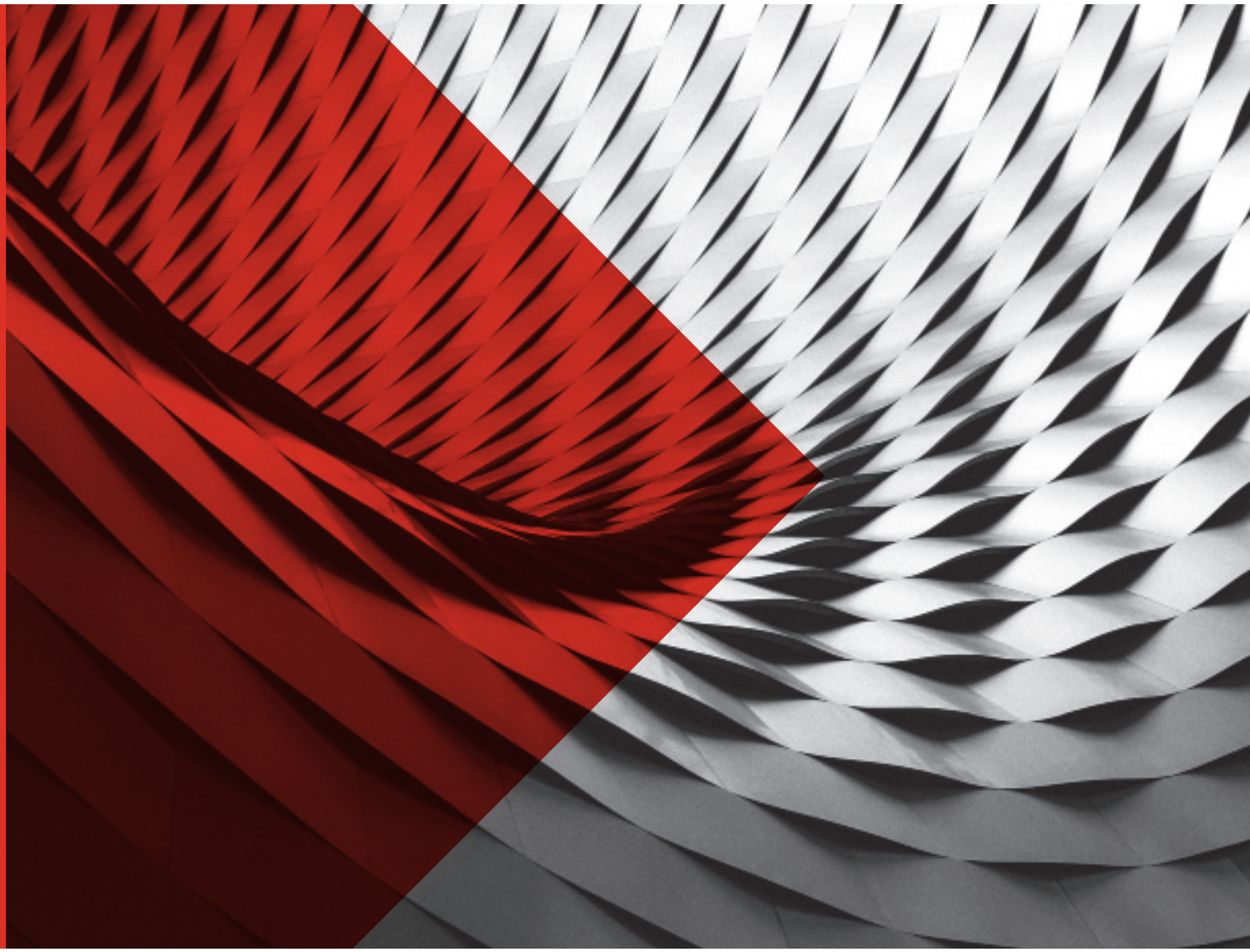
ICJP
INSTITUTO DE CIÊNCIAS JURÍDICO-POLÍTICAS
ICIDP
CENTRO DE INVESTIGAÇÃO DE DIREITO PÚBLICO

TESE DE DOUTORAMENTO

RÚBEN RAMIÃO



Tese de Doutoramento

Imagem: *Justizia* (Fresco na Galeria do Palácio Medici-Riccardi em Florença, Cena, 1684-1686), de Luca Giordano.

Teoria do Pensamento Jurídico

«Mas, ao reunirmos no conceito de ciência seus trabalhos, tanto os bem quanto os malsucedidos, isso ocorre porque todos eles, ao menos, pretendiam ou se propunham ser verdade: ciência é aquele dado que, alcance ou não a verdade, tem contudo o significado, o sentido de servir à verdade.»

(Gustav Radbruch, *Filosofia do Direito*, págs. 6–7.)

Introdução

(**O Homem e o Direito**)

I

O Homem é, certamente, o animal mais complexo que subsiste à face do Planeta Terra. Fruto de um processo evolutivo complexo, é o ser que domina a vida no seu habitat natural, ou seja, o seu Planeta de origem, e que rege toda a vida em seu redor, desde a própria sobrevivência das outras espécies animais, até às mais simples plantas.

Como ser dominante, o seu percurso histórico-natural desenvolveu-se em torno da criação. O Homem reina porque cria. A produção humana expandiu-se em vários domínios, tais como, armas, roupas, comida, e abrigo. O Homem que cria, que inventa portanto, não mais ficou prisioneiro de algumas das suas características naturais, e que o tornam vulnerável. Com as roupas se protege do frio; com a produção de comida (agricultura, pesca, e pecuária) sobrevive; com as armas aprendeu a defender-se dos seus semelhantes; e, finalmente, com um abrigo pode viver em paz.

A simples capacidade humana de criar impeliu o Homem para o trono da vida natural, permitindo-lhe um controlo relativo do Mundo que o rodeia. Mas, essa sua faculdade de criar advém da mais importante vantagem no domínio da seleção natural – a capacidade de se adaptar, de mudar, e de evoluir.[1]

Por sua vez, a evolução humana decorreu e decorrerá necessariamente do atributo fundamental que potenciou e potencia a seleção do Homem face aos restantes seres vivos,

---

[1] Toda a criação humana resulta da condição primordial de possibilidade de manipulação da existência do Homem através da revelação dessa mesma existência. O mesmo acontece com o sentido do bem e do mal, presentes na moral humana e nas convenções sociais. Só se tem um sentido do bem e do mal, assim como as normas de comportamento social e moral, quando se conhece a própria natureza individual e dos outros membros da sociedade humana.

O grande drama da condição humana deriva da consciência do próprio Homem e das revelações que esta proporciona. A consciência humana possibilita a criação das coisas boas para a humanidade, porém é, também dela que deriva o preço a pagar, e que consiste no conhecimento da própria existência humana e das suas condições, ou seja, da dor, do risco e do perigo. Trata-se do preço que a humanidade tem de pagar pelo facto de saber o que é o prazer e a felicidade e das coisas que são inatingíveis, tais como a imortalidade ou a felicidade eterna e absoluta. *«…o custo de uma existência melhor consiste na perda da inocência acerca da própria existência.»* (António Damásio, *O Sentimento de Si/Corpo, Emoção e Consciência,* pág. 375).

e que é a sua aptidão para pensar. O Homem não se distingue dos restantes animais porque pensa, ao contrário daqueles, mas sim, porque o seu nível de pensamento é estruturalmente mais complexo, mais rico, e mais denso.

É, por isso mesmo, o nível de pensamento que torna o Homem na criatura mais poderosa do Mundo, distinto dos restantes animais que manifestam formas de pensamento primitivas. Esta diferença é qualitativa, mas gradativa. Entre o Ser Humano e os restantes animais não existe mais do que uma diferença de grau, considerando todos os seus atributos.[2]

Este atributo – o pensamento humano – permitiu a evolução humana, na medida em que lhe garantiu a faculdade essencial de criação. Ou seja, o Homem cria, produz, porque pensa. Porém, o pensamento humano, complexo na sua estrutura, permite a criação, porque possibilita a característica que, sem dúvida, mais importa ao Homem – e que é a sua faculdade de questionar. O Homem pensa, porque em primeiro lugar, questiona.

Este predicado, o de questionar, levou a um desprendimento natural do Homem da sua realidade. A possibilidade de questionar o Mundo que rodeia o Homem é a razão e o fundamento de todo o pensamento racional. Porém, se o ato de questionar é o fundamento, ou seja, é o começo do pensamento racional, é, também, o seu limite. Uma simples pergunta pode levar à superação de determinados paradigmas, levará, indubitavelmente, à consciência do paradigma nuclear da humanidade – que é a sua própria ignorância. Se é

---

[2] Max Scheler, *A Situação do Homem no Cosmos*, pág. 92, considerando a vida psíquica do animal e do Homem. Para Scheler, existe uma diferença na essência do Homem comparativamente com a essência do animal. Essa diferença reside no espírito humano que permite ao Homem comportar-se perante o seu meio ambiente enquanto um ser "aberto ao Mundo", por poder apreender os objetos que lhe são dados e por possuir uma autoconsciência, representado pelo esquema [Homem ↔ abertura ao Mundo →→…], ao contrário do animal que somente pode apreender a partir do seu meio e dentro da estrutura e fronteiras do seu meio, representado pelo esquema [animal → ← meio]. (Max Scheler, *A Situação do Homem no Cosmos*, *op. cit.,* págs 47 e segs).

O certo é que essa suposta abertura do Homem para o Mundo também não deixa de estar sujeita ao próprio meio que rodeia o Homem, que lhe possibilitou o seu desenvolvimento natural, e que lhe emprestou as características fundamentais que lhe permitem dominar, de certo modo, o seu próprio meio. Neste particular, tanto o Homem como os restantes animais vivem subordinados ao seu meio, que os moldou e que os transformou.

verdade que o ato de questionar o Mundo propiciou ao Homem o seu desenvolvimento natural, também é uma verdade inabalável que o aprisionou a esse mesmo desenvolvimento natural. Uma pergunta leva sempre a outra pergunta. Isso permite dizer que uma pergunta é ao mesmo tempo uma indagação e uma afirmação. A indagação sobre uma determinada realidade afirma inconscientemente a própria ausência do conhecimento sobre essa mesma realidade.

Esta constatação, aparentemente simples, na sua causa, e no seu fim, permite explicar a razão de todos os males da Humanidade. Questiona-se porque se quer saber mais. No entanto, quanto mais se questiona, maior a consciência de que nada se sabe ao certo. Assim, a extraordinária capacidade do Homem para pensar liberta-o, porém, ao mesmo tempo, agrilhoa-o. O pensamento do Homem é a causa da sua liberdade e do seu aprisionamento, é o começo e o limite de si próprio, e jamais se poderá libertar do seu próprio pensamento. A razão humana é a causa das suas alegrias, bem como dos seus infortúnios. Decerto, um cão não viverá as alegrias de conhecer o seu próprio Mundo, nem de o entender, ou de tentar manipulá-lo. Não saberá curar-se a si mesmo, em caso de doença, nem produzirá tecnologias para se poder entreter. Contudo, não viverá com o tormento da consciência da sua própria existência, nem terá medo da sua própria morte, uma vez que nunca reflectirá sobre isso. Sem pensamento humano não seriam experienciáveis quer a felicidade humana, quer a tristeza humana.

Se o Homem vive preso no seu próprio pensamento, então nada consegue sair da sua própria esfera de pensamento. O próprio pensamento se encerra na esfera do pensamento. Nenhuma produção, criação, ou seja, nenhuma obra humana extravasa o seu pensamento. Por conseguinte, tudo o que é humano é racional. E, se toda a compreensão do Mundo por parte do Homem é humana, então toda a compreensão humana é racional. Tudo o que sabemos e tudo o que não sabemos é racional.

A razão humana é, por isso mesmo, o fundamento de tudo, de toda a existência e de toda a compreensão da existência humana. Constitui o seu princípio e o seu fim. Por conseguinte, toda a obra humana é produto da razão.[3]

---

[3] O conceito de razão não tem o mesmo sentido que o conceito de razão na sua tradicional definição, ou seja, a razão pura, cognitiva, intelectual. A razão humana exprime toda a complexidade da mente humana, todos os seus atributos, a começar pela própria consciência do Homem.

Neste sentido, a razão consciente está na origem da sobrevivência do Homem e no seu consequente desenvolvimento até atingir o grau de ser vivo dominante. A consciência é um dispositivo que dá ao Homem a faculdade de maximizar a manipulação efetiva das imagens ao serviço do seu próprio organismo, permitindo, por isso mesmo, uma melhor informação quanto às ações possíveis para sobreviver e evoluir. A consciência humana, decerto a mais elaborada versão natural da consciência, permite, precisamente, ao Homem aquilo que não permite, com a mesma complexidade e sofisticação, aos restantes seres vivos – que o conhecimento de que as imagens existem dentro do próprio Homem que as forma, gerado pela própria consciência, permitindo uma representação integrada do organismo com essas mesmas imagens, possibilitando a manipulação das mesmas em proveito do próprio organismo humano. Isto desencadeia o planeamento individual, ou seja, a capacidade natural do Homem de interagir com o meio que o rodeia, e de o manipular na medida das suas capacidades. (António Damásio, *O Sentimento de Si…, op. cit.,* pág. 44).

Nas palavras do neurologista e neurocientista português: *«A consciência é o ritual de passagem que permite ao organismo, equipado com a faculdade de regular o metabolismo, com reflexos inatos e com a forma de aprendizagem a que chamamos condicionamento, transformar-se num organismo com uma mente examinada, num organismo em que as respostas são informadas por uma preocupação mental com a própria vida do organismo. Espinosa disse que o esforço de autopreservação é o primeiro e único alicerce da virtude. A consciência possibilita esse esforço.»* (António Damásio, *O Sentimento de Si…, op. cit.,* pág. 45).

Neste sentido, razão, consciência e conhecimento podem ser tidos como palavras sinónimas, já que a consciência é conhecimento e o conhecimento é consciência. (António Damásio, *O Sentimento de Si…, op. cit.,* pág. 46).

O conceito de consciência enquanto razão humana difere do conceito de consciência moral. A consciência refere-se ao conhecimento de um qualquer objeto ou ação atribuídos ao ser que conhece, ou seja, ao "Self". (António Damásio, *O Sentimento de Si…, op. cit.,* pág. 47). A consciência moral diz respeito a uma avaliação sobre o que é bom ou sobre o que é mau, e pode ser utilizada como expressão de um sentimento de arrependimento acerca de uma ação ou omissão passadas, frequentemente traduzido pela ideia subjetiva – *"tenho um peso enorme na minha consciência", "tenho a minha consciência tranquila"* – ou acusadora, do tipo – *"ele deve ter um enorme peso na sua consciência, sabendo o que fez"*.

Nas línguas românicas a palavra consciência é utilizada para representar a ideia do "Self" como para representar uma determinada relação de uma ação com os conceitos de bom e mal, ou seja, consciência enquanto representação do ser e consciência enquanto representação do ser moral.

Porém, nas línguas inglesa e alemão existem termos diferentes para caracterizar essas mesmas realidades. Assim, a palavra *consciousness* diz respeito à consciência, propriamente dita, enquanto a palavra *conscience* (derivada do latim *con* e *scientia,* significando a agregação de conhecimentos) que corresponde à consciência moral no sentido português do termo. Do mesmo modo, na língua alemã, *Bewusstsein* corresponde à consciência, já a palavra *Gewissen* significa a consciência moral.

O termo consciência, contudo, só aparece em 1600 na língua inglesa. A noção de interior relacionada com a mente era expressa pela palavra *inwit* (*in* correspondendo à expressão da ideia de um interior do sujeito e

Uma das mais importantes consequências da razão humana é a interação que permite, quer dizer, a interação com o Mundo que a rodeia, e por conseguinte, com o próprio Homem. Essa interação racional despoletou outra das características marcantes do Homem – a sua natureza social. Decerto que esta mesma natureza social foi uma consequência das necessidades humanas mais básicas, como a própria sobrevivência. A lei mais fundamental da Natureza determina que cada ser se esforce por preservar o seu próprio estado, sem ter em conta outra coisa qualquer que não seja o seu próprio ser.[4] A natureza social do Homem nasceu, assim, da sua necessidade de sobreviver e permitiu a sua evolução progressiva. E, podemos dizer com Espinosa que «*O esforço pelo qual toda a coisa tende a perseverar no seu ser não é senão a essência actual dessa coisa.*»[5] Como o Homem se preserva a si mesmo vivendo em sociedade, a natural aptidão para a socialização constitui a essência do Homem.

Porém, essa capacidade de socialização foi e é um produto da capacidade racional do Homem, ou seja, da sua capacidade de interagir, de pensar sobre os outros, para os outros e com os outros. A possibilidade de interação humana, ou seja, da sua socialização, permitiu não só a sua própria sobrevivência, como despoletou o talento humano para a invenção. A invenção do Homem, o seu engenho notável, tornou-o numa criatura fascinante, do ponto de vista natural, quer dizer, do seu posicionamento na ordem Universal. Contudo, este

---

witt correspondendo a uma expressão da mente) desde o Século XIII. No pensamento filosófico, a ideia de consciência não parece ter existido na filosofia clássica, onde mente e alma procuravam explicar o sujeito individual na sua dimensão metafísica.

A falta de uma separação inicial entre a consciência e o sentido moral da consciência traduz um caminhar demasiado simplista para os fenómenos da consciência, reconhecidamente complexos. A preocupação com a consciência humana data de há três Séculos e meio, somente aparecendo em primeiro plano no final do Século XX.

Note-se, ainda, que o termo consciência pode revestir um outro significado nas línguas românicas, como a portuguesa e a francesa. Neste terceiro sentido, consciência pode querer expressar um conjunto de conhecimentos ou factos conhecidos, por exemplo, quando se diz – *"tenho plena consciência dos efeitos secundários deste medicamento"*. (António Damásio, *O Sentimento de Si…, op. cit.,* págs. 278-280).

[4] Bento de Espinosa, *Tratado Teológico-Político (Capítulo XVI)*, págs. 325-326; *Ética (Parte III, proposição VI),* págs. 275-276.

[5] Bento de Espinosa, *Ética (Parte III, Proposição VII), op. cit.,* pág. 276.

fascínio pela invenção libertou, também, e simultaneamente, o lado negro da Humanidade – e que é a sua exímia propensão para o mal.

O mal, para o Homem, significa todas as ações, omissões e factos naturais que possam afetar a sua condição de ser vivo, naturalmente orientado para a sua própria sobrevivência. Isso inclui, não só acontecimentos exteriores, ou seja, físicos, bem como os acontecimentos interiores, psicológicos e emocionais. A sua extraordinária habilidade para inventar, e para sobreviver, enquanto ser social, apreendendo com os seus erros, conduz o Homem à ambição. A ambição constitui a sua vontade de ir mais longe que os outros, ou seja, à superação de certos limites socialmente encontrados.

A possibilidade de superação humana impele o Homem para outra das suas caraterísticas mais relevantes, e que é a sua natureza conflitual. Se a necessidade é a mãe de todas as invenções, o conflito será, invariavelmente, o seu pai. O conflito do Homem pode ser consigo mesmo, com as suas frustrações, angústias, ou simplesmente com o esbatimento dos seus sonhos. Porém, poderá ser com os outros, enquanto conflitos de sobrevivência, ou d e mera ambição. A razão humana potencia a conflitualidade do Homem, porque lhe dá a conhecer o Mundo, e lhe dá a conhecer certas formas de moldar o Mundo. Como cada Homem possui esta habilidosa caraterística, cada um seguirá as suas próprias ambições, o seu desejo de invenção e o seu próprio sentido da vida. Mas, a razão humana que tanto dá ao Homem, também lhe tira, e muito. Tira-lhe a sua segurança e a sua confiança. E tira-lhe porque todos procuram o mesmo, logo todos têm a mesma – ou seja, a perceção de que alguém irá ficar pelo caminho. Esta inteleção projeta o medo do Homem, o medo de que este não consiga alcançar os seus objetivos, sobretudo porque outros consigam, e à sua própria custa. Como ninguém sabe, ao certo, quem ficará pelo caminho e quem prosseguirá, a razão humana projeta outra das caraterísticas humanas mais distintas – a sua incerteza. A incerteza do Homem significa a sua percepção de que não consegue controlar

tudo, e de que tem de se sujeitar a leis Universais que ele próprio desconhece – as leis do Universo.[6]

Esta mesma incerteza, aliada ao medo, gera a vontade do Homem em sobreviver, custe o que custar. O "custe o que custar", implica muitas vezes a luta do Homem no seu próprio meio, que é o seu meio social. Quer isto dizer que o Homem luta com os outros. E, essa luta intrínseca à própria Humanidade constitui o seu derradeiro mal – ou seja, a sua própria conflitualidade.

A conflitualidade do Homem significa que este, ao tentar realizar os seus desejos, impede a concretização dos desejos dos outros. Aliás, as conquistas de uns são as perdas de outros. Como a razão humana o impele para viver em sociedade, pois este é o meio racional mais adequado à sua sobrevivência, também o impele para o conflito, pois não é possível viver em sociedade com a ausência de conflito,[7] conflito que resulta, em grande medida, da competitividade entre os homens, no sentido em que nenhum homem admite a

---

[6] Kant afirma: *«Seja qual for o conceito que, também com um desígnio metafísico, se possa ter da liberdade da vontade, as suas manifestações, as acções humanas, são determinadas, bem como todos os outros eventos naturais, segundo as leis gerais da natureza.»* E, mais à frente sustenta: *«Os homens singulares, e até povos inteiros, só em medida reduzida se dão conta de que, ao perseguirem cada qual o seu propósito de acordo com a sua disposição e, muitas vezes, em mútua oposição, seguem imperceptivelmente, como fio condutor, a intenção da natureza, deles desconhecida, e concorrem para o seu fomento, / o qual, se lhes fosse patente, sem dúvida lhes importaria pouco.»* (Immanuel Kant, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, págs. 19-20).

