamos anteriormente, a Teoria das Descrições de Russell tem uma ligação muito próxima com a Teoria do Conhecimento, logo as consequências da Teoria da Descrição não ficariam restritas somente ao âmbito da linguagem, mas teriam influências no campo epistemológico. Assim, quando conhecemos alguma coisa por descrição (*knowledge about/by description*) e não por familiaridade, ou contato direto (*acquaintance*), as proposições em que encontramos tal coisa sendo apresentada por meio de uma expressão denotativa, de fato, não contêm a coisa, mas apenas as funções proposicionais que fazem parte da expressão denotativa.¹³ Ou melhor, as proposições em que as coisas são introduzidas por uma expressão denotativa – proposições que podemos ter conhecimento a partir do que ele caracterizou como *knowledge by description* – não contêm

¹² Cf. HYLTON. 2003, p. 202 – 240.

¹³ Cf. PINTO. 2001, p. 86.

realmente a coisa referida, mas apenas as funções proposicionais que fazem parte da expressão denotativa. Segundo ele:

[...] em toda proposição que podemos apreender (isto é, não somente naquelas cuja verdade ou falsidade podemos julgar, mas em todas que podemos pensar), todos os constituintes são realmente entidades com as quais nós temos conhecimento de trato imediato.¹⁴ (RUSSELL, 1905, p. 492)

Assim, mesmo sem conhecer a coisa mesma, tal como a mente de outras pessoas, sabemos que esta última tem tais e tais propriedades, desse modo, as conhecemos por meio de expressões denotativas. Não podemos conhecer a mente de outra pessoa, mas podemos saber que “fulano de tal tem uma mente que possui tais e tais propriedades”, uma vez que, mesmo sem ter conhecimento de trato da coisa em si, conhecemos as propriedades desta, sendo que, da última, temos conhecimento de trato.

O que notamos na conclusão de Russell é que o conhecimento por descrição parece ser fundamentado pelo conhecimento de trato, pois se temos conhecimento por descrição de algo, é porque temos conhecimento de trato da coisa a qual é denotada pela expressão denotativa. Mesmo se não pudermos ter conhecimento de trato da coisa denotada pela expressão denotativa, podemos ter conhecimento de trato das propriedades dela, o que novamente possibilitaria o conhecimento por descrição. Assim, a partir das próprias conclusões de Bertrand Russell, concluímos que o conhecimento de

¹⁴ ...in every proposition that we can apprehend (i.e. not only in those whose truth or falsehood we can judge of, but in all that we can think about), all the constituents are really entities with which we have immediate acquaintance. (RUSSELL. 1905, p. 492). (Tradução nossa)

trato parece ser a condição de possibilidade do conhecimento por descrição.

Referências

GRIFFIN, Nicholas. *The Cambridge Companion to Bertrand Russell*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

HYLTON, Peter. The theory of descriptions. In: GRIFFIN, Nicholas. *The Cambridge Companion to Bertrand Russell*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, Cap. 06, p. 202 – 240.

MARTINICH, A. P. & SOSA, David. *Blackwell Companion to philosophy: a companion to analytic philosophy*. Massachusetts: Blackwell Publishers Inc, 2001

PINTO, Paulo Roberto Margutti. Análise argumentativa do texto *On denoting* de B. Russell. *Síntese nova fase*, Belo Horizonte, v. 28, n. 90, p. 67 – 96, 2001.

RUSSELL, Bertrand. On denoting. Oxford University Press, Oxford, *Mind New Series*, v. 14, n. 56. p. 478 – 493, 1905.

RUSSELL, Bertrand. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 3 – 14.

A noção de ser na *crítica da razão pura* de Immanuel Kant

Filício Mulinari

Universidade Federal do Espírito Santo

Resumo

O objetivo deste trabalho é analisar a noção de ser na obra *Crítica da Razão Pura* (1781) de Immanuel Kant (1724 – 1804) e determinar quais são as consequências e importância desse conceito para a ontologia kantiana. Será investigado o motivo pelo qual Kant sustentou o conceito de existência como não sendo um predicado real e, ainda, será advertida a diferença entre possibilidade lógica e possibilidade real, bem como a importância da experiência para a formulação de um juízo existencial afirmativo.

Palavras-chave: metafísica moderna, ontologia, ser, existência, predicado real

Abstract

This article aims to analyze the concept of being in the Critique of Pure Reason (1781) of Immanuel Kant (1724 – 1804) and determine the

consequences and importance of this notion for the Kantian ontology. It will be investigated why Kant sustained the concept of being as a nonreal predicate and, yet, it will be adverted the difference between logical possibility and real possibility and the importance of experience for the formulation of the affirmative existential judgement.

Keywords: *modern metaphysics, ontology, being, existence, real predicate*

Introdução

Os apontamentos mais relevantes de Immanuel Kant (1724 – 1804) sobre a noção de *ser* no período crítico se encontram na *Crítica da Razão Pura*.¹ Contudo, embora as teses sobre o ser sejam apresentadas de modo breve na obra, como se fossem pressupostas e evidentes para o desenvolvimento das demais teses ali encontradas, ressalta-se que elas representam uma parte fundamental para toda ontologia kantiana.

Na *Crítica da Razão Pura*, a noção de existência aparece em duas partes da *Lógica Transcendental*. Primeiro, aparece na *Analítica Transcendental*, na explicação da modalidade dos juízos e, depois, aparece na *Dialética Transcendental*, na parte que Kant dedicou à refutação das provas para a existência de Deus. Como salienta Vaz (2006, p. 26 – 27), a tese de Kant sobre o ser aparece na *Analítica Transcendental* menos explicitamente. Já na refutação do argumento ontológico, feita na *Dialética Transcendental*, aparece com maior clareza

¹ “Onde Kant fala do ‘ser’, especialmente na relação com sua crítica das provas ontológicas da existência de Deus, ele usa o termo de modo idêntico ao conceito de ‘existência’. Sua tese principal é que ser não é um predicado real que possa ser adicionado ao conceito de algo, mas ‘meramente a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas’ (KANT, 2001, A598/B626). Na distinção do uso lógico do ‘é’ como cópula, o existencial ‘é’ indica que o sujeito e seu predicado estão postos. Tal postulação diz respeito ao objeto em relação ao seu conceito.” (HOLZHEY; MUDROCH, 2005, p. 62)

o sentido que Kant atribuiu ao ser em geral e suas relativas consequências. Nesse sentido, pretende-se explicitar aqui o conceito de *ser* entendido por Kant na obra *Crítica da Razão Pura* e ver quais são as suas implicações para a ontologia kantiana. Será analisado o motivo pelo qual o filósofo definiu o predicado de existência como *não* sendo um *predicado real* e, ainda, será advertida a diferença entre possibilidade *lógica* e possibilidade *real*, bem como a importância da experiência para a formulação de um juízo existencial afirmativo.

Existência não é um predicado real ou determinante

Como foi dito, é na *Dialética Transcendental* que Kant dedicou maior atenção ao conceito de existência em seu período crítico. O eixo central da tese kantiana sobre o ser encontra-se presente na seguinte passagem:

Ser não é, evidentemente, um predicado real, isto é, um conceito de algo que possa acrescentar-se ao conceito de uma coisa; é apenas a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas. (KANT, 2001, A598/B626)

Como salienta Van Cleve (1999, p. 188), a tese de Kant diz que a existência não é um predicado *real* ou *determinante*, ou seja, “um predicado que adiciona algo ao conceito do sujeito e o amplia”. Percebe-se que o núcleo da argumentação está no termo “acrescentar-se”: existência, como predicado, acrescenta algo às coisas? Concede realidade à coisa? Como no período pré-crítico (no *Beweisgrund*), Kant dirá que não. No entanto, antes de se entender o conceito kantiano de *predicado real*, deve-se entender a noção de *realidade* [*Realität*].

Primeiramente, não se deve confundir ou corresponder – em sentido kantiano – *realidade* como definição de algo existente: essa seria a “realidade objetiva” [*Wirklichkeit*].² A realidade de uma coisa seria sua possibilidade de determinação, e não a coisa mesma enquanto existente. Nesse sentido, o predicado é real quando acrescenta algo ao conceito de coisa. Por exemplo, na sentença “o dragão é amarelo”, acrescenta-se algo ao conceito de “dragão” e, dessa maneira, se concede “realidade” à coisa. Observa-se, também, que “conceder realidade” não significa “tornar presente”.

Salienta-se, ainda, que *realidade* não é oposto de *possibilidade*: realidade seria definida pela possibilidade de determinação.³ Essa noção de realidade dá sentido à afirmação kantiana de que “o real nada mais contém que o simplesmente possível. Com táleres reais não contém mais do que cem táleres possíveis”.⁴ Contudo, esta última afirmação será trabalhada mais adiante, em uma parte dedicada ao conceito de possibilidade.

Esclarecido o conceito de “realidade”, parte-se agora para a análise do conceito de “predicado real”. Ao dizer que *existência não é um predicado real*, Kant concluiu que o uso do verbo *ser* como predicado não é válido por não determinar (acrescentar) algo ao conteúdo do sujeito. Um predicado *real* deve ser um predicado determinante. Um predicado determinante é aquele que, além de acrescentar algo ao conceito de que é predicado, deve também ampliá-lo o que não acontece com o uso de existência como predicado.⁵

²Conforme salienta Heidegger, o conceito kantiano de realidade objetiva, que é idêntico à realidade [*Wirklichkeit*], deve ser distinguido do conceito de realidade [*Realität*] antes elucidado (HEIDEGGER, 1988, p. 37)

³ A relação entre existência e possibilidade será trabalhada mais adiante.