[7] Kant identifica a este propósito um antagonismo relativamente às disposições naturais como forma de levar a cabo o seu natural desenvolvimento. No caso do Homem, esse antagonismo consiste na "sociabilidade insociável" dos homens. O Homem sente uma inclinação natural para se sociabilizar, como forma de desenvolver as suas próprias disposições naturais que o regem. Porém, acoplada a esta mesma sociabilidade, vem a natural tendência do Homem para o isolamento. Este é potenciado pela incapacidade natural do Homem de satisfazer todos os seus desejos, por exemplo, os relativos à posse, ou domínio. O Homem procura, naturalmente, fazer tudo ao seu gosto. Isso leva-o a debater-se com os outros, esbatendo-se, por essa via, com a natural resistência humana. É esta resistência natural que é a fonte de todos os males, ou, nas palavras do filósofo de Königsberg, *«…os primeiros passos verdadeiros da brutalidade para a cultura, que consiste propriamente no valor social do homem…»*, ou seja, algo que o Homem não suporta e não prescinde. (Immanuel Kant, *A Paz Perpétua…, op. cit.,* págs. 24-25).

Semelhante ideia é defendida por Rousseau, quando escreve: *«As nossas necessidades aproximam-nos uns dos outros à medida que as nossas paixões nos dividem, e quanto mais nos tornamos inimigos dos nossos semelhantes menos podemos passar sem eles.»* (Jean-Jacques Rousseau, *O Contrato Social* (*Manuscrito de Genebra*) (*Livro I, Capítulo II)*, pág. 55).

superioridade dos outros, daí se seguindo a vontade de cada um em se superiorizar aos restantes.[8]

A única forma de resolver este conflito primordial e racional é através de outra projeção racional no Homem – e que é a sua vontade em prever o seu Futuro. Esta ideia de previsibilidade está por detrás de toda a vivência humana. O Homem procura explicar o Mundo que o rodeia através de afirmações de previsibilidade, racionalmente sustentadas, ou seja, procura compreender o seu próprio Mundo com o recurso a leis da natureza, leis do Universo, que tenta explicar por meio de relações de causa→efeito. Estas relações estão na origem da explicação do Universo, pelo menos aquele Universo que o Homem julga compreender. Também estão presentes em toda a vivência do Homem, por exemplo, quando este percebe por que razão certas doenças matam, e como desenvolver remédios que curem essas mesmas doenças. Ou como, por exemplo, construir uma máquina, que não é mais do que um complexo sistema físico de causas e feitos ordenados pelo Homem.

A busca pela previsibilidade torna-se, por esta, num aspeto decisivo na vida do Homem. Ele procura programar a sua própria vida, compreendendo previamente, e tentando ordenar em consequência disso, os acontecimentos da própria vida. Como cada Homem tem esta aptidão, todos tentarão prever o Mundo que os rodeia, e orientar-se de forma a atingir os seus objetivos.

A primeira forma de busca pela previsibilidade é a procura pelo conhecimento, ou seja, a busca pela compreensão daquilo que foge ao controlo do Homem.

Porém, existe outro tipo de procura pela previsibilidade. A procura pela previsibilidade face aos outros. Com este tipo de previsibilidade, o Homem procura viver, e sobreviver, jogando com os outros, em face dos outros, e para os outros. Este jogo implica um certo grau de certeza sobre o que os outros farão, como se comportarão, e como o "eu" se

[8] Immanuel Kant, *A Religião nos Limites da Simples Razão,* pág. 33.

comportará perante os outros. Este tipo de previsibilidade só em parte pode ser dado pelo conhecimento natural, quer dizer, pelo conhecimento das leis da natureza. Na medida em que o Homem está subordinado ao seu Mundo natural, está, também, na sua essência, submetido às suas leis naturais. A razão do Homem é a sua prisão interior, ou seja, a sua prisão espiritual, enquanto as leis da natureza formam a sua prisão exterior, ou seja, a sua prisão física.[9]

Todavia, as leis naturais permitem um certo grau de liberdade ao Homem, e é dentro dos limites desse mesmo grau de liberdade que ele se move. Porém, dentro desses mesmos limites, a sua liberdade não deixa de ser enorme. Enorme para os outros, embora pequena para si mesmo.

Como cada Homem necessita de prever, ou de tentar prever as ações dos outros, como forma de permitir a vivência em sociedade, minimizando o conflito social natural, precisa que a sua razão lhe dê o instrumento fundamental tendente a essa mesma previsibilidade. Esse instrumento fundamental consiste na capacidade racional de impor aos outros uma determinada vontade de que estes se comportem por uma determinada forma – o Direito. O Direito é, assim sendo, o instrumento racional que permite a previsibilidade humana, dotando o Homem de um específico sentido de Futuro que o acalma espiritualmente.

Como obra humana que, naturalmente, é, só poderá ser compreendido a partir da sua ideia, parafraseando o grande filósofo do Direito Gustav Radbruch.[10] E, se toda a obra

---

[9] As leis naturais do Homem consistem nas regras que determinam a sua potência natural e consequentemente a licitude de todas as ações que decorram da natureza humana, ou seja, aquelas que criaram e possibilitam o exercício dos instintos e dos apetites dos homens. (Bento de Espinosa, *Tratado Teológico-Político (Capítulo XVI)*, *op. cit.*, págs. 325 e segs.).

[10] Gustav Radbruch, *Filosofia do Direito*, pág. 10. Na sequência desta afirmação, Radbruch afirma: *«Tente-se definir uma obra humana tão simples como, por exemplo, uma mesa, sem relação com o seu fim: uma mesa é um tampo com quatro pernas. Contra uma definição semelhante, imediatamente se levantaria a objeção de que existem mesas com três, com uma perna, ou até mesmo mesas dobráveis sem pernas e que, portanto, apenas o tampo é necessário à natureza da mesa. Mas, o tampo da mesa não é senão um arranjo diferente de tábuas, unicamente diferenciadas senão pela sua finalidade, de modo que se chega a uma determinação conceitual quando se diz que a mesa é um móvel, sobre o qual pessoas sentadas ao seu redor*

humana é, intrinsecamente racional, então também o será o Direito. E, será, necessariamente, a razão humana a possibilitar a explicação do Direito, da sua natureza e do seu fundamento.

O filósofo Kant considerava que *«O maior problema do género humano, a cuja solução a Natureza o força, é a consecução de uma sociedade civil que administre o direito em geral.»*[11] Por conseguinte, *«Este problema é ao mesmo tempo o mais difícil e o que mais tardiamente é resolvido pelo género humano.»*[12]

Fruto do impulso da sua própria natureza, o Homem, ao procurar a sua liberdade, abusa da liberdade dos outros. Nesse sentido, como afirmava o filósofo de Königsberg, o Homem é, necessariamente, um animal que *precisa de um senhor*, quando vive em sociedade.[13] Esse senhor, que comanda os destinos da vida social, há-de resultar da própria aplicação do Direito, pois é ao Direito que incumbe escolher o seu senhor. Assim, o Direito é o senhor do Homem. Constitui o fundamento da limitação da liberdade do Homem, e por isso mesmo, é ao mesmo tempo, o criador da liberdade do Homem. Liberta-o da submissão à liberdade dos seus congéneres, mas força-o a obedecer a uma vontade universalmente reconhecida.[14]

Essa mesma vontade universalmente reconhecida permite alcançar a Paz social mediante uma certa previsibilidade das ações humanas, que no seu conjunto mais não são do que o preenchimento de uma crença dos homens – e que é a sua crença na segurança.

---

colocam algo em cima. Uma consideração cega para o fim, quer dizer, cega para o valor de uma obra humana, é, portanto, impossível; do mesmo modo também uma consideração cega para o valor do direito ou de qualquer manifestação jurídica isolada.» (Gustav Radbruch, *Filosofia do Direito*, *op. cit.,* págs. 10-11).

Resta saber, todavia, qual é natureza explicativa do fim, e do valor orientado para esse fim. Saberia o Homem, o que é uma mesa, se nunca lhe tivessem dito o que é uma mesa?

[11] Immanuel Kant, *A Paz Perpétua…, op. cit.,* pág. 26.

[12] Immanuel Kant, *A Paz Perpétua…, op. cit.,* pág. 27.

[13] *Ibidem.*

[14] *Ibidem.*

É desta crença que resulta a possibilidade de vivência em sociedade, seja uma vivência física ou espiritual.

A crença na segurança permite a condução dos homens a um estado de interação pacífica entre eles. Esse estado é conseguido por meio do Direito. O Direito é, pois, a condição de possibilidade da vida pacífica entre os homens. Porém, esta mesma condição de possibilidade é-nos dada pela razão. Não é um puro facto observável e demonstrável. O Direito é, por isso mesmo, uma condição racional do ato de pensar numa comunidade pacífica constituída por homens. Por sua vez, essa mesma vivência pacífica pode ou não ser real.

Esta perspetiva está em frontal contradição com a filosofia naturalista do Homem, que elevava o Direito, em virtude da construção de uma sociedade civil sujeita às suas disposições, a condição intermediária de possibilidade da passagem do Homem de um estado de natureza para um estado civil. Fruto do seu estado natural, o Homem competiria com todos os outros pela maior satisfação possível das suas necessidades e dos seus desejos. Esta competição natural é desencadeada pela natural equivalência que existe entre todos os homens – ou seja, embora uns possam ser mais fortes, ou mais inteligentes e inventivos, todos sucumbem às mesmas necessidades e às mesmas fraquezas. Tal facto imola-os para uma luta natural em busca da sua sobrevivência e satisfação pessoais. Este estado, a que Thomas Hobbes chamou *estado de guerra*[15], é a sua condição natural prévia a qualquer instituição de uma sociedade civil. Fora dos Estados civis, há sempre guerra de todos os homens contra todos os homens.[16] Sujeito à condição de viver neste estado natural, o Homem, dotado da sua natural tendência para a competição, para a desconfiança, e para a

[15] Thomas Hobbes, *Leviatã* (*Capítulo XIII)*, págs. 109-113; *De Cive (Chapter I)*, págs. 13-20.

[16] Thomas Hobbes, *Leviatã* (*Capítulo XIII), op. cit.,* pág. 111; *De Cive (Chapter I), op. cit.,* págs. 13-20.

glória, será o Homem da *discórdia*.[17] E, com esta natureza, a vida do Homem será, inevitavelmente, «…*solitária, pobre, sórdida, selvagem e curta.*»[18]

Deste estado de guerra de todos contra todos resulta que, nada poderá ser considerado injusto. As noções de justiça, de injustiça, do bem, e do mal, não têm lugar num estado onde não há poder comum, onde não há lei. Ora, num lugar onde não há lei, também não poderá haver justiça ou injustiça.[19] A justiça e a injustiça, para Hobbes, não são faculdades do corpo humano ou do espírito do Homem. Se assim fosse, poderiam estar reunidas num homem solitário, do mesmo modo que os seus sentidos e paixões. No pensamento do filósofo, são noções que só aparecem com a vida humana em sociedade.[20]

Outra consequência da vida do Homem no seu estado natural é a ausência da possibilidade de determinação da posse ou da propriedade. Não se poderia distinguir o meu do teu, somente pertencendo a cada homem aquilo que este conseguir conservar para si, enquanto for capaz de o conservar.[21] [22] [23]

---

[17] *Ibidem*.

[18] *Ibidem*.

[19] Thomas Hobbes, *Leviatã* (*Capítulo XIII*), *op. cit.,* págs. 112-113.

[20] Thomas Hobbes, *Leviatã* (*Capítulo XIII*), *op. cit.,* pág. 113.

[21] *Ibidem*.

[22] Criticando esta conceção, Rousseau entende que o estado de natureza em que o Homem se encontra previamente ao seu estado civil não é, em abono da verdade, o seu estado natural. O estado de natureza é, no pensamento de Rousseau, um estado antinatural, do qual, os vícios do Homem não são a sua causa, mas os seus efeitos. (Jean-Jacques Rousseau, *O Contrato Social* (*Manuscrito de Genebra) (Livro I, Capítulo II) op. cit.,* págs. 63-64). Porém, concorda com Hobbes, ao sustentar que, somente, a partir da passagem do Homem do estado natural para o estado civil, é que este ganha o instinto da justiça, ou seja, de guiar as suas condutas pela moral, atribuindo, por essa via, um sentido moral ao seu agir, agir esse que passa a estar subordinado, não à vontade particular, mas sim, à vontade geral. (Jean-Jacques Rousseau, *O Contrato Social* (*Manuscrito de Genebra*) (*Livro I, Capítulo II*), *op. cit.,* pág. 69).

[23] Kant também sustenta que os homens vivem num estado de guerra precedente à constituição de uma sociedade civil e política. Contudo, o pensamento kantiano difere do de Hobbes neste sentido: é que para Kant, o estado de natureza prévio ao estado civil de Direito é um estado de natureza jurídica. No estado de natureza jurídica, o Homem submete-se à sua própria lei, fazendo-se juiz de si mesmo, sem qualquer subordinação a uma lei externa e a uma instituição pública que estatua o exercício dos seus direitos e das suas pretensões. O estado de natureza jurídica é um estado de guerra de todos contra todos, em que o seu estado jurídico (*status iuridicus*), ou seja, a relação pela qual os homens são suscetíveis de direitos (quer da sua aquisição, quer da sua conservação), se afirma pelo reconhecimento de cada um como juiz em causa própria.

Este estado natural pode ser ultrapassado em virtude das paixões do Homem e da sua razão. O medo da morte, o desejo em conseguir as coisas que são necessárias para a sua vida com conforto, e a esperança de consegui-las por meio do trabalho são as paixões que moldam o Homem e o fazem procurar o estado civil. Já a razão impõe a procura de normas adequadas à paz social entre os homens, denominadas por Hobbes como sendo as *leis de natureza*.[24] [25]

Esta filosofia naturalista do Homem procura retirar da natureza um determinado fim. É, por isso mesmo, uma filosofia teleológica da natureza.[26] Uma vez que é a natureza do

---

Cada homem profere o que é seu, o que lhe pertence, não tendo qualquer tipo de segurança face ao que os outros possam assumir como direitos deles e que contradigam o seu próprio direito auto-estabelecido. É um estado em que todos têm, necessariamente, de estar armados contra todos, levando a que, seja pela força individual que os direitos de cada um se podem concretizar. A grande diferença para o pensamento de Hobbes, é que o estado de guerra kantiano não deixa de ser um estado de natureza jurídica, natureza essa que os homens devem abandonar para formarem um estado civil de Direito, legitimado pelo princípio da *restrição da liberdade de cada um às condições sob as quais pode coexistir com a liberdade de todos os outros segundo uma lei geral*. O estado de guerra kantiano é um estado jurídico submetido a um princípio da máxima liberdade individual, o que restringe e impossibilita o próprio exercício da liberdade, e por isso mesmo, é um estado jurídico injusto do qual os homens procuram fugir. Para Hobbes, o estado de guerra é um estado natural, ou seja, com ausência de Direito. Para Kant, o estado de guerra é um estado jurídico de Direito injusto.

E, é somente sob a ficção de um contrato social ou civil (*"pactum unionis civilis"*) que os direitos provisórios que resultam da condição natural pré-jurídica se podem constituir como direitos peremptórios. Esta transformação, no pensamento kantiano, obedece à necessidade de construção de uma legislação pública que é um produto de uma vontade coletiva e universal. É a partir deste princípio formal do pensamento racional prático que o Estado de Direito ou Estado jurídico se consubstancia numa relação entre as leis resultantes da vontade geral e a igualdade de direitos. (Immanuel Kant, *A Religião nos Limites da Simples Razão, op. cit.,* págs. 101-104. Sobre este último ponto *vide* José Lamego, " "Direitos" e "Deveres" na "Dedução" Kantiana do Conceito de Direito", *in Caminhos da Filosofia do Direito Kantiana, Volume I, De Kant ao Neo-Kantismo,* pág. 40).

[24] Thomas Hobbes, *Leviatã* (*Capítulo XIII), op. cit.,* pág. 113.

[25] As *leis de natureza* diferem, no pensamento de Hobbes, do *direito de natureza*. O *direito de natureza* consiste na liberdade que cada homem possui de usar o seu próprio poder. Ou seja, é a sua liberdade na forma mais ampla, de usar todas as suas faculdades para prosseguir todos os seus objetivos. Por *leis de natureza* devem entender-se todos os preceitos ou regras estabelecidos pela razão que proíbam o Homem de fazer tudo o que possa destrui-lo, ou privar a sua vida dos meios necessários à sua preservação. O *direito de natureza* consiste na liberdade do Homem, enquanto as *leis de natureza* consistem nas obrigações e proibições a essa mesma liberdade. (Thomas Hobbes, *Leviatã* (*Capítulo XIV), op. cit.,* pág. 115).

[26] Existem, fundamentalmente, três tipos de explicações para o Mundo, a saber: *(i)* a explicação intencionalista; *(ii)* a explicação mecânica; e, por fim (*iii)* a explicação causal (funcional). A explicação ou argumento

Homem que o coloca num estado do qual ele quer fugir, também esta mesma natureza dita as regras, ou máximas, que o Homem terá de cumprir para não voltar ao seu estado natural.[27] Essas máximas da natureza deverão ser incorporadas pelo Direito da sociedade civil.

Ora, se é verdade que o Homem, pelas suas condições naturais, procura um estado melhor, que é aquele onde essas condições naturais são protegidas pela limitação da liberdade de todos, o facto de existir uma aparente limitação da sua natureza, esta, contudo, não desaparece. O Homem, mesmo quando vive no estado considerado civil, ou seja, quando se organiza em torno de um poder de direção universalmente reconhecido ou aceite, não deixa de continuar a ser Homem. Portanto, todas as suas características naturais que o tornam num animal temível no estado de natureza, tornam-no num animal igualmente perigoso no estado civil. Essa suposta passagem milagrosa não faz desaparecer os vícios do estado natural. De nenhuma sociedade se pode dizer que o Homem não viva solitário, pobre, sórdido, e não seja um animal selvagem com uma vida curta. A sociedade civil não destrói a natureza humana, apenas limita-se a atenuá-la. Tanto num estado natural, como numa sociedade civil, a posse ou a propriedade somente existem quando o Homem tem o poder fático de a manter e de se defender dos ataques dos outros homens.

---

intencionalista atribui uma natureza voluntarista a todos os fenómenos, por exemplo, quando se diz que as plantas, porque querem sobreviver, viram as suas folhas para o Sol. A explicação ou argumento mecanicista reduz toda a compreensão dos fenómenos às propriedades materiais dos mesmos. É o caso quando se afirma que as plantas viram as suas folhas para o Sol porque são constituídas por uma substância denominada auxina, cujas secreções variáveis da mesma por parte das plantas fazem com que as suas folhas se virem para o Sol. Finalmente, o argumento funcional explica todos os fenómenos com base no princípio da razão suficiente. Toda a explicação do Mundo é reduzida a proposições de natureza causal. Assim, as plantas, porque viram as suas folhas para o Sol, têm uma maior possibilidade de sobrevivência. (John R. Searle, *A Redescoberta da Mente*, pág. 266).

A filosofia teleológica da Natureza propõe uma explicação intencionalista para a socialização dos homens. Estes vivem em sociedade e constroem as suas instituições, não por causa da sua natureza biológica, mas porque existe uma intenção finalística na natureza que determina a socialização dos homens. A procura do bem-estar humano não é um efeito da sua constituição natural, mas sim, um objetivo prosseguido pela Natureza. E, este fim é a causa do seu comportamento que origina a edificação da sociedade.

[27] Thomas Hobbes, *Leviatã* (*Capítulos XIV* e *XV), op. cit.,* págs. 115-135.

Tanto num estado natural, como numa sociedade civil, o Homem mata, procura vingança, rouba, viola os seus pactos, e tenta sobreviver e alcançar os seus objetivos à custa dos outros da mesma espécie. Num certo sentido, pode dizer-se que a sociedade civil até amplia e desenvolve certos instintos naturais do Homem, como a ambição, o desejo de glória ou a inveja.

Por isso, não é o estado de natureza que torna o Homem num animal em guerra permanente com todos os outros, nem é, ao contrário do que pensava Montesquieu, a sociedade civil que faz despertar os maus instintos do Homem. Os maus instintos do Homem são o produto da sua própria natureza, e como tal, estarão sempre presentes seja em que estado, natural ou civil, que o Homem se encontrar. Foi através do Direito, e através do seu cumprimento na sociedade civil, que foram cometidas as maiores atrocidades alguma vez imaginadas pelo Homem. A História mostra que o Homem nunca foi puramente mau, nem puramente bom.[28]

A filosofia teleológica da natureza procura retirar um fim positivo da própria natureza. Fim esse que deverá ser alcançado pelo Homem. No caso, é a natureza do Homem no seu estado natural que o leva a querer refugiar-se no estado civil. É pelo facto de o Homem, inicialmente, ter vivido no seu estado natural, que decidiu construir a sociedade civil. A sociedade civil, logo, a construção do Direito, são o produto do estado da natureza. Nesse sentido, encontra-se um fim positivo na má natureza do Homem, e que é a sua condução à boa natureza do Homem, ou seja, aquela que desperta em resultado da passagem do

[28] Immanuel Kant, *A Religião nos Limites da Simples Razão*, *op. cit.,* pág. 26.

Homem do estado de natureza para o estado civil. O bem nasce, assim, do mal.[29] Dito de outra forma, procura-se *«…extrair do próprio mal o remédio para a sua cura.»*[30]

Ao proceder dessa forma, a filosofia teleológica da natureza centra as suas atenções na sua própria interpretação do fim último prosseguido pela natureza, e não na análise da própria natureza. É por essa razão que esta filosofia louva tanto o estado civil, como a ordenação positiva do Homem. Não explica a passagem de um estado para o outro, mas sim, procura dessa mesma passagem retirar as leis ou as máximas que deverão ordenar o Homem. Ao fazê-lo, valoriza em demasia o estado civil, por oposição ao estado natural, e não vê que os mesmos defeitos dum se encontram no outro. Por último, fundamenta e identifica o próprio Direito com as máximas da natureza, o que, por sua vez, esvazia o próprio conceito do Direito. E assim, de uma filosofia teleológica da natureza passa para uma filosofia teleológica do Direito. O Direito é aquilo que o fim último prosseguido pela natureza determinar que deva ser.

O Direito, operando a passagem do estado natural para o estado civil, mediante a fundação de uma comunidade organizada pelo Direito, não faz mais do que dar a ilusão ao Homem de que se encontra num estado, no qual os restantes homens reconhecem a limitação da sua liberdade como legítima, e que, por isso mesmo, leva-o a considerar o seu estado como um estado dotado de uma certa previsibilidade relativamente às ações dos seus congéneres. É daí que vem a ilusão da segurança, um sentimento inato à vivência humana.[31]

---

[29] Acerca da possibilidade de edificação e manutenção (garantia) de uma Paz perpétua entre os homens e os Estados, Kant escreveu: *«O que subministra esta garantia é nada menos que a grande artista, a Natureza (natura daedala rerum), de cujo curso mecânico transparece com evidência uma finalidade: através da discórdia dos homens, fazer surgir a harmonia, mesmo contra a sua vontade.»* (Immanuel Kant, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos, op. cit.,* pág. 151).

[30] Jean-Jacques Rousseau, *O Contrato Social* (*Manuscrito de Genebra*) (*Livro I, Capítulo II*), op. cit., pág. 64).

[31] Foi este sentimento pela previsibilidade que gera a ordem social que levou Sócrates a preferir a sua morte a desrespeitar as leis de Atenas. No *Críton*, Platão, pela boca de Sócrates, sustenta, presumivelmente, pela primeira vez, a existência de um contrato original, pelo qual os homens prometem acatar as leis atenienses. A possibilidade de a ordem social ser posta em causa pelo incumprimento particular das leis é a razão pela qual

II

Como o Homem necessita de viver em sociedade, como forma de potenciar as suas capacidades e de desenvolver o seu sentido natural pela segurança, ele, pelas suas características naturais, que o tornam igual aos outros da sua espécie, precisa de respeitar certas leis, ou máximas, que possibilitam a vida em sociedade, não numa sociedade totalmente imbuída na Paz social, porque a discórdia e a tendência natural do Homem para a guerra estarão sempre presentes, mas sim, numa sociedade onde a crença pela Paz social é maior do que no estado de natureza que alguns autores clássicos descrevem como sendo o mau estado do Homem.

Essas leis ou máximas são uma consequência natural da própria natureza humana, e procuram regular o próprio Direito dos Homens, como forma de estabelecer uma vivência pacífica entre eles. Alguns autores consideram estas regras como consubstanciando o *conteúdo mínimo do Direito natural*.[32] Aceita-se este conceito, na medida em que ele não procura exprimir as construções mais grandiosas e absolutas acerca da teleologia da natureza e, consequentemente, do próprio Homem.[33] Estas máximas, apenas podem ser concebidas enquanto produto de determinadas características inatas ao Homem e que o moldam na sua inserção na sociedade civil. Estas características podem ser explicadas, como refere Herbert Hart, em cinco truísmos, que são a razão, uma vez admitida a sobrevivência do Homem como a finalidade última da sociedade, para que o Direito abrace este conteúdo específico.[34] Esses cinco truísmos são:

Sócrates rejeita fugir, e decide morrer por Atenas como forma de expressar a sua lealdade para com as leis da cidade. O contrato original constitui a promessa pela qual os homens constroem a previsibilidade da ordem social que fundamenta o próprio poder de instituição dessa mesma ordem social.

[32] Herbert Hart, *O Conceito de Direito*, pág. 209.

[33] *Ibidem.*

[34] Herbert Hart, *O Conceito de Direito*, *op. cit.,* págs. 210-216.

(i) A *vulnerabilidade humana*. A vida em sociedade exige que ao Homem seja concedida a faculdade de viver. Como este tem fraquezas físicas e espirituais que podem ser aproveitadas por todos os da sua própria espécie, estas mesmas fraquezas precisam de ser protegidas contra o abuso natural a que estão sujeitas. Uma das mais importantes máximas que protege a condição do Homem é a que proíbe o ato de um homem matar outro. Sem regras que impedissem o homicídio ou a violência entre os homens, de nada serviria ter Direito, dado que este começa a ser construído a partir de normas básicas respeitantes à vida em sociedade.[35] Hart tem razão quando afirma que, um dia, a necessidade deste truísmo poderá desaparecer, se o Homem perder a vulnerabilidade face aos restantes.[36]

(ii) A *igualdade aproximada*. Os homens diferem uns dos outros nas suas aptidões físicas e intelectuais. Esta diferença é gradual nos homens e não absoluta. Quer dizer, nenhum homem é mais forte e mais inteligente que os outros a ponto de dominar a sociedade por completo. Como afirma Hart, mesmo *«…o mais forte tem de dormir de vez em quando, e quando adormecido, perde temporariamente a sua superioridade.»*[37] Esta igualdade aproximada torna necessário um sistema de abstenções mútuas, que está na base da vida social.[38]

(iii) O *Altruísmo limitado*. Os homens manifestam a capacidade para se destruírem, como para se preservarem. O Direito é necessário porque os homens possuem o desejo natural de sobrevivência. Este desejo natural leva-os a lutar entre si, mas também, a demonstrar um certo sentimento de partilha das necessidades e de proteção mútua. O Homem não tem tudo de bom, e também não tem tudo de mau. É um ser intermédio entre estes dois pólos. Os homens não são anjos nem demónios. E é por não se centrarem apenas num desses pólos – o do mal e o do bem –, que o próprio Direito é possível. Nas palavras assertivas do

---

[35] Herbert Hart, *O Conceito de Direito, op. cit.,* págs. 210-211.

[36] Herbert Hart, *O Conceito de Direito, op. cit.,* pág. 211.

[37] *Ibidem.*

[38] *Ibidem.*

jusfilósofo inglês: *«Com anjos, nunca tentados a causar danos aos outros, as regras que exigem abstenções não seriam necessárias. Com demónios dispostos a destruir, independentemente dos custos para si próprios, seriam impossíveis.»*[39]

(iv) Recursos limitados. Para viver, o Homem precisa de comer, de beber, de se vestir, de abrigo e de fontes de energia. Estas necessidades elementares são satisfeitas por meio da fruição dos recursos naturais disponíveis na natureza. Recursos estes que o Homem usa, transforma e reutiliza. Porém, os recursos são, por natureza, limitados. São limitados no tempo, na quantidade e na qualidade. Esse facto gera a necessidade de serem aproveitados ao máximo, e isso envolve o aproveitamento dos recursos que são usados por todos. Como todos os homens procuram fruir ao máximo dos seus recursos, a competição entre eles pelos mesmos é uma consequência inevitável da vida em sociedade. Por isso são necessárias regras que disciplinem o aproveitamento dos recursos, de forma a distribuí-los o mais equitativamente possível. Essas regras englobam a proteção da propriedade, do trabalho, das trocas comerciais, e da produção de alimentos. Sem regras que estabelecessem um uso pré-estabelecido dos recursos naturais, a natural competitividade entre os homens inviabilizaria qualquer tentativa de vivência em sociedade.[40]

(v) Compreensão e força de vontade limitadas. Num sistema regulativo, como é o caso do Direito, a maioria dos membros inseridos numa sociedade regida por normas tende a respeitar essas mesmas normas. A maior parte dos homens sabe que as vantagens do cumprimento superam as desvantagens do desrespeito pelo sistema. Essas vantagens podem ser de natureza económica, física, ou moral. É por isso que o sistema regulativo – Direito – se impõe naturalmente como um sistema indissociável da construção de uma sociedade civil. Todavia, nem todos os homens cumprem escrupulosamente o seu sistema de regras. Muitos procuram obter as vantagens do incumprimento, e por essa forma, põem em causa

[39] Herbert Hart, *O Conceito de Direito, op. cit.,* pág. 212.

[40] Herbert Hart, *O Conceito de Direito, op. cit.,* págs. 212-213.

as vantagens dos outros membros. É por essa razão que o sistema regulativo das sociedades tem de ser um sistema de força, isto é, coercivo.[41] Os membros que decidem cumprir as suas regras têm de ter a garantia de que os que não querem cumprir serão punidos, e que, consequentemente, as desvantagens da punição serão superiores às vantagens do incumprimento. Esse facto leva ao desincentivo relativamente a todas as condutas lesivas da segurança na previsibilidade do cumprimento do sistema de regras. Uma sociedade em que todos cumprissem as suas regras, não precisaria de Direito. E, uma sociedade em que ninguém cumprisse as suas regras, seria uma sociedade ausente de Direito, sendo que, tal ausência seria a negação da própria existência de tal sociedade, uma vez que é pelo Direito que se formam as sociedades do Homem.[42]

---

[41] Herbert Hart, *O Conceito de Direito, op. cit.,* págs. 213-214.

[42] Neste sentido, o *conteúdo mínimo do Direito natural* corresponde, em certa medida, às *leis de natureza* que Hobbes retirava a partir dos elementos naturais do Homem, e do fim último da natureza do Homem – a procura pela Paz. Hobbes propunha as seguintes leis: *«Que todo o homem se deve esforçar pela paz, na medida em que tenha esperança de a conseguir, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra.»*; *«Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar ao seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo.»* (no fundo trata-se da chamada regra de ouro – *Quod tibi fieri non vis, alteri ne faceris* –, ou seja, a lei do Evangelho que diz – *faz aos outros o que queres que te façam a ti*); *«Que os homens cumpram os pactos que celebrarem.»*; *«Que quem recebeu benefício de outro homem, por simples graça, se esforce para que o doador não venha a ter motivo razoável para se arrepender da sua boa vontade.»*; *«Que cada um se esforce por se acomodar com os outros.»*; *«Que como garantia do tempo futuro se perdoem as ofensas passadas, àqueles que se arrependam e o desejem»*; *«Que na vingança (isto é, a retribuição do mal com o mal) os homens não olhem à importância do mal passado, mas só à importância do bem futuro.»*; *«Que ninguém por actos, palavras, atitude ou gesto declare ódio ou desprezo pelo outro.»*; *«Que cada homem reconheça os outros como seus iguais por natureza.»*; *«Que ao se iniciarem as condições de paz ninguém pretenda reservar para si qualquer direito que não aceite seja também reservado para qualquer dos outros.»*; *«Se a alguém for confiado servir de juiz entre dois homens, é um preceito da lei de natureza que trate a ambos equitativamente.»*; *«Que as coisas que não podem ser divididas sejam gozadas em comum, se assim puder ser; e se a quantidade da coisa o permitir, sem limite; caso contrário, proporcionalmente ao número daqueles que a ela têm direito.»*; *«Que o direito absoluto, ou então (se o uso for alternado) a primeira posse, sejam determinados por sorteio.»*; *«Portanto aquelas coisas que não podem ser gozadas em comum, nem divididas, devem ser adjudicadas ao primeiro possuidor, e em alguns casos ao primogénito, como adquiridas por sorteio.»*; *«Que a todos aqueles que servem de mediadores para a paz seja concedido salvo-conduto.»*; *«Que aqueles entre os quais há controvérsia submetam o seu direito ao julgamento de um árbitro.»*; *«…ninguém pode ser um árbitro adequado em causa própria…»*; *«…em nenhuma causa alguém pode ser aceite como árbitro, se aparentemente*

Estas breves palavras servem para salientar a importância do Direito, ao mesmo tempo que procuram desvendar os aspetos intrínsecos ao Homem que o guiam para a sociedade civil, que é a sociedade do Direito.

Se é verdade que o Direito é um produto da necessidade básica da humanidade de viver em conjunto, dotando a razão humana de uma crença na segurança que decorre das espetativas de previsibilidade das ações humanas; também não é menos verdade que o Direito, de tão importante que é, manifesta um enorme desafio ao Homem. Esse desafio consiste na própria definição e explicação do Direito. Da faculdade da razão dos homens que os desafia a questionar o Mundo, resulta, provavelmente, a questão mais difícil e que mais tardiamente o Homem poderá solucionar, e que consiste em responder à pergunta – *o que é o Direito*?

Esta questão tem levado o Homem ao longo dos Séculos a apresentar variadas respostas, que sendo polémicas e controversas, cedo despertam a necessidade de serem refutadas por alguém, seja um grande professor de Direito, seja um prático do Direito (um advogado ou um juiz).[43] Nenhuma outra disciplina do saber humano suscitou tanta discussão em torno da própria definição do saber que se promove. Basta pensar, como o fez Hart, nas ciências da Química, da Medicina, ou da Física.[44] Nenhum aluno destas ciências chega perto de ser bombardeado com tanta doutrina expressa em tantos e prolixos textos sobre a própria definição do Direito. No entanto, todos parecem saber, ao certo, o que o Direito estabelece, sem saber o que seja o próprio Direito. Tal como acontece com o conceito de tempo no pensamento de Santo Agostinho, quando este afirma: *«Que é, pois, o tempo? Quem o poderá explicar facilmente e com brevidade? Quem poderá apreendê-lo, mesmo*

---

para ele resultar mais proveito, honra ou prazer com a vitória de uma das partes do que com a da outra.»; *«Numa controvérsia de facto, dado que o juiz não pode dar mais crédito a um do que a outro (na ausência de outros argumentos), precisa de dar crédito a um terceiro, ou a um terceiro e a um quarto, ou mais.»* (Thomas Hobbes, *Leviatã (Capítulos XIV* e *XV) op. cit.,* págs. 115-134).

[43] Herbert Hart, *O Conceito de Direito, op. cit.,* págs. 5 e segs.

[44] Herbert Hart, *O Conceito de Direito, op. cit.,* pág. 5.

com o pensamento, para proferir uma palavra acerca dele? Que realidade mais familiar e conhecida do que o tempo evocamos na nossa conversação? E quando falamos dele, sem dúvida compreendemos, e também compreendemos quando ouvimos alguém falar dele. O que é, pois, o tempo? Se ninguém mo pergunta, sei o que é; mas se quero explicá-lo a quem mo pergunta, não sei…».[45] A definição do conceito de Direito não importa muito àqueles que o seguem, e que sofrem as consequências da sua desobediência. Todos os participantes de um sistema jurídico, ou seja, de uma sociedade civil, parecem conhecer, minimamente, as regras mais importantes que os regem, como sejam as normas que proíbem o homicídio, o roubo, a injúria; ou as que impõe o pagamento de impostos, ou os procedimentos elementares para a realização de trocas (isto é, os contratos de compra e venda, de permuta, etc.).

Se isto é assim, porque é que a questão sobre o próprio conceito de Direito levanta imensas dúvidas e angústias por parte dos juristas? E, porque é que são estes últimos que sofrem mais com essa mesma questão?

Os juristas aparentam ser aqueles indivíduos, que dentro de uma sociedade, maior possibilidade têm de responder à questão – o que é o Direito? –, porém, o seu enorme saber apenas parece dificultar-lhes, ainda mais, na tarefa de encontrar uma resposta adequada. Alguns serão tentados a dizer que isso ocorre devido ao facto de os juristas, enquanto cientistas do Direito, possuírem uma natural humildade perante o seu próprio conhecimento, condição natural de todos os verdadeiros cientistas. Um cientista está condenado a viver no poço do paradoxo da sabedoria. Estuda para tentar saber mais, porém, quanto mais estuda, maior a sua consciência de que nada sabe. A ignorância do Homem é como as areias movediças, se nada fizer, não consegue sair delas, porém, quanto mais se

[45] Santo Agostinho, *Confissões (XIV, 17)*, pág. 299.

esforçar para sair delas, mais se afundará. Um verdadeiro sábio, ou cientista, é, no fundo, alguém que vive eternamente apaixonado pela sua própria ignorância.

Isto, por si só, permite responder à indagação sobre a ciência em geral, quer dizer, permite perceber por que razão o Homem é e será sempre um ser ignorante. Mas não explica porque é que essa ignorância é ampliada na hora de definir o próprio conceito do saber jurídico, ou seja, saber o que é o Direito, por contraposição à definição dos restantes saberes. Saber o que é o Direito é uma das três questões essenciais para as quais a humanidade procura, incessantemente, uma resposta. As outras duas consistem em explicar a origem do Universo e demonstrar a existência ou a não existência de Deus.

O conceito de Direito tem levantado, ao longo dos tempos, três questões decisivas para a sua própria compreensão. Essas questões prendem-se com a *(i)* essência do Direito; *(ii)* com a autonomia do Direito; *(iii)* e com as propriedades do Direito.

(i) Uma das caraterísticas mais importantes do Direito consiste no reconhecimento de que, dele resultam condutas obrigatórias para os homens. O sentido específico de uma conduta obrigatória significa que o Homem se sente, de algum modo, compelido a adotar essa mesma conduta. Uma vez que o Direito tem um determinado conteúdo material, que resulta da expressão de uma determinada vontade humana, poder-se-á dizer que uma obrigação jurídica consiste na expressão de uma determinada vontade, por parte de um sujeito, no sentido de que um outro sujeito se comporte de uma específica maneira. Esta definição simplista do conceito de obrigação jurídica reduz o conceito de Direito a uma mera expressão de sujeição entre indivíduos, de tal forma que se perguntaria se uma ordem dada a um sujeito por parte de um assaltante seria tida como uma obrigação jurídica. Se o assaltante ameaça a sua vítima com a possibilidade de este a matar para que ela lhe entregue a sua bolsa, a aceitação de tal ordem e o seu consequente cumprimento parecem preencher o conceito de obrigação acima explicado. Todavia, quase todos entendem que a ordem

dada por um ladrão à sua vítima não consubstancia a produção de uma ordem que pode ser qualificada como uma obrigação jurídica.[46] Qual é, então, a verdadeira essência do Direito?

Poderia dizer-se, como o faz Austin, que o Direito, isto é, as leis, em sentido próprio do termo, são as expressões de vontade do sujeito ou dos sujeitos dominantes, superiores portanto, que, pela ameaça de um mal, compelem os sujeitos dominados, inferiores portanto, a adotarem a, ou as condutas, que correspondem ao significado do sentido das expressões de vontade do sujeito ou dos sujeitos dominantes. Assim, comando, dever e sanção são diferentes partes de uma mesma noção, que exprime a essência do Direito, por oposição às leis positivas da moralidade (leis positivadas pelo Homem em sentido impróprio do termo), e por oposição às leis divinas, ou seja, os comandos de Deus (leis não positivadas pelo Homem).[47]

A suposição de uma entidade superior que tem o poder de comandar certos sujeitos, apenas nos diz que existe um determinado poder de comando, e correlativamente, um poder de submissão. Daí não se consegue inferir nada sobre o fundamento de tal poder, nem a razão por que esse mesmo poder está concentrado, somente, nas mãos de alguns.

Este dever de obediência fundado no receio de um mal só é Direito se a entidade que expressou a vontade de que alguém se comporte de determinada maneira tiver o poder de comandar os outros através da expressão da sua vontade. Esta é a chave que permite compreender a ciência do Direito no pensamento de Austin.[48] Embora o ilustre teórico inglês sustente que esses comandos, para serem leis no sentido próprio do termo, têm de ser comandos gerais, e não particulares, isso não permite resolver o problema acima exposto. E se o assaltante fosse o Rei, Primeiro-Ministro, ou o Presidente de um Estado? E se,

[46] Herbert Hart, *O Conceito de Direito, op. cit.,* pág. 11.

[47] John Austin, *The Province of Jurisprudence Determined (Lecture I),* págs. 1-30.

[48] Herbert Hart, *O Conceito de Direito, op. cit.,* pág. 11.

consequentemente, dissesse à vitima: "a partir deste momento, sempre que receberes um salário deverás entregar-mo na totalidade" –, seria esta ordem uma obrigação jurídica?

Pela doutrina de Austin parece que sim. Uma vez que o assaltante é, na verdade, detentor de um poder geral de comando, esta sua ordem deverá ser considerada como sendo Direito. Mas, esta resposta não é aceite pela maioria daqueles que se pronunciam sobre a essência do Direito. Há algo mais que não permite sustentar que no caso em apreço, a ordem dada seja, efetivamente, Direito. E, é esse algo que tem entusiasmado muitos juristas.

Holmes, no seu célebre texto, sugere antes que, aquilo a que se chama de "Direito", nada mais é do que um conjunto de profecias sobre como os Tribunais decidirão os futuros casos concretos. Neste sentido, o dever de cumprir uma promessa significaria a previsibilidade de os Tribunais forçarem quem incumprisse as suas promessas a indemnizar os respetivos credores.[49]

Outra explicação possível poderá advir, não da chamada ciência jurídica, mas sim, de um outro ramo da ciência – a neurociência. Um dos maiores neurocientistas do Mundo, António Damásio, propõe que as convenções sociais e as regras da ética possam entender-se como extensões da homeostasia ao nível da sociedade e da cultura. O resultado da aplicação de convenções e regras eficazes seria, precisamente, o mesmo resultado do funcionamento de certos dispositivos, tais como, o metabolismo ou os apetites, que mais não são do que uma espécie de equilíbrio no processo de sobrevida e de procura pelo bem-estar que formam a essência da vida. Assim, as Constituições, leis e demais atos jurídicos (convenções sociais), bem como a consequente aplicação dessas mesmas disposições normativas, seriam, no essencial, dispositivos homeostáticos, todos eles ligados por um cordão umbilical a outros níveis de regulação homeostática básica.[50] Para esta conceção, o

[49] Oliver Wendell Holmes Jr., "The Path of the Law", *Harvard Law Review, 457*, pág. 3 (Disponível online).
[50] António Damásio, *Ao Encontro de Espinosa/As Emoções Sociais e a Neurologia do Sentir*, pág. 185. As regulações homeostáticas são reações regulatórias que constituem uma resposta do organismo a determinados objetos ou eventos que acontecem fora ou dentro do próprio organismo. Por exemplo, uma reação

Direito aparece como decorrência da preservação da própria vida de organismos complexos que são os seres humanos.

(ii) A segunda grande questão relativa ao conceito de Direito consiste em saber se este é ou não autónomo.[51] Os homens estabelecem as suas regras de conduta de modos diferentes. A obrigação de pagar impostos é tida como sendo diferente da obrigação de prescindir de um lugar num determinado meio de transporte, a fim de uma senhora de idade avançada nele se poder sentar. E, ambas parecem distinguir-se das regras sobre como comer à refeição, ou de como se deve dirigir a uma determinada pessoa. As primeiras regras são jurídicas, as segundas são regras morais, e finalmente, as terceiras são regras de etiqueta.

Fruto da sua estrutura psicológica bastante complexa, o Homem desenvolve a necessidade de regular a sociedade onde vive de modos e com objetos diferentes. As regras do Direito tornam a vida em sociedade possível, pretendendo atingir a Paz social. As regras da moralidade preenchem um certo sentimento de justiça dos homens. Por fim, as regras de etiqueta são o produto de certos gostos humanos na forma como se relacionam uns com os outros.