⁴ KANT, 2001, A599/B627.

⁵ VAZ, 2006, p. 27.

Kant ressaltou que, ao se pensar uma coisa com todos os seus predicados (determinação completa) e, após isso, acrescentar a ela o predicado “existe”, nada de fato é acrescentado à coisa:

Assim, pois, quando penso uma coisa, quaisquer que sejam e por mais numerosos que sejam os predicados pelos quais a penso (mesmo na determinação completa), em virtude de ainda acrescentar que esta coisa *é*, não lhe acrescento o mínimo que seja. Porquanto, se assim não fosse, não existiria o mesmo, existiria, pelo contrário, *mais* do que o que pensei no conceito e não poderia dizer que é propriamente o objeto do meu conceito que existe. (KANT, 2001, A600/B628).

Conforme o trecho citado, o conceito de existência (*é*) não representa nenhuma propriedade do objeto pensado, pois, caso representasse, adicionaria algo que estava ausente no conceito que foi antes pensado (conceito original anterior à existência).

No entanto, visto que *ser* não é um predicado real, ou seja, não determina o conceito, pergunta-se: qual é a função do *ser* quando é empregado como predicado? Que função tem o *ser* quando se pronuncia a sentença “A existe” ou a sentença “A é”? Conforme analisa Heidegger em um trabalho dedicado a essa questão, o tipo de relação, quando se usa o verbo *ser* como predicado de algo, está associado a uma correspondência entre o objeto do conceito e o conceito pensado:

Na proposição “A é B”, B é um predicado real acrescentado [*hinzugebracht*] a A. Porém, na fala “A existe [*existiert*]”, A é posto absolutamente e, ainda, junto de todas as suas determinações reais B, C, D, e assim por diante. Essa posição é acrescentada a A, mas não do mesmo modo que B foi acrescentado a A no exemplo anterior. O que é essa posição acrescentada? Claramente é ela

mesma uma relação, contudo não uma real-relação, não uma relação entre coisas, não uma determinação real de A, mas a referência de toda a coisa (A) ao meu pensamento dela. Por meio dessa referência aquilo que é posto se relaciona com o meu estado-ego [*Ich-Zustand*]. Desde que A, que é a princípio algo meramente pensado, já se relacione comigo nessa referência ao pensado [*Denkenbezug*], seguramente essa referência meramente pensada, a mera representação de A, se torna diferente diante da adição da posição absoluta. Na posição absoluta o objeto do conceito, o ente real [*wirkliche Seiende*] corresponde a ele, é posto em relação, como real [*als Wirkliches*], com o conceito que é meramente pensado. (HEIDEGGER, 1988, p.45)

Desse modo, a existência não pode ser definida como um predicado real. Não há adição determinante quando se pronuncia “A existe”, apenas há um ganho em relação à possibilidade da coisa em questão como objeto sensível. Visto que o conceito de possibilidade é facilmente confundido com o conceito de existência, parte-se, então, para a explicação da relação entre existência e possibilidade, dissertada na *Crítica da Razão Pura*.

Possibilidade lógica e possibilidade real

O ganho que se tem ao dizer “A existe”, ou seja, ao referir-se à coisa em uma posição absoluta, não é de modo algum determinante para a coisa em questão. Em outras palavras, não há uma alteração no conceito da coisa em questão, mas apenas uma mudança quanto à possibilidade de tal coisa ser como objeto sensível: o objeto agora pode ser experienciado.⁶ Devido a essa relação entre possibilidade e existência, parte-se agora para a elucidação do conceito kantiano de possibilidade.

Assim como a existência, o conceito de possibilidade não contribui em nada para o conteúdo do objeto, pois se refere somente ao modo como um objeto pode ser dado. A distinção entre possibilidade lógica e possibilidade real (possibilidade *transcendental*),⁷ que já estava presente no período pré-crítico, se encontra também no período crítico. A possibilidade lógica se refere ao conceito, enquanto a possibilidade real (ou transcendental) se refere à própria coisa. Na *Analítica Transcendental*, Kant frisou bem o erro comumente cometido quando se confunde as duas possibilidades:

A ilusão de tomar a possibilidade lógica do *conceito* (já que ele não se contradiz a si próprio) pela possibilidade transcendental das coisas (em que um objeto corresponde ao conceito) só pode

⁶ SANSEVERO, 2009, p.36

⁷ Mark van Atten, em um artigo intitulado *Gödel, Mathematics and Possible Worlds* vai ainda mais além e difere três tipos de possibilidade utilizados nas obras de Husserl e Hartmann, seguindo um caminho parecido com aquele seguido por Kant: primeiramente, se tem a possibilidade lógica, dependente da não-contradição dos conceitos (para a qual vale a possibilidade de um quadrado-redondo, por exemplo, embora não valha a de um quadrado não-quadrado, por causa da contradição explícita); a seguir se tem a possibilidade conceitual, que requer o mesmo da possibilidade lógica, mais o requerimento de que os conceitos envolvidos não levem a uma contradição material (um quadrado-redondo não é, assim, conceitualmente possível); por fim, se tem a possibilidade transcendental, que requer o mesmo da possibilidade conceitual mais o requerimento de que se possa construir idealmente o objeto desse conceito com completa evidência. (VAN ATTEN *apud* VAZ, 2006, p.28)

enganar e satisfazer os inexperientes. (KANT, 2001, A244/B302)

O que caracteriza a realidade objetiva de um objeto seria a concordância não somente com a possibilidade lógica mas também com a possibilidade real do objeto existir. Noutros termos, a possibilidade de uma coisa existir não depende apenas da adequação lógica do conceito do objeto, mas também da adequação do conceito com a realidade, que possibilitaria tal objeto existir. Kant deixou explícita essa tese na seguinte passagem:

É certo que é condição lógica necessária, que tal conceito não encerre contradição; mas não suficiente, longe disso, para constituir a realidade objetiva do conceito, isto é, a possibilidade de um objeto tal qual é pensado pelo conceito. Assim, no conceito de uma figura delimitada por duas linhas retas não há contradição, porque os conceitos de duas linhas retas e do seu encontro não contêm a negação de uma figura; a impossibilidade não assenta no conceito em si mesmo, mas na sua construção no espaço, isto é, nas condições do espaço e sua determinação; estas, por sua vez, têm a sua realidade objetiva, isto é, referem-se a coisas possíveis, porque contêm em si, *a priori*, a forma da experiência em geral. (KANT, 2001, A221/B268)

Kant ainda citou em uma nota de rodapé uma passagem esclarecedora sobre a importância da intuição sensível para a possibilidade real:

Numa palavra, todos estes conceitos não se podem justificar e assim não pode ser demonstrada a sua possibilidade real, se for abstraída toda a intuição sensível (a única que possuímos); então, só resta a possibilidade lógica,

isto é, que o conceito (pensamento) seja possível, que não é a questão de que se trata, mas sim a de se o conceito se refere a um objeto e, portanto, a qualquer coisa. (KANT, 20001, B303)

Como se vê, para demonstrar a possibilidade real de algo se deve ter alguma intuição sensível. Se não há uma intuição sensível, a única coisa que resta é a possibilidade lógica, que não diz muito sobre a relação de possibilidade de existência *real* de um objeto. Como advertido, a possibilidade lógica, somente, não pode reivindicar realidade objetiva de um objeto.

Antes dos textos anteriormente citados, Kant tomou, como exemplo, a *telepatia* para elucidar mais ainda sua tese sobre a possibilidade. Na passagem, o filósofo salientou a falta de fundamento do conceito devido à impossibilidade de experienciar tal conceito:

Uma substância, que estivesse permanentemente presente no espaço, sem todavia o preencher (como aquele intermediário entre matéria e ser pensante, que alguns quiseram introduzir), ou uma faculdade particular do nosso espírito de intuir antecipadamente o futuro (não simplesmente de o inferir), ou, por fim, uma capacidade do nosso espírito de estar em comunidade de pensamento com outros homens (por muito distantes que possam estar), são conceitos, cuja possibilidade é totalmente destituída de fundamento, porque não pode assentar sobre a experiência e suas leis conhecidas, e sem a experiência constituem uma ligação arbitrária de pensamentos, que, embora não encerrem contradição, não pode todavia reivindicar realidade objetiva nem, portanto, a

possibilidade de um objeto como o que aqui se pretende pensar. (KANT, 2001, A222/B270)

O exemplo da telepatia, mesmo sendo logicamente possível, não possui possibilidade *real*, ou seja, não pode ser provada a sua existência. Isso se dá porque a possibilidade de conhecer “objetos telepáticos” depende que esses mesmos objetos estejam relacionados no espaço, pois só é possível provar a possibilidade real de coisas estando elas em relação espacial. No entanto, com o exemplo da *telepatia* novamente se atenta para o fato de a possibilidade lógica não ser necessariamente suficiente para a possibilidade real.

Ainda sobre o conceito de possibilidade, ressalta-se que não há distinção entre o possível e o real em relação ao conteúdo. Como foi dito anteriormente, realidade não é oposto de possibilidade. Kant salientou essa tese com o clássico exemplo dos *cem táleres*, presente na *Dialética Transcendental*, na parte da refutação dos argumentos ontológicos:

E assim o real nada mais contém que o simplesmente possível. Cem táleres reais não contém mais do que cem táleres possíveis. Pois que se os táleres possíveis significam o conceito e os táleres reais o objeto e a sua posição em si mesma, se este contivesse mais do que aquele, o meu conceito não exprimiria o objeto inteiro e não seria, portanto, o seu conceito adequado. Mas, para o estado das minhas posses, há mais em cem táleres reais do que no seu simples conceito (isto é na sua possibilidade). Porque, na realidade, o objeto não está meramente contido, analiticamente, no meu conceito, mas é sinteticamente acrescentado ao meu conceito (que é uma determinação do meu estado), sem que por essa existência exterior ao meu conceito os cem táleres pensados sofram o mínimo aumento. (KANT, 2001, A599/B627)

Segundo Vaz (2006, p. 29-30), há uma relação entre o exemplo referido acima e o exemplo do conceito “Júlio César” presente no texto pré-crítico de 1763.⁸ O exemplo dos *táleres* possui uma vantagem ilustrativa, visto que pensar que há cem dólares no meu bolso e tocar numa nota de cem dólares no meu bolso são ações equivalentes do ponto de vista da quantidade e de espécie, porém no segundo caso eu estaria *realmente* com dinheiro.