---

homeostática simples relativa a eventos que ocorrem fora do organismo pode ser aquela que determina uma resposta no sentido de fugir ou de lutar quando um ser humano se depara com uma situação de perigo iminente, um ataque de um animal feroz ou de um outro ser humano; já a situação em que o organismo deteta níveis baixos de nutrientes para a sua própria sobrevivência desencadeia uma resposta do organismo no sentido de provocar a sensação de fome que por si desencadeia a procura de alimento. (António Damásio, *Ao Encontro de Espinosa…, op. cit.,* págs. 53-54). A homeostasia reporta-se, portanto, às reações fisiológicas coordenadas e largamente automatizadas, fruto das inter-relações dos sistemas endócrino, imunitário e nervoso, que são necessárias para a manutenção da vida do organismo e dos seus estados internos estáveis, o que inclui, por exemplo, a regulação automática da temperatura do corpo, a regulação dos níveis de concentração do oxigénio, ou a regulação dos níveis o pH. (António Damásio, *O Sentimento de Si…, op. cit.,* pág. 60).

Assim sendo, dizer que as convenções sociais derivam de respostas regulatórias é o mesmo que afirmar que essas mesmas convenções sociais mais não são do que "acontecimentos orgânicos" do Homem.

[51] O mesmo equivale a questionar se o Direito é Direito por natureza, ou se, pelo contrário, o Direito é meramente Direito por estatuto ou por convenção. (Roscoe Pound, *Introdução à Filosofia do Direito*, pág. 13).

A autonomia do Direito em relação às restantes regras sociais tem sido uma das questões mais sagazes no preenchimento do conceito de Direito. Tudo passa por saber se o Direito é um sistema de regras autónomo, ou se, pelo contrário, está vinculado, ou de alguma forma, relacionado com os restantes sistemas. Do que se tem dito, o Direito não se relaciona ou está, de alguma forma, vinculado às meras regras de etiqueta. Porém, a grande discussão que tem ocupado os juristas e grandes pensadores ao longo dos Séculos é saber se o Direito está ou não ligado com a moral, ou com a justiça.

Assim, o sentimento agudo de justiça dos homens levou muitos a considerar que o Direito não pode ser injusto. "Uma lei injusta não é sequer lei".[52] Essa justiça foi retirada, nalguns casos, a partir de um Direito exterior e superior ao Direito positivo – o Direito natural –, que mais não era do que a ordenação do Mundo natural, isto é, da natureza. Noutros casos, a justiça é o resultado de uma vontade supra-humana, suprafísica, supravalorativa, e omnipotente, que é Deus.[53] Para estas teorias, o Direito é um ramo do Direito natural, da justiça, ou da moral – se é que faz algum sentido distinguir estes conceitos filosóficos.

Contra estas conceções surgiu o chamado positivismo jurídico, uma velha glória dos Séculos XIX e XX, atualmente condenado pela maioria dos pensadores. O seu único "crime" fora tentar explicar o Direito à luz dos princípios da ciência e do conhecimento.

---

[52] Santo Agostinho, *On Free Choice of the Will* (*Book One, 5*), pág. 8; São Tomás de Aquino, *Suma de Teología, II, Parte I-II, Cuestión 95 (Artículos 2-4),* págs. 741-746.

[53] No pensamento kantiano, as leis civis estatutárias não podem chamar-se mandamentos divinos, embora, se forem justas, a sua observação é simultaneamente um mandamento divino. O verdadeiro significado da proposição – *"importa mais obedecer a Deus do que aos homens"* – é o de que, se os homens ordenarem algo que, em si mesmo, é mau, isto é, injusto ou imediatamente contrário com a lei imoral, a sua ordenação não pode nem deve ser obedecida. Porém, se a uma lei política, isto é, civil, se opõe um mandamento divino, apesar de não ser, em si mesma, imoral ou injusta, este último deve ser considerado como espúrio, nunca podendo autenticar-se como lei divina porque está em contradição com uma lei clara e consistente, não podendo, pois, aceitar-se uma violação do dever geral legal, invocando, para o efeito, esse suposto mandamento divino.

Logo que se reconheça um dever, ainda que imposto pelo simples arbítrio de um legislador humano, reconhece-se, ao mesmo tempo, um mandamento divino de lhe obedecer. (Immanuel Kant, *A Religião nos Limites da Simples Razão, op. cit.,* pág. 105, nota 39). Como Kant reduz toda a religião à moral, o verdadeiro critério de conformidade das leis civis com as leis divinas é a moralidade ou justiça das primeiras.

Para esta teoria, o Direito e a moral (ou seja, a justiça) não estão ligados. Não faz parte da essencialidade do Direito ser justo, embora, moralmente, deva sê-lo.

(iii) Por fim, a terceira grande questão em torno do conceito de Direito diz respeito às suas propriedades. Neste aspeto, o primeiro ponto que se pode discutir é saber se a natureza do Direito equivale, necessariamente, às suas propriedades. Quer dizer, uma teoria sobre a natureza do Direito é o mesmo que uma teoria sobre as propriedades do Direito? Ou se se quiser, uma teoria sobre o conceito de Direito será o mesmo que uma teoria sobre a natureza do Direito?[54]

Por outro lado, se o Direito é um sistema de regras, importará, inevitavelmente, saber, ao certo, o que se entende por regra. Existirão diferentes tipos de regras? As regras serão todas imperativas? As regras permissivas serão verdadeiras regras, ou meros fragmentos de regras impositivas? Qual a estrutura de uma regra? Quais são os seus elementos? As regras serão as únicas normas a compor um sistema jurídico, ou um sistema jurídico é um sistema de regras e princípios?

Estas são apenas algumas perguntas que abrangem o estudo das propriedades do Direito, que vulgarmente se designa como *Teoria da Norma Jurídica*. As duas primeiras questões relativas à essência do Direito e à autonomia do Direito englobam o estudo do *Conceito e Validade do Direito*.

Além disso, a interpretação das regras jurídicas e a sua consequente aplicação são problemas que assolam qualquer jurista. Problemas esses que se projetam no próprio estudo da natureza do Direito, e dos quais pode resultar uma melhor compreensão do fenómeno jurídico. Pelo menos, é o que alguns autores contemporâneos defendem.

Estas breves palavras servem para explicar a complexidade do estudo do fenómeno jurídico, enquanto objeto da ciência jurídica. Os homens, e no caso específico, os juristas

[54] Robert Alexy, "On the Concept and the Nature of Law", *Ratio Juris, Volume 21, Number 3, September, 2008,* págs. 290-291.

trabalham incessantemente com conceitos jurídicos retirados do Direito. O Direito é aplicado todos os dias, quer por particulares, nas suas vidas privadas, quer pelos órgãos de aplicação do Direito. Porém, ninguém, de forma totalmente satisfatória, conseguiu definir o próprio conceito de Direito. É como aquele homem que questionado sobre um elefante, sabe identificar um quando o vê, mas não é capaz de explicar o seu conceito a outro homem.[55] Assim acontece com o Direito. Todos parecem saber identificá-lo, mas ninguém sabe ao certo defini-lo.

III

A definição do conceito de Direito aparece, pois, como uma das questões mais complexas a que a humanidade procura responder. No campo do pensamento jurídico tem sido a filosofia do Direito que mais procura responder a essa indagação. Pode dizer-se que os três problemas fundamentais da filosofia do Direito[56] são, por isso, a construção de uma definição de norma jurídica e de sistema jurídico, a explicação da validade do Direito, e o problema da correção ou legitimidade do Direito, ou seja, a relação entre o Direito e a moral.[57]

Todo o objeto do conhecimento pressupõe, enquanto objeto do conhecimento, uma específica base de reflexão sobre esse mesmo objeto do conhecimento. Essa base é a Ciência. A Ciência, enquanto atividade destinada ao estudo e compreensão do Universo, em geral,

---

[55] Herbert Hart, *O Conceito de Direito, op. cit.,* pág. 18.

[56] A expressão "filosofia do Direito" terá sido utilizada pela primeira vez na obra de Gustav Hugo (*Lehrbuch des Naturrechts, II, als einer Philosophie des Positiven Rechts,* datada de 1797). Anteriormente, os títulos dos livros que tratavam estas matérias incorporavam as orientações filosóficas dos seus autores, ou então, eram simplesmente designados com recurso à expressão "Direito Natural". (Rudolf Stammler, *Tratado de Filosofía del Derecho,* pág. 13, nota 1).

[57] Robert Alexy, "The Nature of Legal Philosophy", *Ratio Juris, Volume 17, Number 2, June, 2004,* págs. 159-160.

pressupõe uma legitimação racional sobre si mesma, quer dizer, toda a Ciência supõe uma teoria ou explicação do próprio conhecimento, ou seja, que possibilite o conhecimento científico. A teoria do conhecimento é a teoria última da humanidade. Consiste no fundamento de toda a Ciência, e possibilita as bases da compreensão humana. Tal teoria pode ser considerada como uma teoria do "tudo".[58] Esta teoria estaria apta a edificar as bases do conhecimento jurídico, e por conseguinte, a proporcionar a resposta à pergunta – o que é o Direito?

É deste ponto que qualquer projeto de investigação que queira compreender o fenómeno jurídico deverá partir – mas como é possível o conhecimento em geral? –, e como decorrerá o conhecimento científico do Direito desse conhecimento geral?

---

[58] Uma teoria do "tudo" estaria apta a explicar, não só, os tradicionais objetos da ciência humana, ou seja, o Mundo físico e as consequentes leis que o regem, mas também, o Mundo social, englobando os objetos do domínio do "dever ser", como o Mundo jurídico ou a própria moralidade. (Jaap C. Hage, "Preface to the Second Edition of Aleksander Peczenik: On Law and Reason", *in* Aleksander Peczenik, *On Law and Reason*, pág. VII, referindo-se ao pensamento de Peczenik expresso no seu artigo conjunto com Robert Alexy, "The Concept of Coherence and Its Significance for Discursive Rationality", *Ratio Juris, Volume 3, Number 1 bis, March, 1990,* págs. 130-147).

Uma teoria do "tudo" constitui a ambição mais elementar da Ciência moderna. Uma tal teoria estaria apta a explicar as razões e as leis últimas do próprio Universo. Até este momento, a Ciência tem construído teorias parciais, tendentes à explicação de um conjunto limitado de eventos que permitem aos cientistas uma aproximação gradual de certos parâmetros de análise, tais como a teoria da relatividade geral, o princípio da incerteza da mecânica quântica, ou a reformulada teoria das cordas. (Stephen W. Hawking, *A Teoria de Tudo/A Origem e o Destino do Universo*, págs. 125-139). Uma teoria dessas, que unificasse todas as teorias parciais poderia explicar, pelas leis do Universo, o próprio Direito, como elemento da humanidade, que é, por sua vez, uma parte minúscula do Universo. A descoberta de uma teoria do "tudo" não se afigura como sendo uma tarefa fácil. Desde logo, porque é possível questionar a própria existência de uma teoria do "tudo". Uma das possibilidades que importa indicar, é que é possível que nem sequer exista uma teoria unificada do Universo, e que este seja governado por uma série infinita de leis parciais que vão sendo conhecidas de forma gradual e situada no tempo. Outra possibilidade é que nem sequer seja possível edificar qualquer teoria do Universo, no sentido em que, os eventos não poderão ser previstos para além de um certo limite, ocorrendo de forma aleatória e arbitrária. (Stephen W. Hawking, *A Teoria de Tudo/A Origem e o Destino do Universo*, *op. cit.,* pág. 134). Ou, talvez, o princípio da incerteza da mecânica quântica seja o princípio unificador do Universo – quer dizer, nada pode dar-se como estando certo.

Se existe ou não uma teoria do "tudo", é algo que neste momento não se sabe, porventura, a descoberta de uma tal teoria poderia muito bem resolver a eterna questão do que seja o Direito, deixando aos juristas, apenas, uma grande dose de amargura e frustração, pela impotência da sua ciência para resolver essa mesma questão.

Correlacionada com estas indagações surge outra de não menos importância – como se posiciona o conceito de Direito entre uma teoria do conhecimento e o conhecimento científico do Direito? Quer dizer, o conceito de Direito será o objeto de estudo de uma teoria que possibilita o conhecimento dos objetos, e por isso mesmo, permite a própria existência dos objetos, neste caso, o objeto – Direito – ou, será o conceito de Direito o objeto do conhecimento científico da ciência que estuda e explica o Direito?

A teoria do conhecimento é, muitas vezes, identificada com a filosofia, enquanto atividade que procura o conhecimento concreto de determinado objeto é identificada como sendo a Ciência. Como a filosofia do Direito é um ramo da filosofia, e como a ciência jurídica é um ramo da Ciência, a mesma pergunta poderá ser formulada da seguinte maneira: o conceito de Direito é um objeto de estudo da filosofia do Direito, ou da ciência jurídica?

Esta é a primeira questão que um teórico do Direito deve colocar a si mesmo. As duas questões subsequentes, e instrumentais da primeira são: o que é a filosofia do Direito, e o que é a ciência jurídica?

A filosofia representa, em geral, uma conceção do Universo, isto é, do conhecimento universal, e uma conceção de como os objetos dados à mente humana se relacionam entre si na ordem universal, colocando o Homem num duplo plano – no plano de "objeto cognoscível", e no plano de "sujeito cognoscente".[59] Por isso mesmo, a filosofia consiste no grau último de generalização.[60]

A filosofia procura, essencialmente, a explicação do papel do Homem no seu posicionamento no Universo. Por isso, as três grandes áreas do pensamento filosófico consistem na reflexão sobre o problema do saber, no problema da essência das coisas, e no problema do agir humano.

---

[59] Icilio Vanni, *Lezioni di Filosofia del Diritto*, pág. 6.

[60] Icilio Vanni, *Lezioni di Filosofia del Diritto*, *op. cit.,* pág. 7.

Enquanto reflexão sobre o problema do saber humano, a filosofia coloca o Homem perante a necessidade do conhecimento do seu próprio ato de conhecer. Procura os fundamentos do conhecimento do Homem, enquanto "sujeito cognoscente", e estabelece os limites a esse mesmo conhecimento, ou seja, pretende estabelecer as fronteiras do conhecimento legítimo, isto é válido. Coloca o próprio conhecimento do Homem como "objeto cognoscível", permitindo, por essa via, demarcar as raias do conhecimento científico possível. Ao colocar ao Homem a questão – como é possível o conhecimento e que objetos são possíveis de conhecer? –, a filosofia, na sua dimensão de conhecimento sobre o próprio conhecimento, apresenta-se como gnoseologia, enquanto teoria da ciência, sendo por essa razão apelidada de epistemologia pela literatura inglesa.[61] Enquanto tal, uma

[61] Miguel Reale propõe uma terminologia algo diferente. Na conceção deste ilustre pensador brasileiro, a filosofia, enquanto reflexão sobre o conhecimento humano, carateriza-se por ser uma teoria geral das condições lógicas do conhecimento. A teoria geral das condições lógicas do conhecimento é constituída por duas dimensões: a dimensão relativa às condições transcendentais subjetivo-objetivas e a dimensão relativa às condições empírico-positivas. Por sua vez, a dimensão relativa às condições transcendentais subjetivo-objetivas divide-se, no plano geral, em ontognoseologia, e no plano particular, em epistemologia. A ontognoseologia, na sua vertente subjetiva (gnoseologia) analisa as condições transcendentais do conhecimento humano na sua vertente subjetiva, ou seja, na vertente de reflexão sobre o próprio ato do sujeito cognoscente, isto é, o Homem enquanto ser que conhece. Por seu turno, a ontologia, vertente objetiva da ontognoseologia, procura o estabelecimento das condições transcendentais que possibilitam o conhecimento dos objetos, a partir da apreensão da essência dos objetos, isto é, procura analisar o objeto cognoscível. A ontognoseologia preocupa-se com as condições gerais do conhecimento universal, ou seja, da totalidade cósmica que é dada ao Homem, e da qual o Homem faz, necessariamente, parte. A epistemologia, diferentemente, preocupa-se com o estabelecimento das condições transcendentais que possibilitam o conhecimento humano dirigido a um específico objeto de estudo que, por isso mesmo, delimita o campo teorético da correspondente ciência particular. A epistemologia, no entender de Miguel Reale, consiste numa teoria sobre os pressupostos de cada ciência particular (Biologia, Matemática, Física, Zoologia, etc.).

Já a teoria do conhecimento geral, na sua dimensão empírico-positiva, divide-se em duas: a lógica formal ou analítica, que estabelece as condições formais do conhecimento, no âmbito da relação existente entre as proposições de ciência, quer dizer, prende-se com a análise da estrutura do pensamento, das formas expressionais do pensamento, formas essas sem conteúdo, explica a consequencialidade lógica da razão, e explica o sentido dos signos e da sua interação. As condições subjetivo-objetivas da teoria geral do conhecimento na sua dimensão empírico-positiva são trabalhadas pela metodologia (ou lógica dialética). A esta disciplina da teoria geral do conhecimento compete o estudo dos diversos processos que, por sua vez, disciplinam a investigação científica, de acordo com as suas peculiaridades intrínsecas. A metodologia procura, pois, estabelecer métodos de estudo da Matemática, da Física, da Biologia, etc. (isto no campo das ciências naturais), bem como os métodos discursivos fundamentais no domínio das ciências humanas (ou na

teoria do conhecimento universal propõem-se coordenar, organizar e unificar todo o conhecimento científico. Isto é necessário para que a filosofia possa reconduzir todo o conhecimento científico a uma unidade compreensiva, ao mesmo tempo que direciona a própria atividade científica, atribuindo-lhe um determinado objeto, e consequentemente, a demarcação sobre a possibilidade de conhecimento desse mesmo objeto, conhecimento esse validado pela própria filosofia. Nesse sentido, a teoria do conhecimento é, ao bom estilo kantiano, uma *crítica* do conhecimento científico.[62] [63] Por conseguinte, a filosofia é o conhecimento total elaborado por conta própria e por razões justificadas pela própria filosofia.[64] Ou seja, um conhecimento elaborado pela totalidade do Universo. A filosofia é um compêndio compreensivo de todos os conhecimentos particulares de cada ciência (Biologia, Matemática, Física, Química, etc.). Nesse sentido, ao filósofo não interessam as

terminologia dos neokantianos, nas ciências do espírito). (Miguel Reale, *Filosofia do Direito, 1º Volume,* págs. 24 e segs.).

[62] Icilio Vanni, *Lezioni di Filosofia del Diritto*, *op. cit.,* pág. 8.

[63] O termo criticismo aplica-se a todo e qualquer sistema que busque os pressupostos ou condições gerais sobre o conhecimento humano e sobre o agir humano. Criticar constitui um processo de indagação sobre as raízes dos problemas, e das condições lógicas, axiológicas ou históricas que delimitam esse mesmo problema. Sempre que se critica, procura-se estabelecer os pressupostos ou as razões para a legitimidade ou para a validez de algo. Este sentido do termo criticar é um sentido lato, genérico. No pensamento kantiano, o termo "crítica" reveste uma natureza racional mais específica, significando o estabelecimento dos pressupostos do conhecimento, do agir, e do sentimento, com base numa filosofia ou teoria do conhecimento puramente lógico-transcendental.

Kant ficou conhecido como o filósofo das "três críticas". A sua primeira "crítica" foi publicada em 1781 (1ª edição) e em 1787 (2ª edição). A *Crítica da Razão Pura*, a primeira das "três críticas" kantianas procurava responder às seguintes indagações – o que é que eu posso conhecer? –, e, como é dado ao Homem a certificação da veracidade das proposições científicas e dos poderes e limites do entendimento humano? Esta "crítica" revolucionou o pensamento filosófico da altura. A sua segunda "crítica" aparece em 1788, e constitui uma reflexão filosófica a partir da pergunta – como devo eu agir? A *Crítica da Razão Prática* é, por isso mesmo, uma busca pela racionalidade por detrás das ações humanas. A terceira "crítica" kantiana, a *Crítica do Juízo* (1791), procura a finalidade da natureza, a finalidade do Homem, ou seja, o sentido último da existência humana e do seu posicionamento no Universo cósmico. Assim, Kant procurou uma fundamentação racional e lógico-transcendental para a própria razão, para a vontade e para o sentimento. É este o verdadeiro sentido do termo criticismo na filosofia kantiana, e a razão pela qual o filósofo de Königsberg ficou conhecido como o filósofo das "três críticas". (Miguel Reale, *Filosofia do Direito, 1º Volume, op. cit.,* págs. 32-33).

[64] Luis Recasens Siches, *Tratado General de Filosofia del Derecho*, pág. 17.

ciências particulares, nem a historicidade de cada disciplina científica. O filósofo preocupa-se com a totalidade universal, e com a relação do Homem com essa mesma universalidade. Como afirma Luis Recasens Siches, o filósofo é um especialista do Universo.[65]

A filosofia, enquanto reflexão sobre a essência das coisas, procura sintetizar todo o conhecimento dos objetos cósmicos em torno de um princípio universal (*Primi Principii*) do qual resulta o fundamento do próprio Universo.[66] Neste sentido, há quem denomine esta área da filosofia como filosofia *sintética*.[67]

Por último, a filosofia, enquanto problema do agir humano, preocupa-se com a compreensão da conduta humana. Ela estuda o Homem na sua dimensão de animal atuante, que vive num estado social. Considera como principais domínios a ética e o Direito, quer na Ciência, quer na educação dos homens. O seu objetivo primordial é apreender o princípio fundamental e primeiro relativo ao agir humano, e, a partir daí, compreender o papel do Homem no Universo. Esse papel é explicado por via da inteleção do valor da existência humana, da sua essência, do seu valor, e dos valores que o Homem deve prosseguir na sua conduta. Qual é o fim do Homem? Como deve agir perante determinado facto? Como se deve comportar perante os seus congéneres? Estas são as principais questões da filosofia prática.[68]

Como se define, então, a filosofia do Direito, enquanto ramo da filosofia?

Alguns autores, como é o caso de Michel Villey, definem a filosofia do Direito como o estudo e a compreensão do fenómeno jurídico, tendo por objeto os princípios extraídos da prática e experiência jurídicas, que, por sua vez, constituem o fundamento das ciências racionais do Direito; princípios esses que as ciências racionais do Direito não controlam,

---

[65] Luis Recasens Siches, *Tratado General de Filosofia del Derecho*, *op. cit.,* pág. 18.

[66] Icilio Vanni, *Lezioni di Filosofia del Diritto*, *op. cit.,* pág. 8.