O juízo existencial como juízo *sintético*: a importância da experiência

Deve-se lembrar que o conceito de existência não pode ser extraído de nenhum outro conceito, uma vez que não se pode extrair a existência do objeto de meras relações lógicas, como foi anteriormente mostrado. Isso, por si só, já impossibilitaria que os juízos de existência fossem *analíticos*. Ao questionar se o juízo “algo existe” é sintético ou analítico, Kant afirmou que, se o juízo fosse analítico, ele nada mais seria do que mera tautologia:

Pergunto-vos: a proposição *esta ou aquela coisa* (que vos concedo como possível, seja qual for) *existe*, será uma proposição analítica ou sintética? Se é analítica, a existência da coisa nada acrescenta ao vosso pensamento dessa coisa e, então, ou o pensamento dessa coisa que está em vós deveria ser a própria coisa ou supusestes uma existência como pertencente à possibilidade e concluístes, supostamente, a existência a partir da

⁸ Tome qualquer sujeito que desejar, como, por exemplo, Júlio Cesar. Retire da lista de todos os predicados que podem ser pensados como pertencentes a ele, sem excetuar mesmo aqueles de espaço e tempo. Você irá rapidamente ver que ele pode também existir com todas essas determinações, ou não existir com todas. (KANT, 1992, 2:72)

possibilidade interna, o que é uma mísera tautologia. (KANT, 2001, A597/B625)

Outro ponto que confirma os juízos existenciais como juízos sintéticos é a ideia de que, mesmo que a existência não amplie o conceito, algo é corroborado quando se atribui a existência a um objeto. Em outras palavras, quando se diz “A existe” entende-se que há um objeto na experiência correspondente ao objeto da sentença e isso faz do juízo existencial um juízo sintético. Novamente se deve salientar que não se pode dizer que “A existe” meramente ao se analisar os conceitos ali presentes: deve-se buscar algo que está fora do âmbito simplesmente conceitual.

Em suma, um enunciado existencial é sintético porque, mesmo não havendo neles nenhum acréscimo com relação à constituição interna, à intencionalidade, de um conceito, algo de significativo é ali informado. Um juízo existencial não versa sobre a constituição interna dos conceitos, assim sobre relação destes com a realidade. Dito de outro modo, ele fala sobre a relação do entendimento daquele que julga com a realidade propriamente dita, e não sobre a relação entre conceito-sujeito e o conceito-predicado de um juízo. (VAZ, 2006, p.30)

Na passagem anterior é salientada mais uma vez a relação do juízo de existência com a realidade, que faz o juízo ser sintético. Kant fez também questão de frisar que o juízo existencial mantém relação com a realidade e não, simplesmente, com meros conceitos (conceito-sujeito e/ou conceito-predicado).

No *simples conceito* de uma coisa não se pode encontrar nenhum carácter da sua existência. Embora esse conceito seja de tal modo completo, que nada lhe falte para pensar a coisa com todas as suas determinações internas, a existência nada

tem a ver com tudo isso; trata-se apenas de saber se a coisa nos é dada, de tal modo que a sua percepção possa sempre preceder o conceito. (KANT, 2001, A225/B272-273)

Segue-se disso que as atribuições da existência sempre devem ser fundamentadas em dados da percepção. Sobre a importância da percepção para os juízos de existência, a seguinte passagem da *Crítica da Razão Pura*, presente na *Analítica Transcendental*, clarifica um pouco a questão:

O postulado relativo ao conhecimento da *realidade* das coisas exige uma *percepção* e, portanto, uma sensação, acompanhada de consciência; não exige, é certo, consciência imediata do próprio objeto, cuja existência deverá ser conhecida, mas sim o acordo desse objeto com qualquer percepção real, segundo as analogias da experiência, que representam toda a ligação real numa experiência em geral. (KANT, 2001, A225/B272)

O trecho indica uma questão importante no que se refere às inferências da existência que não provêm imediatamente da experiência direta, como o *magnetismo* (exemplo usado por Kant). Para Kant, as “inferências mediatas” são possíveis, desde que elas tenham como base final a experiência.

Pode-se, contudo, também conhecer a existência de uma coisa antes da sua percepção, portanto *comparative a priori*, desde que esteja em conexão com algumas percepções, segundo os princípios da ligação empírica das mesmas (as analogias). Nesse caso, a existência da coisa correlaciona-se com as nossas percepções numa experiência possível e, seguindo o fio condutor dessas analogias, podemos chegar até à coisa na série das

percepções possíveis, partindo da nossa percepção real. (KANT, 2001, A225/B273)

No exemplo do magnetismo, mesmo que tal força não seja perceptível pela sensibilidade humana pode, contudo, ser deduzido de outros fenômenos que estão, de alguma forma, ligados a ele, como, por exemplo, o movimento de atrair ou repelir, proveniente do ímã.

Assim, conhecemos a existência de uma matéria magnética, que penetra todos os corpos, pela percepção da limalha de ferro atraída, embora a constituição dos nossos órgãos não nos permita a percepção imediata dessa matéria. Com efeito, segundo as leis da sensibilidade e o contexto das nossas percepções, chegaríamos a ter, numa experiência, a intuição empírica imediata dessa matéria, se os nossos sentidos fossem mais apurados, mas a estrutura grosseira destes órgãos não afeta em nada a forma da experiência possível em geral. (KANT, 2001, A226)

O que fica explícito nessas passagens é a importância da experiência para a realização de um juízo de existência e de possibilidade transcendental. Nota-se que todas as afirmações de existência, sejam elas mediatas ou imediatas, têm por fundamento dados obtidos pela sensibilidade.

Considerações finais

O desenvolvimento deste trabalho permitiu analisar de modo mais aprofundado uma noção que geralmente é tida como pressuposta na leitura das obras de Kant, a saber, a tese kantiana sobre a existência, presente na *Crítica da Razão Pura*. Como foi visto, a tese sobre a existência é um dos pontos centrais da ontologia kantiana, mesmo não sendo tomada de forma sistematizada no período crítico. A noção de existência no período crítico possui uma importância basilar para a compreensão das teses propostas por Kant na *Crítica da Razão Pura*, bem como para as implicações epistemológicas da obra.

Pôde-se, então, concluir que o conceito de existência expressado na *Crítica da Razão Pura* é classificado primeiramente como não sendo um predicado determinante (real). Salientou-se que, no período crítico, é bastante ressaltada a importância da *experiência* para o uso da existência do juízo. Se, no *Beweisgrund*, Kant não havia sido tão direto, na *Crítica* ele ressaltou explicitamente que as afirmações de existência devem ser fundamentadas necessariamente em alguma evidência empírica. Assim, com a profunda análise da noção de existência nos escritos de Kant, torna-se nítido o caráter epistemológico empreendido por Kant na *Crítica da Razão Pura*, principalmente na importância dada ao objeto real (experiência) para a afirmação da existência de algo.

Por fim, é importante salientar que, na história da filosofia, na recepção das teses de Kant sobre o ser, poucos foram os filósofos que comentaram ou deram a devida atenção à relação entre as noções de atualidade e existência em Kant, limitando-se apenas a comentar a existência de modo particular. Nesse sentido, o presente trabalho deixa aberto para pesquisas futuras a importante tarefa de pesquisar essa fundamental relação na filosofia kantiana, que tem suas raízes na

filosofia aristotélica (na distinção entre *dynamis* e *energeia*) e que fora, aos poucos, esquecida pela tradição.

Referências

HEIDEGGER, Martin. As teses de Kant sobre o ser. In: HEIDEGGER, M. *Conferências*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *The basic problems of phenomenology*. Bloomington & Indianapolis: Indiana Univ. Press, 1988.

HOLZHEY, H.; MUDROCH, V. *Historical dictionary of Kant and kantianism*. Lanham: Scarecrow Press, 2005.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 5.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2001.

_____. The only possible argument in support of a demonstration of the existence of God. In: WALFORD, David; MEERBOTE, Ralf (Editores). *Immanuel Kant – Theoretical Philosophy, 1755 – 1770*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

SANSAVERO, Bernardo B.B. *Desmundanização? um estudo a partir da primeira seção de ser e tempo, de Martin Heidegger*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

VAN CLEVE, J. *Problems from Kant*. Oxford : Oxford University Press, 1999.

VAZ, Bruno R. L. *A recepção de Frege da noção kantiana de existência*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2006.

Proclus, the Cambridge platonists and leibniz on soul and extension

Martinho Antônio Bittencourt de Castro

Doutor em Filosofia pela University of New South Wales

Resumo

No presente artigo, discutiremos uma ramificação da tradição neoplatônica que defendeu a substancialidade da extensão. Proclo é o expoente dessa tradição, tentando explicar como a alma seria o princípio que fundamenta uma noção realista de extensão. Mais tarde, seus seguidores foram os Platônicos de Cambridge. Leibniz seguiu Proclo em alguns aspectos, mas considerou a extensão como sendo uma entidade irreal, possuindo um caráter meramente ideal.

Palavras-chave: Proclo, Leibniz, More, Extensão

Abstract

In this article we discussed a branch of Neoplatonic tradition that defended the substantiality of extension. Proclus is the exponent of this tradition, trying to explain how the soul would be the principle that underlies a realistic concept of extension. Later his followers were the Platonists of Cambridge. Leibniz followed Proclus in some aspects but he considered extension as unreal, having a purely ideal character.

Keywords: Proclus, Leibniz, More, Extension

Introduction

Proclus, perhaps the last great Greek philosopher (411–485 A.D.), systematically reviews all Neoplatonic philosophy. Nicholas of Cusa, in the fifteenth century, referred to him many times as an important authority.¹ In this paper I want to mention him because he opened a way for an interpretation of Platonism that supports the substantiality of space, a thesis defended by the Platonists of Cambridge. We need to remember that Leibniz followed Plotinus in considering space as non-real. Thus, in the first part of this chapter there is a short exposition about Proclus and how he differs from Plotinus. In the second part there is an exposition of the soul considered as the objective principle of mathematical extension. This theory was the basis of the view of the Platonists of Cambridge, who defended the substantiality of space, and concerning whom I present a short exposition in the third part of the paper. In the last section I compare the Platonists of Cambridge with Leibniz.

¹ Hegel also praised him: "... Proclus is hence much more detailed, and he went much further than did Plotinus; it may indeed be said that in this respect we find in him the most excellent and best that was formulated by any of the Neo-Platonist" In HEGEL, G. H. *Lectures on the History of Philosophy*, p. 440.

Proclus' Doctrine

Proclus still supported the theory of the One of Plotinus but in another sense he returned to a more genuinely Pythagorean position, in the sense that he put the Limited on the same level of Unlimited. Proclus affirmed, following the Pythagorean tradition, that all levels of reality, including the superior hypostasis (*henads*), the mathematical beings, the Soul, and even physical beings, are composed of Limit and Unlimited. Everything is therefore a synthesis or mixture of different degrees of these two terms. In this context, the Unlimited (dyad or the requirement of the infinite) corresponds to the moment of the procession, generating diversification and movement, whereas the Limit (unity or structure requirement) corresponds to the conversion and the return, generator of identity and rest.² These principles are the laws of realisation of reality and they condition their productions in diverse ways. Each one is inseparable from its opposite and necessarily assumes it. Isolated from the other, the procession would deteriorate in an inexhaustible incoherence, while the conversion, without its opposite, would be perverted into a barren and monotonous identity. Proclus elaborated these complementarities dialectically and thus there is no superiority of one of these principles with regard to the other. In this he is radically different from Plotinus, whose One was always superior to its emanation.

² In a passage of the *Commentary on Timaeus*, Proclus explains these two terms: "Orpheus likewise delivers the very same things. For as Plato produces twofold causes from the one, viz. bound and infinity, thus too the theologist gives subsistence to ether and chaos from time; ether being the cause of bound everywhere, but chaos of infinity. And from these two principles he generates both the divine and visible orders of things; from the more excellent indeed, producing every stable, effective of sameness, and source of measure and connexion; but from the less excellent, everything motive, effective of difference, never failing progression, the nature which is defined, and the last infinity by which matter is comprehended" PROCLUS, *Commentaries of Proclus on the Timaeus of Plato*, vol. 1, p. 324.

However, Proclus' position was in another way close to Plotinus' because he also considered that the Unlimited itself was a procession from the One. Thus, the Unlimited is the condition for existence of matter but the One is the foundation of its existence. However, against the Plotinian pessimism regarding the material world, Proclus affirms that matter cannot be evil. There is not any ontological sphere that can be deprived of the Good, therefore the divine is present in all the beings and all the levels of the Real. In so far as it originates from the infinite, matter is the last degree of manifestation of the abundance of the One. Or, as Trouillard said, "the mystery of matter would be the privileged expression of the mystery of the One, because it is its inverse replica."³ Thus matter is the feminine receptivity which Proclus opposed to the virile and seminal power of the formal element. Using mythical vocabulary, he still called it: "Night", "Chaos" and "Silence", it being the sources of all infinitude, either of intelligible, psychic or material nature. But as we have seen, it only works in dialectical conjunction with its opposite. In this way, according to Trouillard, he recovered in the Homeric and Orphic hierogamies the thesis – according to which only fecundity appears in the conjunction of antithetic principles.⁴

Proclus' theory of emanation, as we have said, is nonetheless similar to that of Plotinus in the sense that each one of the inferior subjects is produced and supported by the superior principle, that is, it can be said that everything is in One and One is in everything, according to the formula found in *Timaeus*. This principle is the basis whereon Proclus erected the monadological principle that each being expresses the entire universe according to its particular law.⁵ Thus each point of the universe reproduces the standard of formation of the

³ TROUILLARD, J. *Le néoplatonisme de Plotin à Damascios*, p. 130.

⁴ TROUILLARD, J. *Le néoplatonisme de Plotin à Damascios*, p. 130.

⁵ Trouillard used the expression "monadology of Proclus". He justified the use of this term: « Employer cet mot leibnizien n'est pas commettre un anachronisme, mais souligner une source néoplatonicienne de Leibniz, d'ailleurs reconnue par lui. » "To employ this Leibnizian word is not to commit an anachronism, but it is to underline a Neo-Platonic source of Leibniz, moreover recognized by him." TROUILLARD, J., *La Mystagogie de Proclus*, p. 124.

universe, that is, it reproduces the procession scheme, according to its proper perspective. And so the centre of the universe is everywhere, and in each point we can find it, in some sense, totally present.

Therefore, the unity is said to be simultaneously the maximum (in that it transcends everything) and the minimum (in that it is the substance even of the “minimum” being), since each unity of matter is unified by a subjacent unity. As minimum it is contained by the whole but as maximum it contains everything as it is the whole. It is, perhaps, this doctrine that makes the Neoplatonic conception of matter so similar to the notion of One, an aspect recognised by Proclus. In fact, both matter and the One are unlimited or infinite, both are the potentiality of everything, both are formless, both are sources of power, *dynamis*. In *The Elements of Theology*, prop. 59, Proclus indicated the situation of matter (or the last being) in this way: “For the last being is, like the first, perfectly simple. For the reason that it proceeds from the first alone; but the one is simple as being above all composition, the other as being beneath it.”⁶ Dodds said that Proclus explained in the *Theology Platonic* III (vi) 127–9, that the One which is uncaused has maximal unity and the matter which is caused by the One has minimal unity.⁷ But this minimal unity, in fact, derives ultimately from the all embracing unity of the One.

The immanent principle or the One which is present in each being of the cosmos is referred in terms such as “One of the soul”, “top of the soul”, “centre of the soul”, “flower of our substance”, “seed of non being that there is in us” or still the “divine immanence in the sanctuary of the soul”.⁸ Proclus called the spirit the “*monad*” because of this immanence. All the three, spirit, soul and matter, are constituted of Unlimited and Limited (dyad and monad) as we have seen. But the denomination “monad” is more appropriate to the spirit (or intellect), because its procession is more concentrated, not advancing until the last

⁶ PROCLUS, *Elements of Theology*.

⁷ PROCLUS, *Elements of Theology*, p. 232.

⁸ In Remp. 1, 177, 16–23, 18, 10–179, quoted by TROUILLARD, *La Mystagogie de Proclus*, p. 100.

determination, and so it stays enveloped in itself. Proclus explained this distinction in this way:

For the monadic alone pertains to intellect, on which account also intellect is impartible. But the dyadic pertains to body, whence in the generation of the corporal-formed nature Plato begun from the duad (...) the soul however, being a medium between intellect and body, is a monad and at same time a duad. But the cause of this is, that in a certain respect it equally participates of bound and infinity; just as intellect indeed, is allied to bound, but body rather pertains to infinity, on account of its subject matter, and divisibility ad infinitum.⁹

But Trouillard explained that it is not the spirit but the soul which is the best ontological sphere to represent the monadology of Proclus. This is because the soul is in the middle position and consequently it is in the best position to incarnate the unified Pythagorean principles of Limit–Unlimited. Thus, in the *Elements of Theology*, Proclus believed in the necessity of beginning with the soul to study the universal order, since it is in the soul that all the characters of the cosmos are determined in concentrated form. The soul, situated in the middle point, is the recapitulation of the entire procession, from the sphere of intellect to the matter.

Every soul is all things, the things of sense after the manner of an exemplar and intelligible things after the manner of an image. (...) Accordingly it pre-embraces all sensible things after a manner of

⁹ PROCLUS, *Commentaries of Proclus on the Timaeus of Plato*, vol. 2, p. 77.

a cause, possessing the rational notions of things immaterially, of bodily things immaterially, of extended things without extension; on the other hand it possesses as images the intelligible principles, and has received their Forms (...).¹⁰

Proclus explained that the soul is substantially monad and dyad, unit and multiplicity, but it is unified before being divided though the soul does not subsist prior the plurality of its parts:

If we affirm these things correctly, it is not proper to separate the soul from the union, dividing it, nor to consume the totality of itself in a generation of parts (...) It is necessary, therefore, that the whole remains always the whole; that the generation of parts is realized with the totality remaining; and that this is not consumed in the division of the parts. Therefore we must conceive, that the essence of the soul is one, and at the same time multiple, the whole remaining and being distributed in parts, and possessing continuity, and being, at the same time, divided.¹¹

In this last line Proclus arrived at a conception of soul different from that of Plotinus. It is not a pure or non-dimensional unity any more (as Plotinus desired). It can be distributed into parts (being multiple) while remaining one. Its character of multiplicity does not destroy its unity.