[67] *Ibidem.*

[68] *Ibidem.*

mas que, inconscientemente absorvem da filosofia.[69] Outro autor, Icilio Vanni, afirma que *«La filosofia del diritto è la scienza che, mentre integra le scienze giuridiche nella Unita dei loro più generali principii, ricongiunge nel tempo stesso il diritto all'ordine universale, in relazione al quale ne spiega la formazione storica nella società umana e ne ricerca dal punto di vista etico le esigenze razionali.»*[70] Nesta linha de pensamento, a filosofia do Direito apresenta-se como sendo uma disciplina autónoma e independente face à ciência jurídica.[71] De acordo com a tese da separação, que olha para a filosofia do Direito, enquanto ramo da filosofia, e para a ciência jurídica, enquanto ramo da Ciência, como dois ramos diferentes relativos ao saber,[72] a Ciência trabalha sobre um objeto determinado[73], objeto esse que é problemático e que a Ciência procura conhecer na totalidade. A Ciência não é, por definição, uma atividade de reflexão problemática, isto é, apesar de tentar compreender o seu objeto de estudo, ela sabe a que objeto se vai aplicar, conhece de antemão o objeto das suas investigações, embora possa não conhecer na totalidade as suas propriedades.[74] A filosofia, pelo contrário, começa por investigar e conhecer sobre se tem ou não objeto próprio.[75] A tarefa primordial da filosofia é questionar a própria existência do seu objeto, e por conseguinte, questionar se ela própria tem algum sentido de existir. Enquanto a Ciência versa sobre um objeto cuja existência apreende com alguma clareza, a filosofia, por seu turno, consiste numa progressiva edificação intelectual constitutiva da sua própria natureza filosófica. Por isso, e ao contrário da Ciência, a filosofia vive constantemente

---

[69] Michel Villey, *Seize Essais de Philosophie du Droit dont un sur la Crise Universitaire*, pág. 12.

[70] Icilio Vanni, *Lezioni di Filosofia del Diritto*, *op. cit.,* pág. 17.

[71] Icilio Vanni, *Lezioni di Filosofia del Diritto*, *op. cit.,* pág. 20.

[72] Havendo quem distinga o "saber" da "ciência", como é o caso de Adolfo Plachy, "Il Problema della Conoscenza Sistematica in Materia di Diritto", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto, Anno XXII – Serie II, Marzo-Aprile, Fascicolo II, 1942-XX,* pág. 97.

[73] Adolfo Plachy, "Il Problema della Conoscenza Sistematica in Materia di Diritto", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto, Anno XXII – Serie II, Marzo-Aprile, Fascicolo II, 1942-XX,* pág. 97.

[74] Luis Legaz y Lacambra, *Filosofia del Derecho*, pág. 15; Giacomo Perticone, "Scienza e Filosofia del Diritto", *Rivista Intrnazionale di Filosofia del Diritto, Anno IX, 1929,* pág. 37.

[75] *Ibidem.*

reivindicando-se[76], auto-explicando-se, e autofundamentando-se. De contrário, a Ciência propicia conhecimentos seguros, podendo satisfazer as necessidades intelectuais do Homem.[77] É esta separação entre filosofia e Ciência que suporta a diferença entre filosofia do Direito e ciência jurídica.

A filosofia do Direito nem sempre existiu enquanto disciplina de meditação autónoma face ao Direito, mesmo quando se reconhecia a existência do Direito, como foram as épocas anteriores aos pré-socráticos, e mesmo na época anterior a Sócrates, bem como na segunda metade do Século XIX, em que a filosofia do Direito havia desaparecido, ao ser incorporada na ciência jurídica de então.[78] [79]

A filosofia do Direito surgiu no pensamento moderno enquanto substituição da antiga *juris naturalis scientia*.[80] Os seus pressupostos histórico-conceptuais constitutivos foram a laicização do pensamento jurídico por obra do protestantismo; a consequente separação dos conceitos de Direito e moral, consequência do pensamento secularizado do racionalismo; e

---

[76] *Ibidem*.

[77] Luis Legaz y Lacambra, *Filosofia del Derecho*, *op. cit.,* pág. 16.

[78] Luis Recasens Siches, *Tratado General de Filosofia del Derecho*, *op. cit.,* pág. 10.

[79] A palavra filosofia deriva da palavra grega *philosophia* que significava, como é do conhecimento geral, "amigo da sabedoria" ou do "saber". Os primeiros filósofos gregos não aceitavam ser considerados sábios, devido à sua noção de que ignoravam grande parte do Mundo que os rodeava. Preferiram, pois, ser conhecidos como os amigos da filosofia, ou seja, filósofos. (Benvenuto Donati, *Fondazione della Scienza del Diritto/Parte Prima di Una Introduzione alla Scienza del Diritto*, págs. 82-83). A palavra filósofo (*philosophos*) é formada em oposição à palavra sábio (*sophos*), ou seja, aquele que possuía conhecimentos. Este sentido da palavra ainda se mantém até hoje. Filosofar significa procurar a verdade e não tê-la na sua posse. Filosofar significa "estar a caminho". (Karl Jaspers, *Iniciação Filosófica*, pág. 18). A palavra ciência provém do latim *scire*, que queria dizer "saber", de onde a palavra *scientia*, com correspondência no termo alemão *Wissenschaft*, provém da palavra *Wissen,* ou seja, "saber". Etimologicamente, as palavras não diferem no seu sentido original. Por conseguinte, a reserva do termo "ciência" para um específico ramo do saber humano não descarateriza o sentido de ciência originalmente atribuído ao pensamento filosófico. Até ao Século XVIII, a filosofia e a Ciência andaram sempre de mãos dadas. Note-se que, a origem da filosofia pré-socrática coincide com o surgimento do pensamento científico dos gregos. A filosofia aristotélica (a metafísica e a lógica) promoveu o saber científico do seu tempo, da mesma forma que, a filosofia cartesiana iluminou o saber científico dos começos da Idade moderna. (Luis Legaz y Lacambra, *Filosofia del Derecho*, *op. cit.,* págs. 21-22; Miguel Reale, *Filosofia do Direito*, *1º Volume*, *op. cit.,* págs. 5 e segs).

[80] Luis Legaz y Lacambra, *Filosofia del Derecho*, *op. cit.,* pág. 25; Luis Recasens Siches, *Tratado General de Filosofia del Derecho*, *op. cit.,* pág. 10.

a apologia da ontologia do Direito positivo, fruto do labor da Escola histórica do Direito e do positivismo jurídico subsequente.[81] [82]

Depois do seu apagamento, sobretudo nos primeiros três decénios do Século XIX, a filosofia do Direito ressurgiu pelas mentes de juristas iluminados que sustentavam a incapacidade da ciência jurídica para explicar e compreender os pressupostos de que ela própria depende, não conseguindo apreender o próprio valor do Direito.[83] Como explica Luis Recasens Siches, a ciência jurídica era limitada, não estando apta a fundamentar quer os alicerces que a transpunham, quer os alicerces que a compunham, e que lhe davam sentido existencial, enquanto verdadeira Ciência.[84] Isto levou à necessidade do desenvolvimento da filosofia do Direito, nas suas vertentes capitais – a teoria geral do Direito, e a filosofia do justo (ou seja, o restabelecimento da problemática estimativa e axiológica do Direito).[85]

Entre os anos de 1870 e 1890, época em que, como se disse, a filosofia do Direito renasceu para o mundo jurídico, a consciência da necessidade de um conhecimento universal do Direito resultou de um estado de confusão e desordem promovido pela ciência jurídica de então – a dogmática jurídica. A dogmática jurídica, que absorveu, de certo modo, a própria filosofia do Direito, começou a ser questionada relativamente à sua própria essência científica. Ou seja, é a dogmática a verdadeira ciência do Direito?[86]

---

[81] *Ibidem.*

[82] A ciência jurídica, por seu turno, nasceu com os *glosadores*. As *glosas* não constituíam, apenas, uma tentativa de aclaração de certas passagens, mas também, mostravam os paralelismos e contradições no conjunto do *Corpus Iuris*, propondo soluções jurídicas, o que parece indicar que se tratava de um labor científico que deu início à moderna ciência do Direito ocidental. (Luis Legaz y Lacambra, *Filosofia del Derecho*, *op. cit.,* pág. 29).

[83] Luis Recasens Siches, *Tratado General de Filosofia del Derecho*, *op. cit.,* págs. 10-11.

[84] Luis Recasens Siches, *Tratado General de Filosofia del Derecho*, *op. cit.,* pág. 11.

[85] *Ibidem.*

[86] Por mais do que uma vez se discutiu o verdadeiro valor científico da dogmática jurídica, ou o que é o mesmo no pensamento de então, a ciência jurídica. Um dos autores mais importantes a teorizar sobre esta matéria foi Kirchmann no seu opúsculo famoso "Die Wertlösigkeit der Jurisprudenz als Wissenschaft" (1847-48), que corresponde à célebre conferência realizada em 1847, na qual Kirchmann participou. (*Vide* a

O movimento científico que se gerou a partir do retorno à filosofia kantiana[87] começou por negar a própria cientificidade da dogmática jurídica.[88] A dogmática não aspira a uma investigação livre sobre a verdade científica do Direito, mas tão-somente, a uma edificação ordenadora e compreensiva da matéria jurídica dada através de um poder que ela própria entende como um dado adquirido.[89] Como tal, a dogmática não permite uma verdadeira construção científica do Direito. Limita-se a ser uma escolástica do Direito, pensamento próprio da Idade Média. O pensamento escolástico unia a ciência do Direito e o Direito natural, unidade essa que o positivismo jurídico procurou cindir. Por essa mesma razão, o movimento positivista pretendeu construir uma verdadeira ciência do Direito, retirando à

---

tradução castelhana – *La Jurisprudencia no es Ciencia*). A sua tese consistia em negar o valor científico à ciência jurídica. Esta negação derivada, no pensamento do autor, das seguintes razões: *(i)* a matéria do Direito varia incessantemente; *(ii)* não corresponde somente ao campo do saber, mas também, afeta o domínio dos sentimentos humanos; *(iii)* e, por fim, baseia-se, exclusivamente, na produção de normas positivas. (Sobre este ponto: Rudolf Stammler, *Tratado de Filosofía del Derecho*, *op. cit.,* pág. 21, nota 19). Kirchmann é hoje recordado, sobretudo, pelo seu manifesto negativo. Escrito com um espírito ágil e inquieto, procura ser um convite à reflexão dos juristas, num tom de escrita iconoclasta, rude, e até satírico. Talvez por negar qualquer valor à ciência jurídica, Kirchmann seja hoje conhecido, apenas, como o autor do manifesto negativo, pois, aceitando o seu ponto de vista, não há nada a fazer no campo da suposta ciência jurídica que possa ser ou ter valor verdadeiramente científico. (Sobre o texto de Kirchmann *vide* o "Escrito Preliminar" de Antonio Truyol Serra à tradução castelhana da obra do autor, págs. IX-XXIV; e Bruno Leoni, "Il Valore della Giurisprudenza e il Pensiero di Julius Hermann von Kirchmann", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto, Anno XX – Serie II, 1940 – XVIII,* págs. 343-359 e *Anno XXI – Serie II, 1941 – XIX,* págs. 64-95). No fundo, trata-se de saber se a ciência jurídica (dogmática), pelo facto de consistir na descrição e aplicação do Direito pode ou não ser considerada como ciência. Aqueles que aceitam a dogmática como sendo uma verdadeira ciência jurídica, apelam para o facto de que, por meio da análise dogmática, se descrever um objeto – o objeto da dogmática jurídica que é o Direito. Em sentido contrário, aqueles que negam o valor científico da dogmática jurídica sustentam que ela é, apenas, uma disciplina prática, ou seja, de resolução de problemas práticos, que por isso mesmo, depende de juízos valorativos, não podendo, por essa via, ser incorporada no conceito de ciência. (Jerzy Wróblewski, "Principles, Values, and Rules in Legal Decision-Making and the Dimensions of Legal Rationality", *Ratio Juris, Volume 3, Number 1 bis, March, 1990*, pág. 108).

[87] E à qual alguns imputam, especificamente na construção do sistema da escola neokantiana de Marburgo, o enunciar do problema do valor teorético da ciência jurídica. (Por exemplo: Felice Battaglia, "Sulla Fonzione di una Scienza del Diritto", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto, Anno IX, 1929*, pág. 858.

[88] Sobre a importância da filosofia kantiana na construção filosófica do pensamento jurídico *vide* José Lamego, "O Papel do Kantismo na Configuração Disciplinar da Filosofia do Direito", *in Caminhos da Filosofia do Direito Kantiana, Volume I, De Kant ao Neo-Kantismo, op. cit.,* págs. 9-25.

[89] Luis Legaz y Lacambra, *Filosofía del Derecho*, *op. cit.,* pág. 30.

dogmática jurídica o objeto – Direito – enquanto objeto do conhecimento científico. Sobre a base do Direito positivo, caberia à renovada filosofia do Direito, apelidada de teoria geral do Direito[90], o estudo do sistema de conceitos que a ciência jurídica (dogmática) usa e pressupõe, mas que não consegue explicar.[91] Ao contrário da dogmática jurídica que propunha, através de vários tratados de diferentes professores, um conhecimento sobre os conceitos fundamentais do Direito assente nas diversas opiniões de cada jurista, que levaram a um conhecimento disperso, desordenado e confuso, a teoria geral do Direito procurou a construção de um conhecimento científico sobre os conceitos fundamentais do Direito assente em proposições necessárias e universais.[92] Procurou, por essa via, a edificação de uma teoria formal do Direito, que explicava os conceitos formais e universais (puros)[93]

---

[90] A teoria geral do Direito, enquanto teoria absorvente da própria noção de filosofia do Direito, não se confunde com a chamada doutrina geral do Direito. A doutrina geral do Direito tem por missão a ordenação, sistematização, e consequente explicação das instituições jurídicas que regulam factos sociais que não se circunscrevem num momento específico da História. O caráter geral da doutrina do Direito manifesta-se, por exemplo, quando os juristas estudam certas instituições jurídicas, como o casamento, a propriedade, o Estado, o homicídio, numa perspetiva abrangente e comparativa, procurando, dessa forma, apreender a melhor forma de regular esses factos sociais abrangidos ou regulados por essas mesmas instituições jurídicas, levando, por exemplo, ao aconselhamento de determinadas reformas legislativas. O *Do Espírito das Leis (*1748), de Montesquieu, é um bom exemplo de uma obra de grandes proporções procurando estabelecer uma doutrina geral do Direito. De modo algum se poderá, por via da generalização e comparação de um específico Direito que é dado ao Homem, descobrir as noções absolutas, puras portanto, sem as quais não é possível a construção de uma ciência jurídica dotada de verdadeiro valor científico. Até porque, para poder comparar um sistema jurídico com outro sistema jurídico, e, por conseguinte, proceder à generalização das suas respetivas normas, é necessário pressupor como algo de evidente as condições ou suposições puras que permitem conceber aquela atividade como uma atividade científica. Como explica Rudolf Stammler, são coisas essencialmente diferentes, esclarecer criticamente a possibilidade de existência de uma ciência do Direito, e descobrir as caraterísticas gerais de determinados factos sociais que condicionem determinadas instituições jurídicas. (Rudolf Stammler, *Tratado de Filosofía del Derecho*, *op. cit.,* págs. 27-30).

[91] Luis Legaz y Lacambra, *Filosofia del Derecho*, *op. cit.,* pág. 31.

[92] Luis Recasens Siches, *Tratado General de Filosofia del Derecho*, *op. cit.,* pág. 13.

[93] Segundo Rudolf Stammler, existem dois tipos de formas, as puras e as condicionadas. As formas puras são aquelas que não se acham, logicamente, subordinadas a nenhuma outra forma, constituindo, por isso mesmo, as condições últimas e supremas para a ordenação da nossa consciência. Uma forma pura não pressupõe, ao contrário das formas condicionadas, a existência de aspirações ou perceções previamente ordenadas pela consciência, porque este tipo de formas racionais, apenas pretende estabelecer a possibilidade de unidade de todo o saber sobre a vida do nosso espírito. (Rudolf Stammler, *Tratado de Filosofía del Derecho*, *op. cit.,* pág. 15).

presentes em qualquer ordenamento jurídico, independentemente do seu conteúdo concreto.

Esta nova abordagem à compreensão do Direito foi, grandemente, influenciada pelo desenvolvimento das ciências físico-naturais da época. Como tal, o positivismo jurídico encetou um esforço para refutar todo o suposto conhecimento científico que não assentasse em fenómenos dados à experiência do Homem. O conhecimento científico encontrava-se limitado por esses dados, e por conseguinte, toda a especulação metafísica teria de ser abandonada. À Ciência caberia unicamente a procura do saber limitado pela experiência sensível, mas que era, também, aplicado às ciências do espírito, como era o caso da ciência jurídica. Esta nova forma de pensar tinha como princípio fundamental a limitação do conhecimento à fenomenologia sensível e causal, refutando, por isso, toda e qualquer construção valorativa, ontológica e supra-empírica relativamente ao Direito.[94]

Na primeira fase do seu desenvolvimento, esta edificação metodológica reflete o processo de naturalização e de independência do conhecimento científico que brotou dos finais do Século XVII e inícios do Século XVIII. Posteriormente, converte-se numa verdadeira construção filosófica, ou seja, como verdadeira filosofia que, partindo de um método calculado derivado das ciências naturais, propõe-se oferecer uma solução para a realidade sensível, bem como, uma resposta adequada para mundo do espírito.[95] No Século XIX, o positivismo adota o estádio de verdadeira consciência filosófica para a época, como a forma mais adequada de conhecer o Mundo, e de responder à estrutura do seu horizonte histórico.[96]

A tese da separação entre filosofia e Ciência parte de uma perspetiva interna das relações mútuas entre estas supostas formas de pensar diferentes no seu posicionamento recíproco

[94] Luis Legaz y Lacambra, *Filosofia del Derecho*, *op. cit.,* pág. 30.
[95] *Ibidem.*
[96] *Ibidem.*

colocado na história, e não de uma perspetiva relativa às relações aparentes e concernente com o próprio pensamento em si mesmo considerado. Filosofar é pensar. Filosofar não é outra coisa senão o ato de pensar dos homens. Nesse sentido, e com deferentes graus de sofisticação do pensamento, fruto das desigualdades naturais do intelecto humano, a filosofia consiste em questionar e deixar-se questionar. O filósofo questiona o Mundo que o rodeia, e procura com as suas limitações as respostas para essas perguntas. Também o cientista. A filosofia é a arte de pensar, e como tal, é imprescindível para o pensamento científico. Nenhum cientista poderá exercer a procura do saber dirigido a um específico objeto sem exercer a faculdade mais importante da natureza humana, e que é a faculdade de raciocinar.[97] A tese da separação supõe que a filosofia estuda os limites do próprio conhecimento, sem perceber que esses limites são testados e compreendidos em qualquer atividade científica. Se os limites do conhecimento humano se encontram no próprio ato de pensar, é esse mesmo ato de pensar que produz os seus limites. Esse ato de pensar pode ser conhecido pela Ciência. Basta pensar, por exemplo, na neurociência, na psicologia, ou na psiquiatria, ciências naturais que procuram responder a questões internas ao próprio cérebro, do qual derivam o poder de pensar e os seus inerentes limites.

Por isso, a Ciência e a filosofia não são diferentes formas de pensar com diferentes objetos. Ambas procuram a mesma coisa – desvendar os segredos mais bem guardados do Universo. Nada do que a filosofia explica foge à possibilidade do conhecimento experimental. E, nada do que o conhecimento experimental produz pode deixar se ser objeto de suposição filosófica.

Neste sentido, a filosofia está para a Ciência como a Física teórica está para a Física experimentalista. Um físico experimentalista produz o seu conhecimento a partir da experiência e dos dados retirados dela. Um físico teórico parte de determinados dados e

[97] Por isso se pode dizer com Aristóteles que a filosofia é a "ciência da verdade". (Aristóteles, *Metafísica (Libro Segundo, Capítulo Primero, 20),* pág. 122.

especula sobre as suposições que produz a partir desses mesmos dados da experiência. Porém, a suposição teórica é essencial para indagar e determinar o objeto de novas experiências, ela dá, portanto, o objeto à Física experimentalista. Uma vez realizadas novas experiências, os dados recebidos darão azo a novas suposições teóricas, criando-se, por essa via, um ciclo interminável. Nas palavras de Howard Gardner: *«Estamos perante um processo dialéctico, em que os filósofos propõem determinados problemas, as disciplinas empíricas surgem numa tentativa de lhes dar resposta e então os filósofos colaboram com os cientistas empíricos ao nível da interpretação e de resultados e propondo novas linhas de trabalho.»*[98] Por exemplo, as questões levantadas por Descartes e seus contemporâneos acerca da mente acabaram por se tornar nas preocupações dos psicólogos, dos linguistas e dos neurocientistas. A ideia do ser humano como um possível autómato é hoje um problema central para a inteligência artificial.[99] Em função dos resultados empíricos obtidos pelas ciências, os filósofos reconceptualizam, por vezes, de modo essencial, os seus próprios sistemas, e consequentemente, os problemas fundamentais sobre os quais se debruçam. Estas modificações levam, por sua vez, a uma nova direção dos trabalhos científicos empíricos, permitindo melhorar ou aclarar as suas próprias proposições.[100] *«Mais do que constituírem os juízes finais ou as principais vítimas do trabalho científico, os filósofos têm sido (e continuarão a ser) auxiliares importantes no estudo científico da cognição.»*[101]

O mesmo acontece com a filosofia e com a Ciência. Elas não se distinguem, complementam-se, e produzem os objetos, uma da outra. Ou, para utilizar as palavras de Benvenuto Donati, *«…nella scienza la realtà viene osservata, nella filosofia viene*

[98] Howard Gardner, *A Nova Ciência da Mente/Uma História da Revolução Cognitiva,* pág. 85.
[99] *Ibidem.*
[100] *Ibidem.*
[101] Howard Gardner, *A Nova Ciência da Mente…, op. cit.,* pág. 85.

spiegata.»[102] Esta própria noção já decorre de um certo pensamento filosófico imanente ao Homem.