¹⁰ PROCLUS, *Elements of Theology*, Prop. 195.

¹¹ PROCLUS, *Idem*, p. 54.

Psychic vehicle and imagination

In Proclus' scheme the imagination (*phantasia*), together with discursive thinking, occupies the intermediary place between the intuitive *nous* and sensation (*aisthesis*). Properly speaking, the scheme is *nous-dianoia-phantasia-aisthesis*. But, as we have seen, it is the soul which achieves this mediating status between mind and body. Thus these two faculties, *dianoia* and imagination, can be grouped together as upper and lower faculties of soul. In this way they achieve a graduated passage from the predominant unity of *nous* to the predominant multiplicity of sensation.

Proclus also called imagination the passive *nous* as it receives the projection (procession) of the content of the *nous* in its intelligible matter, through the dianoetic reason. Thus *dianoia* has the rational notions organised logically and discursively and imagination unfolds them, presenting them separately (as the dyad is a power of separation), so that they are in a way presented figuratively or projected in space. Hence imagination is almost inseparable from *dianoia*. It is possible to illustrate their relation using the model form–matter. Thus *dianoia* contains the pure rational *forms* that are projected in the intelligible *matter*, forming an imagined notion.

But Proclus also assumed the intermediary character of mathematics between the intelligible world and the physical world, or in other words, that mathematics results from a mixture of the indivisible and the divisible, Limit and Unlimited, one and many. In this sense Proclus, as well as other Platonists such as Iamblichus, Xenocrates (who said that the soul is a self-moved number) and Speusippus (who said that the soul is the all-extended) was a conceptual realist or anti-abstractionist.¹² Again, this is consistent with the Parmenidian notion that what is thought must be real. Consequently, Proclus believed in the full reality or subsistence of mathematical

¹² MERLAN, p. 47.

objects or mathematical. Furthermore, because of the intermediary character of these two realms of being, he identified soul with mathematical, a point of view also shared by the aforementioned Platonists. Thus, for him, the soul does not simply know mathematics, it is mathematics. However, this association of mathematics with the principle of life is certainly much older than the time of Proclus. As we saw in the first chapter of this thesis, it was a Pythagorean doctrine.

Thus, in the *Commentary on the first Book of Euclid's Elements* the thesis is that the creation of mathematics confounds itself with self-creation or the self-constitution of the soul, following the circuit of procession and conversion when the soul, in a kind of substantial movement, projects and recoils again to itself. For Proclus, all branches of mathematics are generated within the soul through its faculty of imagination. He even said that the imagination is the mirror of the soul.¹³ Considering only geometry we come to know that the geometric equivalent of procession is the movement (fluxion) of a point creating a straight line, which, being extended indefinitely, is the expression of the generative power of the infinite. The corresponding geometric for conversion is the circumference, which is a movement that returns back to the centre the multiplicity previously generated, thus limiting and determining multiplicity. With only these two movements, the line and the circle (or the curve), all possible objects of geometry are generated:

For this reason the soul contains in advance the straight and the circular in her nature, so that she may supervise the whole array of unlimiteds as well as all the limited beings in the cosmos, providing for their forthgoing by the straight line and for their reversion by the circle, leading them to plurality by the one and collecting them all into unity by the other.¹⁴

¹³PROCLUS, *Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, "...so the soul, exercising her capacity to know, projects on the imagination, as on mirror, the ideas of the figures" p. 141.

¹⁴ PROCLUS, *Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, p. 107.

And since the two movements have the same origin in the point which contains both, they cannot be radically different and in some sense they can be identified. Thus, Proclus says:

... so also the idea of the figure shows that circular lines are implicated in straight and straight in circular; that is, it projects its whole nature in characteristic fashion in each thing, and all of them are in all when the whole is simultaneously in all of them and in each separately.¹⁵

Thus it is a living and substantial movement (*kinesis* or fluxion) that generates extension in the soul and gives to it a certain plasticity. Instead of imagining a space receiving the rational notion, we could view the whole process happening together: the space being created together with the procession of the rational notions. In addition, Aristotle also conceived that the properties of geometric figures were discovered through activity (*energeia*).¹⁶ In fact, ultimately, this movement results from the activity considered as thinking, since there cannot be thinking without moving from one thought to another. Hence thinking goes along with extension, because extension is a space created, in the intelligible matter, by this noetic movement, in a kind of process of becoming. The continuous activity of mind which is connected with the notion of duration, or flux of consciousness, manifests itself in this growing imagined extension.¹⁷

For Proclus, the soul considered as principle of motion is inseparable from its mathematical character. And because the

¹⁵ PROCLUS, *Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, 145.

¹⁶ In NIKULIN, D., *Matter, Imagination and Geometry*, p. 226 (Aristotle, *Met* 1051a 21–32).

¹⁷ Moreover imagination was not only a movement. Aristotle even considered imagination as capable of causing movement in the body. NIKULIN, p. 227, *De an.* 432a 15 sqq, esp. 433a 9–10.

movement is not discrete, but continuous, we cannot consider this space composed of summed unities. This generation of extension by the soul follows the principle asserted about the soul that we have seen Proclus assert: "the generation of parts is realized with the totality remaining; and that this is not consumed in the division of the parts." And so we conclude that this space was conceived preserving its unity. At same time, extension is generated, and so it is conditioned by the opposite realm of dyad, of more or less, of expansion and contraction. Although, since Proclus claimed that the soul is a union of monad and dyad, we can deduce that something of the extension (or of intelligible matter) always remains with it.

The following passage is a sample in which we can find the claim of realism about mathematics as a product of imagination, the plastic capacity of the soul:

For imagination, both by virtue of its formative activity and because it has existence with and in the body, always produces individual pictures that have divisible extension and shape, and everything that it knows has this kind of existence. For this reason a certain person has ventured to call it "passive *Nous*". Yet if it is *Nous*, how could it be other than impassive and immaterial? And if feeling accompanies its activity, has it any longer a right to be called *Nous*? For impassivity belongs to *Nous* and intellectual nature, whereas whatever can be affected is far removed from the highest being. But I think he intended rather to express the middle position it occupies between the highest and the lowest types of knowledge and so called it at the same time "*nous*", because it resemble the highest, and "passive", because of its kinship with the lowest. (...) By contrast the imagination, occupying the central position in the scale of

knowing, is moved by itself to put forth what it knows, but because it is not outside the body, when it draws its objects out of the undivided centre of its life, it expresses them in the medium of division, extension and figure. For this reason everything that it thinks is a picture or a shape of its thought. It thinks of the circle as extended, and although this circle is free of external matter, it possesses an intelligible matter provided by the imagination itself. This is why there is more than one circle in imagination, as there is more than one circle in the sense world; for with extension there appear also differences in size and number among circles and triangles.¹⁸

This passage illustrates the plasticity of imagination which is associated with its formative or creative capacity. The “he” to whom Proclus referred is possibly Aristotle, who proposed the idea of passive intellect. Thus the imagination reproduces the intelligible species in its intelligible matter. But imagination is not only replicatory but can also diversify, producing variation in the forms, variation in sizes and even achieving combinations and compositions of different intelligible forms, since its plasticity is conditioned by its own will. In this sense, in the capacity of infinite variability it shows its relation with the Unlimited and, as Nikulin said, the imagination is enabled to imitate (or incarnate) the divine infinite creative power.¹⁹ But the imagination, as a faculty of the soul, is itself also a mirror of two faces, as it replicates not only the reasons of intellect but also images (*phantasmata*) of the sense, which are in the last instance also appearances of other externalised reasons. The imagination is the only way to represent

¹⁸ PROCLUS, *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, 52. But the intelligible matter is present in the imagination and also in the *nous*, since, for example, to discern an idea of triangle from the idea of square, the difference is only a certain broader extension of intelligible matter.

¹⁹ NIKULIN, D., *Matter, Imagination and Geometry*, p. 221.

extended external objects and so it is the stance where the two kinds of images meet and interact.

Proclus considered the imagination as equivalent to the first vehicle or first body, being neither material nor immaterial. It is an intermediate between pure power and pure spatiality, and so has attributes of both. As Trouillard said, it is a passage from the intensity psychic to somatic extension.²⁰ Each soul, he said, has attached to itself this first body which is co-eternal with the soul. In Prop. 196 we read:

Every participated soul makes use of a first body which is perpetual and has constitution without temporal origin and exempt of decay. For every soul is perpetual in respect of its existence (prop. 192), and if further by its very being it directly ensoul some body, it must ensoul it at all times, since the being of every soul is invariable (prop 191). And if it is so, that which it ensouls is on its part ensouled at all times, and at all times participates in life; and what lives at all times a fortiori exists at all times; and what exists at all times is perpetual: therefore a body directly ensouled and directly attached to any soul is perpetual.

He said that this psychic vehicle or envelope of the soul (*ochema*), being always material, descends to the temporal sphere by addition of more material to itself, and so it is greater or smaller depending on the addition or removal of these vestments.²¹ This notion, Dodds remembered, can be traced back to the notion of a vehicle of the soul in Aristotle, the *pneuma*, also called the fifth element or *quintessentia* which is present in the divine bodies of the stars. In *De Gen. Animal.* 736b27 Aristotle said: “the spirit which is contained in

²⁰ TROUILLARD, *La Mystagogie de Proclus*, p. 46.

²¹ In the proposition 209 and 210 of *Elements of Theology*.

the foamy body of the semen, and the nature which is in the spirit, analogous to the element of stars.”²² Porphyrius added that this substance, although of ethereal origin, is progressively thickened as it absorbs moisture from the air and that it alters its forms in response to the imaginings of the soul.²³ Furthermore, the Stoics, sustaining their monism, regarded the *pneuma* not only as vehicle but as the soul itself.