Assim, a filosofia não deverá ser vista como a história dos *«disparates»* e a Ciência como a eliminação desses *«disparates»*. Os filósofos investigam as questões fundamentais da Humanidade, tais como a relação entre o pensamento e a realidade, ou a validade do próprio conhecimento, estabelecendo, para o efeito, as suas hipóteses que vão sendo testadas, refutadas, modificadas e substituídas com o tempo, segundo o método da tentativa e erro, tal como acontece na Ciência. Neste sentido, a filosofia é Ciência. E a Ciência, por sua vez, é também filosofia, dado que os cientistas refletem sobre questões fundamentais cosmológicas para as quais ainda não têm uma resposta satisfatória. Platão afirmava que quando o Homem questiona, nasce a filosofia. O mesmo princípio se aplica à Ciência. Por isso, a filosofia e a Ciência são atividades interdependentes. Os filósofos sempre incluíram nas suas pesquisas os conhecimentos científicos da sua época, e os cientistas usam o conhecimento filosófico para orientarem as suas investigações, ainda que ambos possam, por vezes, negá-lo.[103] Por conseguinte, o conhecimento filosófico nunca difere essencialmente do conhecimento científico, uma vez que não existe uma fonte especial de sabedoria que se abra para a filosofia e não para a Ciência, além de que os resultados obtidos pela filosofia não são radicalmente distintos dos resultados obtidos pela Ciência.[104] Por isso, a filosofia somente tem validade racional quando se apresenta como ciência teorética, e não como algo de «especial».

---

[102] Benvenuto Donati, *Fondazione della Scienza del Diritto/Parte Prima di Una Introduzione alla Scienza del Diritto*, *op. cit.,* pág. 83.

[103] Hilary Putnam, "Introduction: Philosophy of Language and the Rest of Philosophy", *in Mind, Language and Reality/Philosophical Papers, Volume 2,* pág. xvii.

[104] Bertrand Russell, *Os Problemas da Filosofia*, pág. 209.

Assim, um filósofo do Direito, e um teórico do Direito são uma e a mesma pessoa. A teoria e a filosofia são as duas faces da mesma moeda, e uma moeda, para ser moeda, tem necessariamente, de ter duas faces.

A filosofia reflete, como bem explica Miguel Reale, o mais alto grau de paixão pela verdade, um amor pela verdade que se quer alcançada com a maior precisão e perfeição, procurando estabelecer os pressupostos últimos do saber humano. O filósofo autêntico não é um mero expositor de sistemas. É um verdadeiro cientista, um pesquisador insaciável pela descoberta da verdade. O seu Mundo consiste numa renovação constante e estimulante das perguntas formuladas, no sentido de alcançar as respostas que mais não são do que as suposições de novas perguntas.[105] Enquanto a Ciência questiona o Mundo, a tarefa da filosofia (enquanto ciência teorética) consiste em questionar as próprias questões,[106] dando assim continuidade a um diálogo que começou há mais de 2500 anos. A filosofia, como escreve o eminente filósofo brasileiro, *«…começa com um estado de inquietação e de perplexidade, para culminar numa atitude crítica diante do real e da vida.»*[107]

Filósofo é aquele que se viu cercado pelo mistério do Universo e que procura as respostas para as indagações que a sua consciência produz ao tomar plena consciência da sua natureza de ser pensante.[108] O verdadeiro filósofo não é aquele que se limita a apoiar-se nos sistemas conhecidos[109], ou que se reduz à condição de mero recital do pensamento dos outros. O verdadeiro filósofo não é aquele que escreve longos textos marcados pela necessidade de certificar as suas "supostas ideias" com inúmeras notas de fim de página. Aquele que, apenas,

---

[105] Miguel Reale, *Filosofia do Direito, 1 Volume, op. cit.,* pág. 5.

[106] Richard Rorty, "The Philosopher as Expert", *in Philosophy and the Mirror of Nature*, pág. 413.

[107] *Ibidem.*

[108] A filosofia, como escreve Miguel Reale, *«…por ser a expressão mais alta da amizade pela sabedoria, tende a não se contentar com uma resposta, enquanto esta não atinja a essência, a razão última de um dado "campo" de problemas. Há certa verdade, portanto, quando se diz que a Filosofia é a ciência das causas primeiras ou das razões últimas: trata-se, porém, mais de uma inclinação ou orientação perene para a verdade última, do que a posse da verdade plena.»* (Miguel Reale, *Filosofia do Direito, 1º Volume, op. cit.,* pág. 6).

[109] Miguel Reale, *Filosofia do Direito, 1º Volume, op. cit.,* pág. 6.

procura mostrar a sua erudição, sendo, nalguns casos, puramente falsa, não passa de um ser descritivo. Um verdadeiro "burro de carga" como lhe chamava Kant. Ao considerar-se como um verdadeiro filósofo, apenas demonstra a sua enorme pobreza de espírito.

O verdadeiro filósofo, enquanto ser pensante, não procura a vaidade académica, ambiciona sim, suprir as suas próprias angústias e inquietações que o tornam num ser pensante. Não escreve, em primeiro lugar, para os outros. Escreve, em primeiro lugar, para si mesmo. Desafia-se a si próprio. E, arraigado num espírito verdadeiramente crítico, sente-se atraído pela necessidade de pôr em causa o pensamento alheio, da mesma forma que recebe com entusiasmo e sagacidade as refutações do seu próprio pensamento. O filósofo não pensa como os outros, pensa com os outros, e ao fazê-lo, pensa por si mesmo. E, é por pensar por si mesmo que o filósofo (e o cientista) podem conhecer. Como dizia Kant, pensar por si mesmo (*nullius in verba*) é um princípio negativo que a razão usa na sua faculdade de conhecer. Estes traços fundamentais constituem a essência do pensamento filosófico, que é o esteio para o pensamento científico.[110] O verdadeiro valor da filosofia está na faculdade

[110] Um dos maiores filósofos que tentou separar o pensamento filosófico do pensamento científico foi Karl Jaspers. Ele afirma que a filosofia não tem o mesmo grau de certeza da Ciência. Enquanto a Ciência trabalha com objetos particulares, a filosofia trabalha com questões fundamentais que ajudam a compreender o papel do Homem no Universo, ou seja, questões que importam à totalidade do ser. Assim, enquanto o conhecimento científico é exclusivo de alguns, quase todos se acham competentes para discursar sobre questões filosóficas. Enquanto para as ciências é necessária uma aprendizagem, uma disciplina e um método, para a filosofia levantar a voz e dar a sua opinião é quanto basta. A filosofia é de livre acesso. Em segundo lugar, a filosofia exige uma realização pessoal, original. Cada homem deverá realizar-se a si mesmo enquanto filosofa. Em terceiro lugar, a filosofia é espontânea, manifestando-se também nas crianças e nos psicopatas. Finalmente, e em quarto lugar, a filosofia é imprescindível para o Homem. Até mesmo aquele que nega a filosofia estará a realizar um ato filosófico do qual não tem plena consciência. (Karl Jaspers, *Iniciação Filosófica, op. cit.,* págs. 14-17).

Ora, em rigor, nada permite dizer que a Ciência não é acessível a todos. Claro que a Ciência usa conceitos próprios que implicam um certo grau de conhecimento, mas nada obsta a que os próprios cientistas clarifiquem os seus conceitos ou as suas proposições a fim de poderem ser apreendidas pela maioria dos homens. Além disso, também nada permite dizer que a Ciência não se debruce sobre as tradicionais questões filosóficas que dizem respeito à totalidade do ser, como por exemplo, a origem do Universo, a existência ou não de Deus ou a explicação da razão humana. A filosofia a que se refere Jaspers não é a filosofia no seu todo, enquanto filosofia, mas sim, um sistema particular de filosofia – a especulação metafísica. A tradicional filosofia especulativa consistia na elaboração de hipóteses a partir da mera formulação racional dessas mesmas hipóteses,

de liberdade plena que ela permite. Como afirma Russell: *«Devemos procurar o valor da filosofia, de facto, em grande medida na sua própria incerteza. o homem sem rudimentos de filosofia passa pela vida preso a preconceitos derivados do senso comum, a crenças costumeiras da sua época ou da sua nação, e a convicções que cresceram na sua mente sem a cooperação ou o consentimento da sua razão deliberativa. Para tal homem o mundo tende a tornar-se definitivo, finito, óbvio; os objetos comuns não levantam questões, e as possibilidades incomuns são rejeitadas com desdém. Pelo contrário, mal começamos a filosofar, descobrimos, como vimos nos nossos capítulos de abertura, que mesmo as coisas mais quotidianas levam a problemas aos quais só se podem dar respostas muito incompletas. A filosofia, apesar de não poder dizer-nos com certeza qual é a resposta verdadeira às dúvidas que levanta, é capaz de sugerir muitas possibilidades que alargam os nossos pensamentos e os libertam da tirania do costume. Assim, apesar de diminuir a nossa sensação de certeza quanto ao que as coisas são, aumenta em muito o nosso conhecimento quanto ao que podem ser; remove o dogmatismo algo arrogante de quem nunca viajou pela região da dúvida libertadora, e mantém vivo o nosso sentido de admiração ao mostrar coisas comuns a uma luz incomum.»*[111] Eis o único valor da filosofia.

No caso da filosofia do Direito, ou teoria do Direito, em rigor não é um tipo especial de filosofia, pois tal como toda a filosofia, esta preocupa-se com a universalidade do problema

---

sem necessidade da experiência empírica. Atualmente, muitas questões tradicionais da filosofia estão a ser testadas com base nos conhecimentos científicos existentes e na formulação de hipóteses possíveis baseadas em proposições demonstradas ou demonstráveis. Como também a Ciência procura as respostas para as questões fundamentais, ela própria manifesta em relação a essas mesmas questões um grau de incerteza não inferior ao grau de incerteza da filosofia. E, tal como o espírito filosófico é espontâneo e imprescindível, também o é o espírito científico, dado que mais não são do que duas faces da mesma moeda – o desejo e a procura pela verdade por parte do Homem. Tal como a filosofia, também a Ciência tem a sua origem na dúvida e no espanto, e tal como a Ciência, também a filosofia obedece a um método, àquele método que é definido pelo próprio filósofo. Afirmar que a filosofia não conhece um método específico de trabalho é já, em si mesmo, afirmar o método específico de trabalho da filosofia – que é a liberdade. Se assim não fosse, nem sequer faria sentido o título que Jaspers deu ao seu célebre livro, dado que o pensamento filosófico não necessitaria de uma qualquer iniciação.

[111] Bertrand Russell, *Os Problemas da Filosofia, op. cit.,* págs. 216-217.

que define o seu objeto e com o valor universal das respostas que produz para esse mesmo objeto. Enquanto verdadeira ciência do Direito, ela aspira à descoberta dos pressupostos que possibilitam o seu próprio objeto, que é o Direito, enquanto realidade universal. E, ao contrário do que afirma Cabral de Moncada[112], a filosofia do Direito é uma verdadeira ciência, precisamente porque consiste numa "meditação sistemática e ordenada, eminentemente pessoal e existencial, sem métodos muito rígidos", ainda que se possa reconhecer que é exercida num plano mais elevado do pensamento jurídico-científico. Assim, o filósofo do Direito (ou o teórico do Direito) coloca diferentes questões sobre o objeto – Direito –, relativamente àquelas que são colocadas pelo jurista normal.

Enquanto o jurista mundano (o advogado ou o juiz, ou até mesmo o professor de Direito), procura responder aos problemas proporcionados pela lei, regulamentos, normas jurídicas em geral, o filósofo do Direito problematiza a própria lei. O jurista preocupa-se com o significado das leis, com o que elas determinam, com o que elas estabelecem. Perante um julgamento ou uma aula de Direito, o jurista fica tranquilo quanto à pressuposição da existência da lei que aplica ou que explica, respetivamente. O Direito é um ponto assente para o jurista. Este reconhece a sua atividade como estando cumprida quando sente que aplicou de forma correta o Direito, quando interpretou e aplicou as suas normas corretamente. O jurista pergunta: o que diz a lei administrativa sobre isto? Será esta disposição inconstitucional? Qual o significado desta lei? Esta norma ainda se encontra em vigor? Esta conduta consubstancia a prática de um crime? Como devo agir perante o que diz a lei?

O filósofo do Direito, por seu turno, coloca as suas questões como sendo as questões últimas relativas ao conhecimento do Direito. O filósofo do Direito pergunta: o que é o

[112] Luís Cabral de Moncada, "O Direito como Objeto de Conhecimento", *in Direito-Positivo e Ciência do Direito,* págs. 132-133.

Direito?[113] Por que razão os juízes sentem-se obrigados a aplicar a lei de determinada maneira? O que é uma obrigação? De onde provém o Direito? Como é que o Direito ganha vida, isto é, como é que o Direito se transforma em Direito? Qual é a sua amplitude?[114] Uma lei imoral ou injusta continua a ser uma lei? Quais os limites do Direito? O Direito será uma realidade universal e existente? A realidade do Direito é real?[115]

A tarefa da filosofia do Direito, é, por conseguinte, elaborar uma crítica da experiência jurídica, com o propósito de estabelecer as suas condições de possibilidade, e que alguns apelidam de *condições transcendentais*.[116]

IV

Como se disse anteriormente, a questão relativa à definição do conceito de Direito, isto é, do que seja o Direito, é uma das mais difíceis para ser resolvida pela humanidade. Uma aventura tal, que obrigará o cientista do Direito a transcender o seu próprio conhecimento e a sua experiência como jurista, ou seja, a deixar de lado o conhecimento científico adquirido, ou que pensa ter adquirido, e tentar ir o mais longe que conseguir.

---

[113] A missão da filosofia do Direito consiste, como afirma Rudolf Stammler, no desenvolvimento do conceito de Direito e ver como este aparece na vida humana. Em segundo lugar, compete à filosofia do Direito ensinar o que é a justiça. (Rudolf Stammler, *Tratado de Filosofía del Derecho*, *op. cit.,* pág. 15). Também Luís Cabral de Moncada entende que a definição do conceito de Direito é a primeira indagação que se coloca à filosofia do Direito. (Luís Cabral de Moncada, "Direito Positivo e Ciência do Direito", *in Direito-Positivo e Ciência do Direito,* pág. 27, nota 1).

Sustentando a mesma ideia que a dos autores precedentes, isto é, de que só a filosofia do Direito poderá traçar um conceito universal do Direito e estabelecer os limites da experiência jurídica, *vide* Felice Battaglia, "Il Diritto come Oggetto di Conoscenza", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto, Anno IX, 1929,* pág. 311.

[114] Benjamin N. Cardozo, *The Growth of the Law*, pág. 24.

[115] Miguel Reale, *Filosofia do Direito, 1º Volume, op. cit.,* págs. 9-10.

[116] Miguel Reale, *Filosofia do Direito, 1º Volume, op. cit.,* pág. 10.

Platão, um dos maiores pensadores da Antiguidade Clássica, sustentava que os homens vivem presos numa caverna. Nessa caverna, apenas podem contemplar as sombras de si mesmos e as sombras dos objetos que os rodeiam. Forçados a olhar em frente, são iluminados por uma fogueira. E, entre essa mesma fogueira e eles existe um caminho ascendente, ao longo do qual se construiu um pequeno muro que certos homens colocam diante dos outros, para poderem mostrar as suas habilidades.[117]

Isto significa que o Homem, por natureza, vive num Mundo de ignorância, ou seja, num Mundo de escuridão. Só poderá sair desse Mundo das trevas através de uma purificação da sua alma. Essa purificação só será possível, no pensamento platónico, por meio da filosofia (ou seja, da dialética). Nas palavras do filósofo grego: *«O método da dialéctica é o único que procede, por meio da destruição das hipóteses, a caminho do autêntico princípio, a fim de tornar seguros os seus resultados, e que realmente arrasta aos poucos os olhos da alma da espécie de lodo bárbaro em que está atolada e eleva-os às alturas, utilizando como auxiliares para ajudar a conduzi-los as artes que analisámos.»*[118]

Assim, só com a ajuda do pensamento filosófico é que se poderá almejar a compreensão do conceito de Direito. Essa compreensão pressuporá, certamente, um ponto de partida, isto é, um determinado dado, que será a própria incompreensão do fenómeno jurídico. É que, a "purificação" do saber científico do Direito pressupõe a necessidade desse mesmo saber. E, essa necessidade decorre da consciência da incompreensão ou da ignorância desse mesmo fenómeno. Tal como em Platão, a purificação da alma pressupõe, logicamente, que esta não se encontra num estado de "pureza". Assim, a caverna em que os homens vivem agrilhoados é a condição de possibilidade da purificação da alma através da filosofia, isto é, do saber, que é, no fundo, a contemplação absoluta do bem. Sem a caverna, não há filosofia.

---

[117] Platão, *A República* (*Livro VII, 514ª-518b*), págs. 315-320.

[118] Platão, *A República* (*Livro VII, 533d*), *op. cit.*, pág. 347.

O mesmo é dizer que, sem ignorância, não há sabedoria. Trata-se, pois, de um mal, que resulta num bem necessário

Por isso, uma reflexão séria sobre o Direito supõe um determinado estádio de ignorância sobre o Direito. Esse estado é o dado primeiro da procura pelo saber filosófico do conceito de Direito.

E, mesmo que nunca se chegue a uma compreensão total e plena do fenómeno jurídico, isso não deverá preocupar em demasia o cientista ou filósofo do Direito. É que a própria procura por esse mesmo saber é que constitui a autêntica essência do saber. É o caminho e o ato de caminhar que formam a verdadeira sabedoria, e nunca o *terminus* desse mesmo caminho.

O caminho não tem, necessariamente, de ser novo, mas tem de ser, novamente, trilhado. Um passeio pela floresta conhecida permite, sempre, um novo olhar, novas descobertas, árvores que entretanto cresceram, outras que morreram. Novos sons se ouvem, novos animais habitam-na, e, em diferentes estações do ano, diferente se apresenta a mesma paisagem. É com este espírito que se aborda um qualquer tema da filosofia, neste caso, da filosofia do Direito, se é de filosofia do Direito que se fala, quando se pergunta o que é o Direito. Não se trata de fazer crescer uma nova floresta, mas sim, de efetuar um novo passeio por ela, ver o que ela tem de novo e de velho, e sentir o que ainda não se sentiu. A floresta é a mesma, mas o passeio é de novo efetuado. E, é, naturalmente, como o velho que se fará o novo – eis o verdadeiro espírito e, ao mesmo tempo, o verdadeiro drama da filosofia –, belissimamente expressos nas palavras de Wittgenstein, quando este afirma: *«Deves dizer algo de novo e, contudo, tudo o que dizes deve ser velho.*

De facto, deves limitar-te a dizer coisas velhas – e, não obstante, o que dizes deve ser algo de novo!»[119]

[119] Ludwig Wittgenstein, *Cultura e Valor (1941),* pág. 65.

Primeira Parte

(**A Teoria do Conhecimento Científico**)

Livro I

(**A Filosofia do Conhecimento Científico na Idade Moderna**)

Capítulo I

(René Descartes e o Início da Filosofia Moderna da Ciência)

1. O Pensamento enquanto Princípio da Existência Humana.

A dúvida metódica, expressa de forma claríssima através do exemplo cartesiano do cesto das maçãs,[120] é o ponto de partida cartesiano para o estabelecimento de uma filosofia purificada pela razão. A sua construção e sistematização filosóficas entroncam no âmbito do chamado racionalismo filosófico. A filosofia no pensamento de Descartes é o quinto grau do saber do Homem, aquele saber que consiste na procura pelos primeiros princípios, isto é, pelas primeiras causas das quais se possam deduzir as razões de tudo o que seja passível de apreensão humana. Este quinto estádio da sabedoria humana é o terreno, por excelência, do filósofo.[121] O quinto grau do saber humano é o grau mais elevado do saber a que se pode chegar. Antes dele encontram-se o primeiro grau, que contém as noções tão claras em si próprias que podem ser apreendidas sem recurso à meditação; o segundo grau, que compreende tudo o que possa ser apreensível pela experiência dos sentidos; o terceiro grau, que consiste nos ensinamentos que se possam retirar das conversas entre os homens; e o quarto grau, que consiste na aprendizagem proporcionada pela leitura dos bons livros.[122]

---

[120] A dúvida metódica consiste no ato mais puro da razão que, na sua faculdade de conhecer, esvazia de si própria todas as ideias e crenças apreendidas desde a infância, para de seguida separar aquelas que podem ser aceites como sendo verdades demonstráveis daquelas que resultam de um estado de erro da razão humana. Tal como o dono de um cesto de maçãs que, pretendendo separar as maçãs podres das maçãs boas, para que as podres não contaminem as boas, deverá, primeiramente, esvaziar todo o cesto e depois deverá estudar cada maçã, colocando somente as boas no cesto. A dúvida metódica cartesiana ambiciona a pureza do verdadeiro conhecimento, ou seja, a pureza da verdade. (René Descartes, "Objections and Replies [Selections]", *in Meditations on First Philosophy, op. cit.,* pág. 63).

[121] René Descartes, *Os Princípios da Filosofia*, pág. 29.

[122] *Ibidem.*

A filosofia cartesiana começa com a sua construção epistemológica, ou seja, enquanto teoria do conhecimento. Esta teoria do conhecimento, ou os princípios primeiros da filosofia, reveste uma natureza metafísica. O seu princípio primeiro é a chamada dúvida metódica. Descartes começa por sustentar que, nalgum momento no decurso de um processo sério de procura pela verdade filosófica, o Homem deverá questionar todas as coisas, tanto quanto se puder. Quer dizer, o filósofo deverá pôr em causa tudo o que lhe suscitar a mais pequena incerteza no seu espírito, devendo considerar como falsas todas as coisas que, consequentemente, puderem ser alvo de incertezas.[123] Esta dúvida metódica estende-se a todas as supostas verdades adquiridas por meio da experiência dos sentidos, pois estes são suscetíveis de enganarem o próprio Homem. A dúvida metódica é, assim, o primeiro passo em torno de uma tentativa de purificação da filosofia, obscurecida pela tradição escolástica medieval que assentava nos argumentos de autoridade retirados do pensamento clássico e dos seus seguidores. Trata-se, no fundo, de uma purificação de tipo racionalista, rejeitando a experiência sensível como fundamento inquestionável do saber filosófico, bem como do próprio ato de pensar que não seja crítico ou reflexivo. O racionalismo cartesiano configura, deste modo, um importante passo no processo de construção da moderna filosofia da ciência – e que é a afirmação do intelecto como sendo o critério decisivo do verdadeiro saber científico. Trata-se da semente filosófica que se desenvolverá e amadurecerá com a sofisticação do pensamento kantiano.

A dúvida metódica, ou seja, o ato de questionar tudo o que possa ser questionado, produz o primeiro princípio filosófico cartesiano – isto é, a própria consciência da existência, expressa pela célebre frase: "penso, logo existo" (*ego cogito, ergo sum*).[124] O Homem

[123] René Descartes, *Os Princípios da Filosofia* (*Artigos 1º-6º), op. cit.,* págs. 49-52.