As we have seen already, Plotinus had the conception that the emanation (dyad) of the One is light. But the *quintessentia* of Aristotle was also to be considered a kind of light as it was conceived as the substance of the stars. In fact, in Proclus we also find the identification of space and light in a lost work, *On space*, which is nevertheless mentioned by the Neo-Platonist commentator of the sixth century C. E., Simplicius.²⁴ And Proclus supported Porphyry’s idea that this light is the luminous vehicle of the world soul.²⁵

In our discussion this concept has importance because it is the foundation of the substantiality of space as propounded by philosophers in the Middle Ages (for instance, Grosseteste) and in the sixteenth and seventeenth centuries. And with the Platonists of Cambridge we have the debate of substantiality of space with Leibniz. We will see that More said that it is the spirit (the soul) that is the cause of extended substance and that it occupies space.

²² ARISTOTLE, *De Gen. Animal.* 736b27. Dodds mentioned this theory in the comments to *Elements of Theology*, p. 306 to 318. Dodds recalled also that in the *Timaeus* 41 D f., the demiurge is said to have mounted the souls upon the stars.

²³ For Proclus the psychic vehicle is said to imitate the life of the soul, and in certain souls it reproduces its intellectual movement by circular revolution “For the congenial vehicles imitate the lives of the souls which uses them, and moves everywhere with their movements: the intellectual activity of certain souls they reflect by circular revolutions.” *Elements of Theology*, prop. 209. Besides in the *Commentary on Timaeus* (in *Timaeus* II 72.14) Proclus maintains that this vehicle is spherical like the human skull, the stars and the universe itself.

²⁴ JAMMER, Max. *Concepts of space, the history of theories of space in Physics*, p. 38 (Simplicius, *Physics* 612, 32).

²⁵ SORABJI, Richard, *Matter, Space and Motion, Theories in Antiquity and Their Sequel*, p. 109.

Substantiality of space defended by the Cambridge platonists

Henri More, Ralph Cudworth and Barrow, the seventeenth-century Platonists of Cambridge, discussed the substantiality of space. Their premises were not radically different from those of Spinoza, as Leibniz himself recognised.

The idea that spatial extension is the same as corporeal extension appears in the Middle Ages. At that time the philosopher Robert Grosseteste propounded a metaphysics of light in which he adopted Proclus' notion that light is the first corporeal form. It was also the first principle of motion, and the creation of the universe was regarded as nothing but the work of diffusion of the dimensional tenuous body of light. From this comes the importance given to the development of optics, the discipline wherein the science of space, geometry, meets with light.²⁶

This idea of a tenuous spatial substance was radicalised by the Platonists of Cambridge. Henri More (1614–1687) who was the main figure of this movement exerted strong influence on the others of the group, and also on Newton, Clarke and Locke. He studied the Platonic tradition, including the works of the Italian renaissance thinker Ficino, but studied also and wrote about the cabalist theories, for example, his *Cabalist catechism*. As a Neo-Platonist, More defended the idea of an intermediary stance between God and matter, which is his Hylarchic spirit. Contrary to Ficino, he did not consider matter as being produced by this spirit. For him, matter was essentially inert and different from spirit. But he nevertheless stated that matter is animated by spirit. In the preface to the *Immortality of the Soul* he called this spirit the invisible agent which is “the vicarious power of God upon the matter”, that is, the immediate plastic agent of God through which his will is

²⁶ CROMBIE, A. C., *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science*.

fulfilled in the material world. He also called it the “universal soul of the world.”²⁷

More was initially very interested in the philosophy of Descartes, with whom he exchanged letters. In some sense he reproduced, some years earlier, the intellectual itinerary of Leibniz. In the beginning, he was an enthusiast of the Cartesian natural philosophy, but his mood evolved in an opposite direction, and he developed a desire to refute Descartes. More based his arguments on notions taken from old philosophical tradition, mainly the Platonic doctrines as seen by a Christian reader. He thought that the Cartesian attribution of all phenomena to blind matter left almost no place for God and the spirit in the universe, which for him led to a dangerous materialism and atheism. And so he proposed a different definition of extension:

By true extension you understand that which is accompanied with the faculty of being touched and possesses impenetrability. I admit with you that this is not a case with God, with an angel, and with the soul, which are devoid of matter; but I maintain that there is in angel, and in souls, just as true extension, however little acknowledged by the run of the schools.²⁸

Thus More claimed that it is not matter but the spirit which truly has the essence of an extended substance: it is a substance because it occupies space and can affect matter. Differently from inert matter, the nature of spirit is to be indivisible, penetrable and self-moving. Also, the spirit is a plastic power and so it is able to expand or contract in such a way that it can produce many phenomena in nature, like directing or moving parts of matter, making it cohesive and causing

²⁷ MORE, H. *Philosophical Writings of Henry More*, in *Immortality of the Soul* Bk III, Ch 13, Par. 7.

²⁸ BURTT, Edwin. *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, p. 144.

effects that cannot be explained mechanically. As he considered matter to be inert, so its forming atoms as well are only building blocks submitted to a motion which is not generated by them. In a letter of 1649 to Descartes, More wrote:

Lastly, since incorporeal substance has this stupendous power (*virtus*) that by its mere application it can bind together or separate, divide and project or control matter without the use of strings or hooks, wedges or fastenings, may it not seem likely that it can contract itself together, since nothing impenetrable impedes it, and the like?²⁹

Lady Anne Conway, the pupil of More, was to radicalise his ideas, denying real existence to matter, considering it merely a derivation of spirit.³⁰

Thus his doctrine begins with the recognition that extension was the feature existing in both spirit and matter. The pervading spirit conferred extension to brute matter and consequently achieved the interaction between the two spheres of reality. More claimed that the whole space was spiritual or divine, a fact that guarantees its status as a very real thing. In the work *Enchiridion Metaphysicum* he identifies Space and God, eliminating the distinction between God and the Hylarchic Spirit or between Spirit and universe. He was accordingly somehow defending a doctrine with strong pantheist connotations. Thus the spirit is not only the moving force in the universe but also the immobile background to where the matter is moved:

²⁹ HALL, A. R., *Henri More and the Scientific Revolution*, p. 153.

³⁰ HALL, p. 7.

If after the removal of corporeal matter out of the world, there will be still space and distance, in which this very matter, while it was there, was conceived to lie, and this distant space cannot but be conceived to be something, and yet not corporeal, because neither impenetrable nor tangible, it must of necessity be a substance incorporeal, necessarily and eternally existent of itself; which the clear idea of a being absolutely perfect will more fully and punctually inform us to be the self-subsisting God.³¹

The notion is based on the idea of the omnipresence of God, central as we have seen in Neoplatonic thought, but is also present in the Jewish religious tradition, as we can see in a letter to Descartes.³² More says:

...you define matter or body in too broad fashion, for it seems that not only God, but even the angels, and everything which exists by itself, is an extended being; whence extension appears to possess no narrower limits than the absolute essence of things, though it can nevertheless be diversified in accordance with the variety of the same essences. Now the reason which makes me believe that he is omnipresent, and fills immediately the whole universe and each of its parts; for how could he communicate motion to matter, as he has done betimes, and as he is

³¹ JAMMER, Max, *Concepts of Space, the History of Theories of Space in Physics*, p. 47 (the appendix to the *Antidote against atheism*).

³² More attributed his idea of divine extended space to Pythagoreans: "I on the contrary when I have so manifestly proved that the internal space or place (*Spatium sive Locum*) is really distinct of matter, I conclude that it is for that reason a certain incorporeal substance or spirit, jus as the Pythagoreans formerly thought. And through that same gate through which the Cartesian philosophy seemed to intend to exclude God from the world, I on the contrary strive to reintroduce him. And this infinite and immobile extension appears to be not only real but divine." Quoted in Hall, p. 189.

actually doing according to you, if he did not have immediate contact with matter ... God is therefore extended and expanded after his fashion; whence God is an extended being.³³

Thus, if this extension communicates motion to nature it does not do it irregularly or miraculously. It does it in such an orderly way that we can acquire scientific knowledge of it. The gravitation of planets was supposedly to be explained by this agency, as was the resonance between musical strings and the formation of the animal foetus and development of plants.³⁴ Thus the working of this principle is not only the blind necessity of mechanical causation. Nonetheless the principle can have its effects predicted: “the only thing mechanical about the spirit of nature is that it acts in predictable ways in its interaction with matter.”³⁵

Another point of disagreement between More and Descartes concerns the absolute or relative character of space. This will be important for us as we look to Leibniz’s work. According to Hall, Descartes considered the recognition of motion to be dependent on the position of observer – each observer having an account of space that is necessarily relative to himself and so different from the position of other observers, it being impossible to discern a best choice between the alternatives.³⁶ Against this relativist vision, More defended the idea of a privileged observer, who was obviously God, who could have a unified vision of everything.

Newton defended the same notion of absolute space. Many historians of science (for instance, Hall, Westfall and Koyré) presumed that this conception of Newton was due to the influence of More, directly, or by means of Barrow. Referring to the concepts of absolute

³³ Idem, p. 144.

³⁴ HALL, A. R. *Henri More and the Scientific Revolution*, p. 115.

³⁵ HALL, p. 115.