[124] René Descartes, *Os Princípios da Filosofia* (*Artigo 7º), op. cit.,* pág. 53. Semelhante pensamento encontra-se em Santo Agostinho, quando afirma: *« – Pois se me enganar, existo. Realmente, quem não existe de modo nenhum se pode enganar. Por isso, se me engano é porque existo. Porque, portanto, existo se me engano, como poderei enganar-me sobre se existo, quando é certo que existo quando me engano? Por conseguinte, como seria eu quem se enganaria, mesmo que me engane não há dúvida de que não me engano nisto: – que*

poderá duvidar de tudo o que possa ser incerto, mas não poderá duvidar da sua própria existência, pois se não existisse, não poderia, sequer, duvidar do que quer que fosse. Como o ato de duvidar pressupõe um tipo específico de pensamento, isto é, um tipo específico de pensamento que carateriza o próprio ato de duvidar, o próprio ato de duvidar consiste numa espécie de pensamento, logo, para que esse tipo de pensamento possa ser válido, ele terá de pressupor a existência de si próprio, e, ao fazê-lo, pressuporá a própria existência do sujeito que realiza o próprio ato de pensar – que é o Homem. Daí que, a existência do sujeito pensante é uma suposição contida no próprio ato de pensar, que materializa na dúvida metódica a sua própria suposição de validade racional. Como essa mesma suposição de validade da dúvida metódica decorre de um processo lógico-dedutivo assente na formulação de uma hipótese de sentido negativo da existência do Homem, ela é o resultado de um silogismo positivo derivado da impossibilidade lógica da atribuição de validade ao silogismo negativo que nega a existência do Homem. Quer dizer, se o ato de duvidar é em si mesmo um ato do pensamento, e se um ato do pensamento pressupõe a existência desse mesmo ato do pensamento, então quem tem a faculdade de duvidar, terá, necessariamente, existência enquanto ser pensante. É uma conclusão que resulta de um silogismo positivo – isto é, quem duvida pensa, e quem pensa existe, logo se eu duvido, então penso, e se penso, é porque existo. Este silogismo deriva da negação do silogismo negativo que é: devo duvidar de tudo, inclusive devo duvidar da minha própria existência, logo não posso estar certo de que existo, mas se não posso estar certo de que existo, então não posso duvidar da minha própria existência, logo não posso dar como válida a premissa de que devo duvidar de tudo, pois devo duvidar inclusive dessa própria dúvida. Como o ato de duvidar da própria dúvida

conheço que existo.» (Santo Agostinho, *A Cidade de Deus, Volume II (Livro XI, Capítulo XXVI)*, págs. 1053-1054; *The Enchiridion on Faith, Hope and Love (XX),* págs. 25-27; *Trindade (X, 10,14),* pág. 699). A fórmula *"si fallor, sum"*, tal como acontece com o pensamento de Descartes, representa a consciência do "eu" através do exercício da dúvida sobre o próprio "eu" que não pode ocorrer sem a suposição da existência ou da validade do próprio ato de duvidar que reflete a consciência da existência do "eu" que duvida como um dado imanente da própria consciência do sujeito que pensa.

inicial supõe que se pense, esse ato de pensar, duvidando da própria dúvida, pressupõe a existência do próprio ato de pensar que consiste no ato de duvidar da própria dúvida inicial, a primeira premissa do silogismo negativo. Isso levaria a um processo cognitivo circular e infinito. Como o entendimento humano é finito[125], ele pressupõe uma exigência racional de finitude. Assim, a exigência de finitude por parte do entendimento humano leva a que se chegue a um limite do próprio pensar – que é a pressuposição da sua própria existência. Por esta forma, "penso, logo existo", não é mais do que o limite racional da própria dúvida existencial. Como este limite está contido nas próprias premissas do silogismo, para que este possa ter algum sentido racional, acaba por ser a conclusão óbvia de quem quer que comece a refletir sobre o que quer que seja. Como tal, a consciência da existência do sujeito que pensa é uma condição necessária para a validade do próprio ato de pensar, logo é um princípio *a priori*. É um princípio que possibilita a dúvida metódica, por isso é prévio a esta, mas que só é descoberto posteriormente em virtude do reconhecimento dos limites

[125] René Descartes, *Os Princípios da Filosofia* (*Artigo 24º), op. cit.,* pág. 69.

racionais ao exercício da própria dúvida metódica. Como este princípio é descoberto através de um raciocínio lógico, ele é, também, um princípio da lógica[126] do Homem.[127]

---

[126] Ainda que o filósofo francês atacasse a utilização do silogismo como forma irrefutável de atingir o verdadeiro conhecimento, não deixa de ser verdade que construiu o seu sistema na base de um silogismo básico, do qual deriva a demonstração racional da existência do sujeito pensante, enquanto ser (alma), e como único elemento validamente existente (embora derivando de Deus), distinto do seu corpo que, a existir, mais não é do que uma máquina composta por órgãos, músculos, sangue, nervos e ossos, que podem muito bem funcionar mecanicamente sem necessidade da alma, ou seja, da mente (René Descartes, "Meditations on First Philosophy", *in Meditations on First Philosophy/With Selections from the Objections and Replies,* pág. 58).

Nas palavras do filósofo francês: *«Quanto à lógica, os silogismos e a maior parte das outras instruções, mais do que para ensinar, servem para explicar a outrem as coisas que se sabem ou, até, como a arte de Lullo, para falar irreflectidamente do que se ignora.»* (René Descartes, *O Discurso do Método*, pág. 64).

Descartes concebe o seu *dictum "cogito, ergo sum"* não como a conclusão de um raciocínio silogístico, mas como um produto de um processo mental, tal como a música é um produto de quem a tocar. Este processo consiste no exercício da dúvida metódica, que mais não é do que um ato reiterado pelo qual se põe em causa tudo aquilo que se acredita saber (incluindo a própria existência), levando a que a própria dúvida metódica se refute a si mesma, ao contrário da dúvida dos céticos. Jaako Hintikka ("*Cogito, Ergo Sum*: Inference or Performance?", *in Meta-Meditations: Studies in Descartes,* págs. 50-76) discute a natureza de inferência (*inference*) ou ato (*performance*) do *dictum* cartesiano. Ora, ninguém pode duvidar do facto de que um pensamento, no caso, um raciocínio lógico-dedutivo, é um verdadeiro ato do pensamento. E, as inferências lógicas são, para utilizar a expressão de Platão, a mente a comunicar consigo mesma. Pela expressão "penso, logo existo", a mente atua por forma a conceber a sua própria existência como um dado adquirido, pois não pode aceitar que age (pensando) e que não existe. Conceber o seu próprio pensamento e negar a existência de si mesma são atos reciprocamente excludentes para a mente. Porém, as inferências lógicas são uma forma de comunicação da mente consigo própria, enquanto símbolos descritivas dos atos do pensamento. A discussão é um tanto ou quanto irrelevante neste sentido: pensar é um ato da mente, mas somente pode ser conhecido através das representações simbólicas da mente, ou seja, através da linguagem; essa linguagem é utilizada para formular proposições descritivas do conteúdo dos pensamentos, e no caso do *dictum* cartesiano, formam um raciocínio lógico-dedutivo pelo qual a mente se conhece a si própria (sem ser através de um processo de observação factual), manifestando a impossibilidade de se autoconcebr como uma "coisa pensante inexistente".

[127] É por esta forma que Descartes chega à *res cogitans*. Da existência da *res cogitans* deriva outra, em potência, ou como mera possibilidade, que é a *res extensa*. (Construção refutada pelo pensamento de Espinosa que considerava que uma ideia que excluísse a existência do corpo nunca poderia existir na alma, ser-lhe-ia contrária. (Bento de Espinosa, *Ética (Parte III, Da Origem e da Natureza das Afecções, Proposição X), op. cit.,* pág. 278). A *res extensa* consiste na dedução da eventualidade de existência das propriedades físicas que são dadas a conhecer pela *res cogitans*. Como nada no pensamento permite certificar a existência dos objetos do pensamento a partir, somente, desses mesmos objetos, o pensamento tem de, necessariamente, produzir a causa primeira da possibilidade de existência necessária e eterna desses mesmos objetos, e que é a suposição da existência de um ser perfeito – Deus. (René Descartes, *Os Princípios da Filosofia* (*Artigo 14º), op. cit.,* págs. 60-61). Descartes chega, assim, à *res divinae*. A ideia de Deus, por se apresentar, de tal forma perfeita e infinita, não pode ter sido produzida por um ser que é imperfeito e finito. Se um ser imperfeito e finito não pode ser a causa da ideia de perfeição e de infinitude, então a causa verdadeira dessas ideias advirá de algo que seja

externo ao próprio pensamento, isto é, algo de exterior à própria mente. Como a realidade exterior – seres vivos, pedras, astros, a própria Terra –, não permite que se extraia dela a ideia de perfeição e de infinitude, a causa dessas ideias terá de advir de um ser exterior à própria mente, que não admite nada mais perfeito do que ele e que é a causa de todas as coisas, pois só o que é perfeito pode criar o que é imperfeito, e nunca o imperfeito poderá criar o que é perfeito. Só de um ser que é absolutamente perfeito se pode extrair uma ideia de absoluta perfeição. Nas palavras de Descartes, *«By the Word 'God' I understand a substance that is infinite, <eternal, immutable, > independent, supremely intelligent, supremely powerful, and which created both myself and everything else (if anything else there be) that exists. All these attributes are such that, the more carefully I concentrate on them, the less possible it seems that they could have originated from me alone. So from what has been said it must be concluded that God necessarily exists.»* (René Descartes, "Meditations on First Philosophy", *in Meditations on First Philosophy/With Selections from the Objections and Replies, op. cit.,* pág. 31).

Como a perfeição implica a existência, pois o que é perfeito tem, necessariamente, de ser existente, o ser perfeito é um ser que existe. Assim, a ideia de existência não pode ser separada da ideia de perfeição, pois esta implica aquela, da mesma forma que a ideia de que os três ângulos de um Triângulo equivalem a dois ângulos retos não pode ser separada da essência de Triângulo. (René Descartes, "Objections and Replies [Selections]", *in Meditations on First Philosophy, op. cit.,* pág. 46). Logo, a ideia de perfeição que existe de forma inata na mente do Homem só poderá ser uma ideia inata de um ser perfeito que existe, pois um ser que é perfeito não pode não existir. Por isso, como a ideia de perfeição está presente a mente de Descartes, desta ideia deriva a necessidade da existência do ser que é a causa dessa mesma ideia. Como a ideia de perfeição não pode ser separada da ideia de "algo que existe", a causa da ideia de perfeição tem de ser uma causa real, ou seja, também ela existente. Daqui decorre a demonstração da existência de Deus. Pois se Deus é perfeito, tem de existir, enquanto ser perfeito que não pode não existir. (René Descartes, "Meditations on First Philosophy", *in Meditations on First Philosophy/With Selections from the Objections and Replies, op. cit.,* pág. 46). Descartes chega à prova da existência de Deus através de um método racional de tipo regressivo, e não de tipo progressivo. Deus é a causa de todas as coisas, ainda que todas as coisas possam não existir na verdade. Mas, Descartes sabe que existe, pois pensa, logo é uma coisa que existe enquanto coisa pensante. A causa do "eu" que existe enquanto coisa pensante é Deus, o ser que dá origem à ideia de perfeição que existe no "eu", enquanto coisa pensante. Mas, a prova ou a demonstração da existência de Deus decorre da demonstração da existência do "eu", enquanto ser ou substância intelectual. Não sei se existo porque não sei se Deus existe, mas sim, não sei se Deus existe até ter a prova de que existo realmente. Deus é a causa de tudo, mas para se chegar a Deus não se parte de Deus, mas sim da criação de Deus – a coisa pensante. Parto do "eu" para chegar a Deus e não de Deus para chegar até mim. O argumento regressivo está na origem da chamada "circularidade cartesiana", uma vez que, embora Deus seja a origem de todas as coisas, incluindo as ideias claras e distintas que são verdadeiras, para se chegar à própria demonstração de Deus, têm de pressupor-se como verdadeiras as ideias claras e distintas que permitem a demonstração de Deus. Sei que Deus existe porque tal se me afigura no meu intelecto como uma ideia clara e distinta da qual eu não posso duvidar dela. Mas, sei que as ideias claras e distintas são verdadeiras porque Deus assim as fez no meu intelecto e porque Deus não é um impostor, antes mesmo de saber se Deus existe ou não. (René Descartes, "Objections and Replies [Selections]", *in Meditations on First Philosophy, op. cit.,* págs. 102-106). O argumento cartesiano para refutar este suposto círculo argumentativo passa por explicar que a "verdade" inerente às ideias claras e distintas decorre da suposição de Deus, criador dessas mesmas ideias e que não nos engana. Só sei que as ideias claras e distintas são verdadeiras porque sei que Deus existe e que não me engana. Deus é a causa pela qual as ideias claras e distintas são verdadeiras. Por esta forma, supõe-se a existência de Deus como o "supremo ser perfeito" do

qual a ideia do mesmo é originária no ser pensante. A ideia de Deus é, se se quiser, a revelação de Deus no intelecto humano, e nunca o seu fundamento de validade ou causa adequada e necessária.

Descartes questiona-se sobre a origem da sua própria ideia de perfeição. Como o filósofo francês consegue apreender a ideia de um ser perfeito, mais perfeito de que ele, essa mesma ideia de perfeição não poderá advir do próprio sujeito pensante que é Descartes, pois este, porque duvida, é imperfeito. Da imperfeição do seu próprio pensamento, que consiste na existência da alma enquanto ser que é, deriva a imperfeição do ser que é (a alma ou sujeito pensante). Se um sujeito pensante apreende a sua própria imperfeição através da condição de validade existencial do seu próprio "eu", então, de um ser perfeito não poderá derivar uma ideia de perfeição, nem ser apreendida por ele. Porém, Descartes consegue apreender uma ideia de perfeição, esta ideia é concebível no seu próprio pensamento, logo, esta ideia de perfeição não poderá derivar do seu próprio "eu", ou seja, da sua alma, do seu próprio pensamento. Por conseguinte, esta ideia, para ser validada pelo pensamento, isto é, para que se possa apresentar como uma ideia clara e distinta à mente, pressupõe um fundamento exterior à própria mente. Esse fundamento exterior é Deus. Como a ideia de perfeição, de facto, existe na mente do filósofo, o fundamento exterior dessa mesma ideia de perfeição, que é Deus, e que, por conseguinte, representa a sua condição de validade, terá, necessariamente de existir. É deste modo que Descartes demonstra a existência de Deus. Tal como o mesmo Descartes apreende a ideia de que a soma dos ângulos de um triângulo equivale à soma de dois ângulos retos, sendo que, essa ideia, para ser válida pressupõe a existência dessa mesma verdade supondo que os triângulos existem, de facto, da mesma forma o faz para a demonstração da existência de Deus. Quer isto dizer que a existência e demonstração de Deus não são experienciáveis, mas sim, pressupostos da existência de tudo. A afirmação de Deus, em Descartes, é um puro princípio da lógica que este retira da impossibilidade racional (lógica) da extração da ideia de um ser perfeito quer, a partir de um ser imperfeito, quer a partir do nada. (René Descartes, *O Discurso do Método, op. cit.,* pág. 79). O próprio equipara a demonstração da existência de Deus à demonstração de uma verdade da Geometria. Nas suas próprias palavras, *«Por conseguinte, é pelo menos tão certo que Deus – o Ser perfeito – é ou existe como qualquer demonstração da geometria o pode ser.»* (René Descartes, *O Discurso do Método, op. cit.,* pág. 81). A experiência de Deus em Descartes é, por esta via, uma experiência puramente racional, o que contrariava, de certo modo, o pensamento escolástico da altura. Daí que a sua obra não fosse muito bem vista por certos setores da sociedade. (Sobretudo em função do confronto entre o movimento da Reforma e o movimento da Contra-Reforma. Sobre estes movimentos *vide* L. Cabral de Moncada, *Filosofia do Direito e do Estado, Volume I, Parte Histórica, op. cit.,* págs. 108-118).

A demonstração da existência de Deus no pensamento cartesiano constitui uma atualização do argumento ontológico de Santo Anselmo, assim denominado por Kant. (Immanuel Kant, *O único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus,* pág. 154). No seu escrito *Proslogion* (datado de 1077) Santo Anselmo demonstra a existência de Deus a partir da ideia de que Deus é o Ser Supremo sem o qual nada pode ser pensado. Este Ser Supremo existe no pensamento e na realidade porque se existisse somente no pensamento, poderia pensar-se num Ser Supremo sem o qual nada pode ser pensado que pudesse não existir na realidade. Ora, pensar num Ser Supremo sem o qual nada pode ser pensado que admite ser pensado como não existente na realidade é uma contradição nos próprios termos. Para que o Ser Supremo sem o qual nada pode ser pensado possa de facto ser o Ser Supremo sem o qual nada pode ser pensado, tem de ser pensado como um Ser que existe, pois só pela ideia de um Ser Supremo que existe tanto no pensamento como na realidade é que esse mesmo Ser Supremo pode ser pensado como algo sem o qual nada mais possa ser pensado. A conceção realista de Santo Anselmo exprime o sentido filosófico medieval do "ser" de Deus. Deus é aquele que é. A sua essência consiste na sua existência e a sua existência consiste, por conseguinte, na sua evidência. Por isso, Deus só pode ser pensado como algo maior do que qualquer outra coisa se não for possível pensar

Deus como algo que não existe. A perfeição implica a existência. (Santo Anselmo, *Proslogion (Capítulos II e III, 101-103),* págs. 11-13).

Descartes chega à mesma conclusão a partir de um argumento causal. Como a ideia de uma absoluta perfeição está presente na mente do Homem, essa mesma ideia tem de ter uma causa específica. Ora, só um Ser absolutamente perfeito poderá ser a origem ou a causa dessa mesma ideia de perfeição, e nunca a mente do próprio Homem, que, como Descartes entende, é uma substância imperfeita. Descartes rejeita assim o pensamento tomista ao não aceitar que o facto de uma palavra significar algo, neste caso a palavra "Deus", possa demonstrar a existência desse algo. São Tomás de Aquino (*Suma de Teología, I, Parte I (Cuestión 2),* págs. 107-113) demonstrava a existência de Deus a partir da sua palavra, isto é, a palavra "Deus", que seria o efeito produzido por uma causa – Deus –, quer dizer, o significado da palavra "Deus" advinha do facto de Deus ser a causa suprema para o seu próprio nome e consequentemente para o significado do seu próprio nome. Para Descartes não é o significado da palavra "Deus" que permite demonstrar a existência de Deus, mas sim, a ideia de Deus presente no intelecto humano, e que é mais do que um simples significado de um termo.

Este entendimento foi posteriormente rejeitado pela filosofia kantiana. Kant distingue a existência de alguma coisa, enquanto coisa que é ou está posta, da mera possibilidade interna, enquanto relação de algo com algo que não viole o princípio da não contradição. Também distingue a existência de uma coisa, enquanto coisa absolutamente posta, dos meros predicados que se possam relacionar com essa mesma coisa. Assim, se eu digo que Deus é omnipotente, é pensada uma relação entre Deus e a omnipotência, enquanto característica possível atribuída ao conceito de Deus. Dizer que Deus é omnipotente nada nos diz sobre a existência de Deus, pois a relação que possa existir entre Deus e a omnipotência pressupõe a existência do sujeito ou entidade à qual a característica de omnipotência possa ser atribuída. Como a atribuição da omnipotência a Deus consiste num predicado de Deus, para que essa relação possa ser pensável, terá de ser possível pensar em Deus como alguma coisa de pensável. Quando eu questiono a existência absoluta, ou seja, quando questiono o próprio Deus (exercendo a dúvida metódica cartesiana), deixo de poder pensar no que quer que seja, pois se nada existir, também nada será pensável, incluindo a própria afirmação de que nada existe. Se não posso pensar que nada existe porque, por essa forma, nada é pensável, a afirmação da não existência absoluta viola o princípio da não contradição, na medida em que a impossibilidade absoluta suprime o elemento formal de toda a possibilidade. Se negar toda a existência, então nada será possível, logo é absolutamente impossível que nada exista, uma vez que posso, pelo menos, pensar na não existência absoluta como uma mera possibilidade. A existência é necessária porque o seu oposto é, em si mesmo, impossível. Se penso em Deus como a existência, ou seja, como o fundamento real de todas as coisas absolutamente postas e todas as coisas internamente possíveis, e se não posso pensar em Deus como algo que possa não existir (porque a sua não existência está em oposição com a sua possibilidade interna, da mesma forma que não posso pensar num triângulo que seja quadrado), então Deus, enquanto existência suprema, tem de existir – é absolutamente necessário. E é simples na sua substância, único, eterno na sua duração e imutável na sua constituição, porque nada pode ser pensado como não existente que ponha em causa o princípio da não contradição da mesma forma que Deus. Como a existência de Deus deriva da sua própria natureza de Ser que não pode não existir, porque não é pensável que assim seja, a demonstração da existência de Deus não pressupõe o sujeito que pensa em Deus, ou seja, não pressupõe a minha existência nem a de outros espíritos nem, sequer, de um qualquer Mundo corpóreo. A demonstração da existência de Deus decorre da sua necessidade interna e absoluta.

Assim, e ao contrário de Descartes, Deus é uma necessidade absoluta do pensamento e não uma mera relação de uma coisa com o seu predicado que ocorre pelo pensamento. Por esta via, Deus é um dado *a priori* do pensamento. Deus é demonstrável a partir do próprio ato de pensar em si considerado. Descartes considerou que a demonstração de Deus decorria de uma pressuposição da existência do sujeito ou coisa pensante que

equaciona a possibilidade da não existência de Deus, para mais tarde inteligir a existência de Deus, como Ser sumamente perfeito a partir da relação de Deus com o seu predicado necessário – que é a perfeição. Na filosofia cartesiana, Deus existe porque um Ser que é, primeiramente perfeito, não pode ser pensado como um Ser que não existe, ou seja, a existência decorre da perfeição, é um seu atributo, levando a que o argumento cartesiano seja ontológico, pois afirma a existência de Deus a partir da sua essência. Kant, por seu turno, rejeita o argumento ontológico (ou seja, partir de um possível (um conceito) como sendo o fundamento para a existência de Deus) para afirmar a existência de Deus. Deus existe, não porque é perfeito, pois Deus pode ser pensado como alguma coisa de imperfeita, mas, simplesmente, porque Deus não pode ser pensado, sequer, como algo de não existente. A afirmação de Deus decorre de um puro ato de pensar como absolutamente necessário ao próprio pensamento. Dizer que Deus existe porque é perfeito, ou a causa da perfeição, pressupõe já, de si, a existência da coisa ou entidade a que se atribui a perfeição, como seu predicado fundamental. Daí nada se pode retirar acerca da existência da coisa ou entidade que se pensa como perfeita. Pensar Deus como um Ser perfeito constitui um ato do pensamento que pressupõe em si a própria necessidade da existência como o fundamento real e último do próprio ato do pensamento que atribui a perfeição a Deus, como o Ser que não pode não existir. Kant refuta, assim, uma qualquer demonstração de Deus *a posteriori*. A existência de Deus é um dado *a priori* que possibilita o próprio pensamento em Deus, levando a que Deus exista necessariamente.