³⁶ HALL, p. 207.

space and absolute time of Newton, Alexandre Koyré says that they are: “the selfsame concepts for which Henry More fought his long-drawn-out and relentless battle against Descartes.”³⁷ And the conception is sustained as a consequence of metaphysical or theological motivations of Newton, to which he also added axioms necessary to his dynamics. But the presence of theological assumptions is clear, since the idea of absolute space is to be connected or explained by the idea of the omnipresence of God. Thus Newton says: “God is one and the same God always and every where. He is omnipresent not as in *virtue* only, but as in *substance*. In him the universe is contained and moved, but without mutual interaction, for just as God has no feeling of the motions of bodies, so bodies feel no resistance from the omnipresence of God.”³⁸

The second most important Cambridge Platonist, Ralph Cudworth (1617–1688), published his massive *The true intellectual system of the universe* in 1678. In this book he developed the notion of Hylarchic spirit derived from More, which he calls “plastic spirit”. It suffices here to stress a few points from this work.

Cudworth also claimed that the principle is present strongly in the history of philosophy. In most cases, however, he stresses the intermediary nature of what he calls the Plastick principle:

And as Hippocrates followed Heraclitus in this (as was before declared) so did Zeno and the Stoicks also, they supposing besides an Intellectual Nature, as the Supreme Architect and Master – builder of World, another Plastick nature as the Immediate Workman and Operator; which plastick nature hath already been described, in words of Balbus, as a thing which acts not fortuitously, but regularly, orderly and artificially (...) Lastly, as the latter Platonists

³⁷ HALL, p. 219.

³⁸ HALL, p. 217.

and Peripateticks have unanimously followed their Master herein, whose vegetative Soul also is no other than a Plastick nature, so the Chymists and Paracelsians insist upon the same thing, and seem rather to have carried the notion on further, in the bodies of animals, where they call it by a new name of their own, The Archeus.³⁹

In the case of the Stoics, the principle is presented in a monist way, and for this reason Cudworth called them atheists.⁴⁰

Cudworth mainly developed the idea that nature acts like an artist, but it acts without explicit consciousness. Cudworth, like More, asserted that the plastic nature does not act blindly by necessity of mechanism or by fortuitous chance: "Nature is art as it were incorporated and embodied in matter, which do not act upon it from without mechanically, but from within vitally and magically."⁴¹

Again we have the same reference to passages of Aristotle that inspired the thinking about unconscious teleology:

How the Plastick Nature is in general to be conceived, Aristotle instructs us in these words: If the Naupegical art, that is the art of shipwright, were in the timber itself, operatively and effectually it would there act just as Nature does (...) And thus we have the first general conception of the Plastick Nature, that it is the art itself, acting immediately on the matter., as inward principle.⁴²

³⁹CUDWORTH, Ralph, *The True Intellectual System of the Universe*, London: Printed for R. Royston, 1678, p. 153.

⁴⁰ "Stoical atheists, who made the whole world to be dispensed by one Orderly and Plastick Nature." CUDWORTH, p. 141.

⁴¹ CUDWORTH, p. 156.

⁴² CUDWORTH, p. 155.

In many places he discussed the unconscious work of the Plastick Nature and it suffices here to only mention a short passage: “there is in the next place another imperfection to be observed in the Plastick Nature, that as it doth not comprehend the reason of its own action, so neither is it clearly and expressly conscious of what it doth ...”⁴³

But for nature to act in this way, Cudworth said, it must follow a program inserted in its seeds, as the Stoics propounded: “Nature is a habit moved from itself according to Spermatick Reasons or Seminal Principles, perfecting and containing several things, which in determinate time are produced from it, and acting agreeably to that from which it was secreted.” Thus in Cudworth we have the meeting of the idea of plastic nature, which is the shaping extension, with the Aristotelian notion of *energeia/entelecheia* which notion is, in its turn, coloured with meanings of Stoic origins: the seminal principles. To all this is also added the idea of the presence of the unconscious work. In other words, all that Plotinus presented as an attribute of his non-extended soul, was established by More and Cudworth as properties of the extended or plastic soul.

It should be also mentioned here that Leibniz recognised the link between the doctrines of More and Spinoza.⁴⁴ He quoted in the same text in which he discussed the Platonists of Cambridge the doctrine of Spinoza that “thinking substance and extended substance are one and the same, known now under the attribute of thought, now under that of extension.” For Spinoza, the principle of continuity precludes that extension can be regarded divisible and thus only by a superficial approach can account for such divisibility.⁴⁵

⁴³ CUDWORTH, p. 158.

⁴⁴ LEIBNIZ, In *Refutation of Spinoza*, 1708, Wiener, p. 486.

⁴⁵ “... but if we regard it (extension) as it is represented in our intellect, and conceive it as substance, which it is very difficult to do, we shall then, as I have sufficiently proved, find that it is infinite, one, and indivisible.” Part I, Prop XV, SPINOZA, *Ethica*, MSTU (Middle Tennessee State University), Philosophy Web Work Hypertext, 1997.

Leibniz

Leibniz followed the Platonic tradition represented by Proclus in some aspects, but in others he modified it. He acknowledged three levels of objects of knowledge: sensible, imaginable and intelligible. And he said, like Proclus, that “Mathematics is the science of imaginable things” and that geometry is the science of universal imagination.⁴⁶ He also considered the space of imaginable objects as an ideal thing, like the intelligible matter of Aristotle. Proclus, however, assumed the notion of intelligible matter but his concept of imagination is substantial, as it guides the plasticity of soul when it informs matter. In contrast, for Leibniz, the imagination is only an ideal entity of the mind.

Thus for Leibniz we see the extended thing and then the mind obtains a dimensionless idea of that extension. But the extended thing we see is not really substantial extension. As we saw in the last chapter, its extension is a well-founded phenomenon that results from the harmony of the set of monads. Thus the extension we see is not a real continuum. It is not real, but is a creation of the mind. In this sense extension is an entity of reason. As abstraction it is an imagined entity and so in this sense, surfaces or spaces and lines are also imagined things. In a letter to De Volder he explained this point:

For space is nothing but the order is the existence of things possible at the same time, while *time* is the order of the existence of things possible successively (...) extension is an abstraction from the extended and can no more be considered substance than can a number or a multitude, for it expresses nothing but a certain non-successive (i.e., unlike duration) but simultaneous diffusion

⁴⁶ JOLLEY, *The Cambridge Companion to Leibniz*, p. 184.

or repetition of some particular nature, or what amounts to the same thing, a multitude of things of this same nature which exist together with some order between them; and it is this nature, I say, which is said to be extended or diffused.⁴⁷

The two orders result from relations among a plurality of discrete things. Because they are abstractions, these two orders are only an extrinsic denomination and indifferent to the things from which they were abstracted. Number and time also have the same status of things of the imagination, as they are abstracted from numbered things. In this case, they are an order of succession, whereas spatial objects pertain to the order of coexistence. Thus Leibniz sustained that space and time are not substantial: “space and time are order of things but not things.” Space and time are well-founded phenomena and can be explained in terms of perceptions of the souls.

In both cases, the order of co-existence and the order of succession, the unities are organised in relations by perception, that is, by the understanding or imagination. In this sense, Leibniz wrote in the *New Essays*:

It may be that dozens and score are merely relations and exist only with respect to the understanding. The units are separate and the understanding takes them together, however scattered they may be. However, although relations are the work of the understanding they are not baseless and unreal. The primordial understanding is the source of things; and the very reality of all things other than simple substances consists only in there being a

⁴⁷ LEIBNIZ, *Correspondence with De Volder*, June 30, 1704, Loemker, p. 536.

foundation for perceptions or phenomena of simple substances.⁴⁸

Thus, although the relations are only in the understanding they are not altogether unreal. Their reality is guaranteed by the fact that they are present in the understanding of God.

It is because of this process that Leibniz maintained the constructive character of a perception. In some sense, this is the second function for imagination, which is also a function of the understanding: to bestow unity to sensible things. Thus the sensible world, as a phenomenon, does not have true unity: "a body is not a true unity, it is only an aggregate, which the Scholastics call a being *per accidens*, a collection like a herd. Its unity comes from our perception. It is a being of reason, or rather, of imagination, a phenomenon."⁴⁹

These thoughts about imagination, extension and phenomena are associated with Leibniz's conception of matter. Leibniz rejected the Cartesian idea of matter as a perfect fluid or as equivalent to extension. The idea of a perfect fluid is to be opposed as being as absurd as the idea of the perfect hard atom which cannot be split. All matter must be something between these two extremes of absolute cohesion and absolute fluidity, and so even liquids have some kind of cohesion. Leibniz thought that matter must be a kind of elastic fluid, since it can be separated. Consequently, it must be discrete in its deepest nature. The ultimate foundation of the physical world must be these discrete entities or unities. Thus liquidity is equivalent to divisibility, so matter is not a true continuum as abstract space is, but can be divided to infinity:

Rather, we would think of space as full of matter which is inherently fluid, capable of every sort of division and indeed actually divided and

⁴⁸ LEIBNIZ, *New Essays*, 145.

⁴⁹ LEIBNIZ, *Conversation of Philarete and Ariste*, 1711, Loemker, p. 623.

subdivided to infinity ... That is what brings it about that matter has everywhere some degree of rigidity as well as of fluidity, and that no body is either hard or fluid in the ultimate degree – we find in it no invincibly hard atoms and no mass which is entirely unresistant to division. The order of nature, and in particular the law of continuity, equally pull down both alternatives.⁵⁰

The argument Leibniz used for explaining elasticity is this: a body must be made of smaller parts and the elasticity is due to the movement, caused by tension, of these parts in a subtle fluid which permeates them. This fluid, by its turn, is composed of still smaller parts that themselves float in a fluid. This process goes on to infinity.⁵¹ Thus the elasticity (or fluidity) that the Platonists of Cambridge used to support the idea of continuous extension (because it can be stretched in many forms without losing its unity), was transformed by Leibniz into an argument for the discrete nature of matter and of the universe as whole.

But Leibniz rejected the idea of plastic natures for another reason. As Wilson points out, Leibniz believed that the idea of plastic natures was not the idea of an internal agent but of an external one. In fact, there is a dualism when More defended the idea that plastic nature always acted on inert matter.⁵² But this is not the only way of seeing these matters. As we saw in our exposition of Proclus, the duality of acting principle and acted-upon matter can be seen as both parts of the soul. For this reason Lady Anne Conway and perhaps Cudworth were even closer to Proclus than More was. The soul is then considered as

⁵⁰ LEIBNIZ, *New Essays*, 60.

⁵¹ Daniel Garber quotes two passages of Leibniz in this respect: “Elasticity ought always to derive from a more subtle and penetrating fluid, whose movement is disturbed by tension or by the change of the elastic body” And: “And since this fluid itself ought to be composed, in turn, of small solid bodies, themselves elastic, one well sees that this replication of solids and fluids goes to infinity.” In JOLLEY, N., *Cambridge Companion to Leibniz*, p. 323.

⁵² WILSON, C., *Leibniz’s Metaphysics: a Historical and Comparative Study*, p. 175.

having the dual ontological level that makes a perfect continuous link between the unity of Intellect and multiplicity of matter. We have presented the arguments that the Platonists of Cambridge used to sustain it. But also Paracelsus and Van Helmont, following the idea of world Soul, postulated the existence of a certain spiritual and spatial medium for the possibility of transference of accidents from one subject to another. By means of this conception, all types of bodily extension are somehow united by a connecting field, “the Light of Nature”, that conveys images inside the World Soul. None of this exists in Leibniz, as he always denied both the existence of the World Soul and the transference of accidents. He interpreted this notion of “Light of Nature” not as a real entity, but only as the access to the contents that we have in our own mind:

But the light of nature, as it is called, involves distinct knowledge; and quite often a ‘consideration of the nature of things’ is nothing but the knowledge of the nature of our mind and of these innate ideas, and there is no need to look for them outside oneself.⁵³

The corresponding immanent imagination, the plastic faculty that acts as demiurge and provides the extended form for the body, is also naturally ruled out.

For Leibniz, the monads are non-dimensional and immaterial beings and consequently they cannot interact with anything extended. Beside, because the soul is this immaterial unity, it is outside space and any extension is only a phenomenal appearance of an aggregate of monads. In fact, Leibniz thought that he could replace the extended plastic natures by his own conception of an infinity of discrete monads. Thus in a writing of 1705, entitled “*Considerations on Principles of Life*,

⁵³ LEIBNIZ, *New Essays*, p. 84.

and on Plastic Natures” he agreed with Cudworth that the laws of mechanics alone could not form an animal. But he said:

Thus I have no need to resort with Cudworth to certain immaterial plastic natures, although I remember that Julius Scaliger and other peripatetics, and also certain partisans of the Helmontian doctrine of *Archei*, have believed that the soul manufactures its own body. I may say of it *non mi bisogna, e non mi basta*, for the very reason that pre-formation and organisms *ad infinitum* will furnish me the material plastic natures suited to the requirements of the case; whereas the immaterial plastic principles are as little necessary as they are little capable of satisfying the case.⁵⁴

Therefore, Leibniz said that the soul is always accompanied by an organic body. This is similar to the plastic natures, with the difference that it is formed by an infinity of discrete elements, other monads.

Leibniz had another reason for rejecting the plastic natures. According to him, the science of mechanics proves that the interaction between the soul or plastic natures and matter was impossible. Bodies can only interact with bodies. He reported that Descartes has well established the law of nature that the same quantity of force is always preserved. Consequently, the soul could not increase or diminish the force of bodies. Leibniz thought that he had proved that even the total direction of the forces of bodies could not be changed by the soul (contrary to what Descartes believed). Thus these two levels do not interact. The souls, he said, must follow their own law of final causes, following a progressive series of perceptions according to good and evil

⁵⁴ LEIBNIZ, *Considerations on the Principles of Life, and on Plastic Natures*, 1705, Wiener, p. 197. The expression means: “I don’t need these notions and they are not enough for me”.

and the bodies or extended things must follow their own laws, the efficient causes or the mechanic laws of motion. The two levels are synchronised by the pre-established harmony.⁵⁵ Thus, by constructing a metaphysics partly based on the results of the still-young science of Mechanics, and partly based on Plotinus' doctrine of the soul (dimensionless soul) he ended by creating a very sharp dualism very similar to the Cartesian one, where the substance of matter cannot interact with the substance of mind.

Leibniz remained a strict supporter of mechanism and rejected non-mechanical causes, as can be seen in his letter to Clarke. He rejected the explanation provided by the theory of gravitation of Newton on the grounds that it did not fit into the theoretical framework of the new science of mechanics. The movement of bodies, he says, must be linear otherwise it would be miraculous:

If God wanted to cause a body to move free in the *aether* round about a certain fixed centre, without any other creature acting upon it, I say it could not be done without a miracle, since it cannot be explained by the nature of bodies. For a free body naturally recedes from a curve in the tangent. And therefore, I maintain that the attraction of bodies, properly so called, is a miraculous thing, since it cannot be explained by nature of bodies.⁵⁶

⁵⁵ LEIBNIZ, *Considerations on the Principles of Life, and on Plastic Natures*, p. 193: "The system has moreover the advantage of preserving in all its rigor and generality the great principle of physics, that a body never receives change in its motion except by another body in motion which impels it."

⁵⁶ LEIBNIZ, Third letter to Clarke, part 17, Loemker, p. 684. Against the view of Leibniz it is necessary to recall that in the XIX century, Faraday, in his research of electromagnetism, discovered that the movements of bodies can be naturally circular.

Leibniz insisted that extension is divisible presumably as any bit of common sense can verify. However, the Platonists of Cambridge (and perhaps Spinoza too) maintained that the extension to which they referred is a kind of basic and primeval spiritual extension. This spiritual extension represents the proper omnipresence of God and follows the Platonic tradition. As Koyré pointed out, Newton's concepts of absolute space and absolute time are the same as those of Henry More and possibly are derived from him.⁵⁷ And, as Halls claimed, Henry More was a decisive influence "in assisting Newton to repudiate Cartesian mechanism."⁵⁸ Thus Newton rejected the main axiom of Descartes' science that one body can only act on another by direct contact. In fact, gravitational attraction was a good example of non-mechanical action. In convergence with More, Newton wrote in the last edition of *Principia* about the universal, subtle and elastic spirit that is the main cause of coherence, gravity, optics and electricity, as well as of animal sensation.⁵⁹

In this paper we have seen that in the Neoplatonic tradition there was a branch that defended the substantiality of extension. Proclus is important in this tradition because he tried to explain how the soul, being a principle Limited and Unlimited, could be the objective basis of this extension. His theory also attempted to explain the immanence of mathematics in nature, quite different from the nominalism of Aristotle and Leibniz. His later followers were the Platonists of Cambridge.

⁵⁷ HALL, p. 219. The reference is: Koyré, A., *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, 1957, p. 160.

⁵⁸ HALL, p. 255.

⁵⁹ HALL, p. 240. The reference is Newton, I, *Philosophiæ naturalis Principia mathematica*, Cambridge, 1713, p. 484.

Bibliography

- ARISTOTLE, *On the Generation of Animals*, trans. A. L. Peck The Loeb Classical Library, London: Harvard University Press, 1953
- BURTT, Edwin. *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, Atlantic Highlands: Humanities Press, 1996
- CONWAY, Anne. *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*, trans. Taylor Corse and Allison Coudert. Cambridge, 1996
- CROMBIE, A. C., *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science*, Oxford: Clarendon, 1953.
- CUDWORTH, Ralph, *The True Intellectual System of the Universe*, London: Printed for R. Royston, 1678
- HALL, A. R. *Henri More and the Scientific Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press, , 1990 .
- HEGEL, G. H. *Lectures on the History of Philosophy*, Plato and Platonists, vol. II, Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1995
- JAMMER, Max. *Concepts of space, the history of theories of space in Physics*, Cambridge: Harvard University Press, , 1969
- JOLLEY, N., *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- LEIBNIZ, G. W., *Leibniz Selections*, edited by Philip P. Wiener, New York: Charles Scribner's Sons, 1951
- LEIBNIZ, G. W., *New Essays on Human Understanding*, trans. Renmant and Bennett, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

LEIBNIZ, G. W., *Philosophical Papers and Letters*, trans. L. Loemker, Dordrecht: D. Reidel Publishing, 1969

MERLAN, P. *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1960.

MORE, H. *Philosophical Writings of Henry More*, New York: AMS Press, 1969

NIKULIN, D., *Matter, Imagination and Geometry*, Burlington: Ashgate, 2002

SORABJI, Richard, *Matter, Space and Motion, Theories in Antiquity and Their Sequel*, Ithaca: Cornell University Press, 1988

PROCLUS, *Commentaries of Proclus on the Timaeus of Plato*, tr. Thomas Taylor, Kessinger Publishing, vol. 1

PROCLUS, *Elements of Theology*, commentary by E. R. Dodds, Clarendon Press, Oxford, 2004

SPINOZA, *Ethica*, MSTU (Middle Tennessee State University), Philosophy Web Work Hypertext, 1997.

TROUILLARD, J., *La Mystagogie de Proclus*, Belles Lettres, 1980.

TROUILLARD, J. *Le néoplatonisme de Plotin à Damascios*, in *l'Histoire de la philosophie I* de l'Encyclopedie de la Pleiade, Paris: Gallimard, 1969.

WILSON, C., *Leibniz's Metaphysics: a Historical and Comparative Study*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1989