Nas suas próprias palavras: *«Por conseguinte, é uma prova que pode ser perfeitamente apresentada a priori. Não é pressuposta, nem a minha existência, nem a de outros espíritos, nem a do mundo corpóreo. De facto, ela é retirada da característica interna da necessidade absoluta. Reconhece-se, deste modo, a existência deste ser a partir daquilo que, efectivamente, constitui a sua absoluta necessidade, portanto, de modo perfeitamente genético.»* (Immanuel Kant, *O único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus, op. cit.,* pág. 73).

No pensamento kantiano, somente da própria possibilidade interna pode ser conhecido que deve pressupor-se, necessariamente, um Ser existente que a fundamente, e nunca, a partir dos predicados particulares pelos quais um possível se distingue de outro possível. A diferença entre os predicados radica no possível, não permitindo daí inferir a existência. O argumento de Kant propõe que seja a partir da possibilidade interna do pensável, ou seja, da possibilidade de pensar os possíveis que se pode deduzir uma existência divina. (Immanuel Kant, *O único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus, op. cit.,* pág. 151).

Se eu digo que um triângulo tem três ângulos, esse juízo, o da necessidade de um triângulo ter três ângulos para que possa ser pensável como um triângulo, é um juízo de necessidade da razão na relação que estabelece entre uma coisa e o seu ou os seus predicados. Se não posso pensar num triângulo, como uma coisa possível, que não seja, necessariamente, pensado como uma coisa que tem três ângulos, então deriva de um juízo da razão que um triângulo só pode ser pensado como algo composto por três ângulos. Porém, isso nada diz sobre a existência ou não do triângulo. A necessidade da relação entre a coisa – triângulo – e o seu predicado – ter três ângulos – diz respeito à possibilidade da coisa, neste caso, o triângulo, e não à sua existência. Do facto de um triângulo só poder ser pensado como uma coisa composta por três ângulos não se segue que o triângulo exista absolutamente. Esta necessidade absoluta do juízo é, apenas, uma necessidade condicionada da coisa objeto do juízo. Não é absolutamente necessário que existam três ângulos, mas sim, que dada a condição de existir um triângulo, este tenha de ter três ângulos. Da mesma forma, se eu penso em Deus como um Ser existente, se Deus não pode ser pensado como um Ser que não existe, porque a negação do predicado da existência a Deus implica a supressão do próprio Deus, isso, porém, não significa que Deus, de facto exista, como sendo uma conclusão retirada a partir do princípio da identidade. Daqui só se segue que não posso pensar em Deus com algo que não existe. Não posso dizer que, por causa da necessidade de atribuição do predicado – existência – à coisa – Deus –, como um juízo necessário da minha razão, que Deus exista

absolutamente. A existência de Deus dada pelo juízo de possibilidade consiste no preenchimento, pela razão, do conceito de Deus, tal como ele é pensado por mim. Do facto de a minha razão preencher um determinado conceito com uma atribuição necessária não decorre que esse conceito tenha uma correspondência empírica, portanto, externa à própria razão que produz esse mesmo conceito. (Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura,* pág. 501).

O argumento ontológico retira a existência absoluta de Deus a partir de conceitos puros da razão, ou seja, parte de conceitos puros da razão para daí afirmar a existência do conceito puro. O que significa que se parte da razão para explicar ou fundamentar algo que não é possível apreender pela experiência. Por isso, a demonstração cartesiana da existência de Deus é puramente especulativa. Descartes diz: eu posso tentar duvidar da existência de Deus, mas como na minha mente, Deus só é pensável como o Ser que existe necessariamente, então Deus deve existir absolutamente. Kant, por seu turno, afirma: eu posso pensar em Deus como algo que não pode não existir, porém daí eu não posso retirar que Deus exista absolutamente, pois posso pensar em Deus como algo que não existe de facto. Contudo, para que eu possa pensar em Deus como algo que não existe absolutamente, tenho de poder pensar em qualquer coisa. Posso negar toda a existência, mas se o fizer, nego, também, que possa pensar no que quer que seja. Se não posso pensar no que quer que seja, então, também, não poderei pensar em Deus como algo que não existe absolutamente, pois mais nada haverá para eu poder pensar. Como não posso não pensar, simplesmente, em nada, porque o nada é uma impossibilidade para se poder, sequer, pensar no nada, algo terá de, forçosamente, existir. Como algo tem de existir, necessariamente, devo procurar na minha razão um conceito puro cujo seu atributo seja, necessariamente, a existência, sem a qual o conceito é impossível. A minha razão diz-me que esse conceito só pode ser o conceito de Deus, pois Deus é a única coisa que eu tenho de pensar como algo que existe sem violar os próprios princípios da minha razão. Logo, Deus tem, necessariamente, de existir em termos absolutos. Enquanto Descartes afirma – *como eu penso que Deus existe, Deus existe*; Kant afirma – *como eu penso que é impossível que nada pense, Deus existe*. Porém, o conceito de um Ser absolutamente necessário e existente é um conceito puro da razão, ou seja, uma simples ideia cuja realidade objetiva está longe de ser demonstrada, apenas, pelo facto de a razão necessitar desse Ser para ser um possível. Esse conceito, na verdade, não possibilita um conhecimento maior das coisas dadas pela experiência. Ao indicar uma perfeição inacessível, o conceito de Deus funciona como um puro limite ao entendimento, e não como um conceito extensível à cognoscibilidade de novos objetos. (Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 500).

Kant é, por isso mesmo, um *deísta* (ainda que, com um argumento transcendental próprio diferente, como já se viu de outros *deístas*, como se pode afirmar em relação a Descartes), ou seja somente admite o conhecimento de um Ser supremo a partir da simples razão, embora como argumento transcendental, ou seja, de um tal Ser supremo que possui toda a realidade, mas que não pode ser determinado com maior precisão. Por contraponto, os *teístas* sustentam que o conceito de Deus pode ser apreendido, também, por uma analogia com a natureza, ou seja, como um Ser tal que contém em si, pelo entendimento e pela liberdade, a razão de todas as coisas. Os *deístas* aceitam a *teologia transcendental*, enquanto os *teístas* aceitam a *teologia natural*. Para os primeiros, Deus é a causa do Mundo (seja pela necessidade da sua natureza ou pela liberdade), enquanto os segundos professam um Deus como autor do Mundo. A *teologia transcendental,* ou pretende derivar a existência de Deus através de conceitos simples, sem o mínimo recurso à experiência, e nesse caso, diz-se *ontoteologia*; ou pretende derivar a existência de Deus a partir da experiência em geral (sem determinar nada de mais preciso acerca do Mundo ao qual Deus pertence), e nesse caso, diz-se *cosmoteologia*.

Por sua vez, a *teologia natural* retira para Deus os atributos e a existência do autor do Mundo a partir da constituição concreta, da ordem e da unidade deste Mundo específico, enquanto a causalidade proveniente da natureza do autor do próprio Mundo, diz-se *teologia física*; já a *teologia natural* que pretende derivar a existência e o conhecimento de Deus, enquanto autor do Mundo, a partir da constituição concreta, ordem e

unidade deste Mundo, tendo como causa a sua liberdade, diz-se *teologia moral*. (Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* págs. 525-526).

Mas, Deus é, também, no pensamento kantiano, uma necessidade ou postulado da razão pura prática, ou seja, uma necessidade da razão na sua faculdade de determinar o agir, isto é, o dever. A lei moral, enquanto lei de liberdade do Homem determina, em cada ação a sua própria correção segundo esta lei moral fundamental, exercida através do seu princípio fundamental – *age de uma forma tal que queiras que a tua máxima se torne numa lei universal*. (A lei universal da moral constitui a boa vontade autónoma desprendida das inclinações do Homem e das suas possíveis consequências, ou seja, corresponde às ações intrinsecamente boas, que teve como antecipação a *reta intenção* leibniziana (*Discurso de Metafísica*, pág. 18), quando este afirma que, *«…mesmo quando os acontecimentos fizerem talvez ver que Deus não quis presentemente que a nossa boa vontade tivesse o seu efeito, não se conclui daí que não tenha querido que fizéssemos o que fizemos. Pelo contrário, como é o melhor de todos os senhores, nunca exige mais do que a recta intenção, e é a ele que compete conhecer a hora e o lugar próprios para fazer com que se cumpram os bons desígnios.»*

Através desta lei moral, o Homem procura ser digno de receber a felicidade, e não de a atingir diretamente. A felicidade é o estado no Mundo relativo a um ser racional que, na totalidade da sua existência, possibilita a ocorrência de tudo segundo a vontade e desejo desse mesmo ser racional, orientado no seu fim integral, harmonizado com a própria Natureza. Ora, como o ser racional, ou seja, o Homem, não domina a Natureza, ou seja, não foi o seu criador, a Natureza não está conexionada com a determinação do agir humano através da sua lei moral. Ora, a razão pura prática necessita de uma conexão entre a determinação do agir tendente à obtenção do supremo bem e a Natureza que possibilita a obtenção do supremo bem. Tem de existir uma causa na Natureza que a harmonize com a lei moral, e que, por isso mesmo, permita a obtenção da felicidade. Essa causa suprema da Natureza é, pelo seu entendimento e vontade, Deus.

Eu sei que faço parte da Natureza, e que, portanto não fui eu quem criou a Natureza. A minha lei moral determina o meu agir, cuja correção e o fim orientador na realização da minha própria natureza consiste em ser digno de ser feliz, ou seja, estar apto para receber a felicidade. Como a felicidade está contida na conformidade do que acontece com a minha própria vontade e desejo, mas como o que acontece no Mundo natural é independente da minha vontade, não depende de mim ser feliz, mas sim, depende de mim poder receber a felicidade. Essa receção dá-se por meio da conformidade da determinação da minha lei moral relativa ao meu agir com a possibilidade do acontecer natural tendente à obtenção do supremo bem. Ou seja, se a minha razão me diz para agir de uma determinada forma para ser digno de receber a felicidade, então tem de existir uma relação entre a determinação do meu agir e a harmonia do Mundo exterior que possibilita a realização desse mesmo supremo bem. Como eu não criei a Natureza, mas faço parte dela, e como a Natureza não se criou a si mesma, a relação de harmonia que existe entre a determinação do meu agir e a possibilidade desse mesmo agir permitir a realização do supremo bem tem de ter como causa suprema o autor do Mundo do qual eu faço parte, que é Deus. Só assim é que o exercício da lei moral permite a realização do supremo bem. Logo, é moralmente necessário admitir a existência de Deus. (Immanuel Kant, *Crítica da Razão Prática*, págs. 175-176).

Em suma, a felicidade é a condição do ser racional num Mundo em cuja existência em geral se estabelece segundo a desejo e a vontade. A vontade do Homem não é a causa da Natureza nem é a origem da sua completa harmonia com os princípios da sua vontade (a do Homem). Por conseguinte, não é expectável no domínio da moralidade ou da Natureza uma conexão necessária entre a moralidade e a felicidade do Homem. Porém, uma tal conexão (entre a moralidade e a felicidade do Homem) é estabelecida como necessária para o conceito de *summum bonum* no comando que obriga os homens a procurar o *summum bonum*. Daqui decorre que um "Ser" supremo (Deus) deve ser possível. Logo, deverá existir uma causa adequada para esse mesmo "Ser" supremo poder existir. Essa causa somente pode ser o "autor" da Natureza agindo segundo o

seu entendimento e a sua vontade. (Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, pág. 274).

Existe uma variante da prova ontológica acerca da existência de Deus que foi sustentada por Leibniz. A prova ontológica da existência de Deus procura retirar de simples conceitos da mente, abstraindo-se de toda a experiência, uma causa suprema cognoscível inteiramente *a priori*. Distingue-se, assim, da prova *fisico-teológica* que, partindo de uma experiência particular e determinada, e da natureza particular dos sentidos, conhece a existência de Deus através das leis causais até à causa suprema; e da prova *cosmológica* que, partindo de uma experiência indeterminada, ou seja, de uma experiência qualquer, por via das leis da causalidade, também, supõe poder demonstrar a existência de uma causa suprema, que é Deus.

O argumento cartesiano, como já se disse, propunha que é necessário que se tenha uma ideia de Deus, já que nele se pensa, e não se poderia pensar em Deus se a mente não contivesse já, em si mesma, essa ideia de Deus. Como esta ideia de Deus encerra todas as perfeições, e como uma das perfeições necessárias, sem a qual, não haveria perfeição possível, é a ideia de existência, Deus, necessariamente, existe. Porém, como é possível que se pense em quimeras impossíveis, tais como o último grau de velocidade, ou o maior dos números, esse raciocínio não chega. Trata-se de um raciocínio incompleto. É preciso demonstrar a possibilidade lógica, ou seja, em termos de ausência de contradições internas, da existência de Deus, para que este, de facto, exista. É neste sentido, como afirma Leibniz, que se pode falar em ideias verdadeiras e ideias falsas. Como do ponto de vista lógico (interno) nada pode impedir a possibilidade daquilo que não admite limites ou a sua própria negação, e por consequência, não admite a sua contradição, isso, por si só, constitui a razão suficiente para a demonstração da existência de Deus. Deus não existe necessariamente porque, de facto, existe. Deus existe porque é possível. Este é o derradeiro privilégio divino, a saber, não precisa de mais nada para a sua própria existência do que a sua mera possibilidade. (Gottfried Leibniz, *Discurso de Metafísica, op. cit.,* págs. 59-60).

Kant opõem-se a este entendimento sustentando que o conceito de um Ser supremo é uma ideia muito útil sob diversos aspetos, mas, precisamente porque se trata, apenas, de uma simples ideia, é totalmente incapaz de alargar o horizonte do nosso conhecimento relativamente ao que existe. Nem sequer permite instruir-nos acerca da possibilidade da existência das coisas. A simples demonstração lógica (interna) da existência de Deus, pelo facto do conceito de Deus, como algo de ilimitado que não viola o princípio da não contradição, enquanto juízo analítico, não permite extrair um juízo sintético acerca da ligação de todas as propriedades reais na coisa que se exprime através do conceito de Deus. Por um lado, a ligação de todas as propriedades reais numa coisa é uma síntese, acerca da possibilidade não se pode ajuizar *a priori*, uma vez que as realidades não são dadas especificamente; por outro lado, mesmo que o fossem, os juízos sintéticos somente seriam possíveis a partir da experiência, à qual nunca poderá pertencer o objeto de uma ideia. Assim, Deus não poderá ser conhecido *a priori*, apenas, pela sua mera possibilidade. (Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 506-507).

(Observe-se que, para o filósofo de Königsberg, a ideia de um Ser supremo é puramente especulativa, significando, somente, a necessidade que a razão pura tem de ordenar sistematicamente todo o encadeamento do Mundo sob a alçada de um princípio (constitutivo) de unidade sistemática que determina a origem e o fundamento do Mundo na existência de um Ser omnipotente, omnipresente e omni-suficiente. Trata-se de uma regra formal da razão pura cuja finalidade é estender o uso empírico do entendimento, procurando exceder os limites empíricos de uma experiência possível. Esta ideia reguladora não permite extrair dela um Ser Supremo objetivamente válido, ou seja, verdadeiramente existente enquanto ser em si mesmo, ou seja, enquanto coisa em si mesma. Este princípio regulativo (isto é, a ideia de Deus) permite, somente, estabelecer, por intermédio do seu esquema, que é o ideal de um Deus existente, único, sábio e omnipotente, uma unidade sistemática do Mundo como fundamento originário de todo o possível, com vista à produção válida do conhecimento como unidade da experiência. A ideia de um Deus é, pois, apenas e tão-só uma

representação que serve de fundamento a um conhecimento unitário da experiência essencial para a razão pura. Deus é um Ser que existe porque a sua ideia assim o obriga, e não porque o possa conhecer como tal ou derivar toda a Natureza e o seu consequente conhecimento dele, como algo que existe, mas apenas dele, enquanto efeito de uma regra produzida pela razão. (Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* págs. 560-670)).

O argumento cartesiano para a defesa da existência de Deus resulta, como bem sustentou Kant, inoperante, porque de um simples conceito puro da razão não se pode extrair a existência do objeto que constitui o conteúdo desse mesmo conceito. Assim sendo, do facto de eu dizer que na minha mente só posso pensar em Deus como algo que existe, pois a existência é um atributo da perfeição e Deus, por ser Deus, é perfeito, não me é permitido, racionalmente, afirmar a existência desse mesmo Deus. Porém, o argumento para a demonstração da existência de Deus utilizado por Kant também não é válido. Se eu digo que é impossível que nada exista, porque se nada existisse, eu não poderia pensar que nada existe, então algo deve existir enquanto condição de validade do meu próprio ato de pensar. Porém, eu não posso afirmar que, pelo facto de a minha mente conceber Deus como tendo necessariamente um predicado de existência, Deus existe de facto, somente porque algo tem de existir. O conceito puro a que Kant se refere apenas nos diz que Deus é um Ser que existe para poder ser qualificado como Deus, ou seja, o Ser Supremo, causa de toda a existência. Esse conceito puro da razão relaciona Deus com a existência, mas não com uma existência qualquer, mas sim, com a sua própria existência. Quer dizer, se eu digo que Deus é algo que existe, isso não significa que a existência seja Deus. Para tal seria necessário pressupor uma única existência como uma causa derradeira que seria Deus. Ora, Deus pode ser pensado como uma existência necessária, porém finita. É por isso que nas antigas religiões politeístas coexistiam diferentes Deuses nas mentes dos homens.

Do facto de eu dizer que Deus existe, não decorre que Deus seja a existência. Por isso, Deus pode ser pensado como algo que, a ser pensado, terá de existir, mas a sua existência pode consistir numa existência particular dentro da existência total. Só poderei afirmar que Deus existe porque nada pode não existir se eu pressupuser que Deus é a causa de tudo o que não pode não existir. Todavia, se esse ser tão poderoso teve a faculdade de tudo criar, então teria de ter, de igual modo, a faculdade de nada criar, para que o próprio ato de criação fosse possível. Criar pressupõe um poder ou faculdade de criar ou de não criar, sem o qual, o suposto ato de criação não é mais do que um efeito de uma causa independente da vontade. Se Deus não tivesse dado causa à existência, nada existiria, mas daí não se poderia inferir que Deus não existe, pois nada ter criado foi somente um ato da sua vontade. Por conseguinte, se eu não posso pensar que nada não exista, porque alguma coisa tem de existir para que eu possa pensar que nada exista, é apenas uma afirmação da razão sobre uma dada existência, e não sobre a possibilidade ou não dessa mesma existência. Para que Deus possa ser considerado pela razão como um Ser Supremo que tudo criou, a sua existência terá de ser separada da restante existência. Caso contrário, a existência de Deus equivalerá à existência das restantes coisas, tornando o conceito de Deus como o Ser Supremo criador num conceito irracional. Deus só pode existir se existir autonomamente face à restante existência. Se as duas existências forem uma só, então Deus corresponde à existência, logo não será um Ser autónomo. Se assim fosse, o conceito de Deus perderia todo o sentido racional, pois corresponderia a um Ser que existe necessariamente porque consiste em tudo o que existe. A ser assim, poder-se-ia dizer que o conceito de Deus não difere do conceito de uma árvore, porque uma vez que Deus é tudo o que existe, a árvore faz parte do conceito de Deus, logo a árvore tem de existir enquanto predicado necessário do conceito de Deus.

Para que o conceito de Deus tenha algum sentido, este Ser Supremo tem de se autonomizar da restante existência das coisas, o que significa que a sua própria existência é independente da existência das demais coisas. Se assim é, então tanto faz que alguma coisa exista, ou que, pelo contrário, nada exista, para afirmar a existência de Deus. A Suprema existência tem de ser superior à própria existência. Ora se assim é, então do facto de eu

não poder pensar que nada não exista, uma vez que, alguma coisa tem de existir para que eu possa sequer pensar que nada exista, não decorre que Deus exista, pois nada poderia existir, e Deus seria um Ser existente, uma vez que teria decidido nada criar. O argumento kantiano para a demonstração da existência de Deus consiste, apenas, num argumento acerca da existência particular do conceito de Deus na razão do Homem, que é um ser que existe, e não num argumento acerca da existência Suprema do próprio Deus. Logo, não é o Homem que existe por causa de Deus, mas Deus que existe por causa da razão do Homem. Uma vez que o Homem intui a sua própria existência, parte dessa mesma intuição para encontrar um fundamento racional da sua existência. Para poder fazê-lo, parte de uma dada existência, a que intui, e que considera a existência necessária para chegar até Deus. Só que, se Deus é o fundamento da existência, esta poderia não existir, sem que o próprio Deus deixasse, por isso, de existir. Um relógio pressupõe o seu construtor, mas a existência de um relojoeiro não pressupõe a existência de um qualquer relógio. O predicado relacionado com o conceito de relojoeiro não é a existência do relógio, mas o seu poder de os fabricar. Do mesmo modo, o verdadeiro predicado de Deus não é a sua própria existência, pois este poderá existir mesmo que nada exista, mas o poder de fundar a existência, de a criar, incluindo a sua própria existência. Como o Homem vive preso à sua intuição de que existe, pensa uma dada existência, a sua, como um dado adquirido que usa para chegar até Deus. A necessidade absoluta da mente humana de pressupor a sua própria existência, ou pelo menos, pressupor que algo existe a partir da sua intuição não equivale a uma demonstração de que de facto algo exista, mas sim, a uma demonstração do Homem para si mesmo de que nada no seu pensamento fará absoluto sentido se não se supuser a existência de alguma coisa que permita pensar. (É por isso que somente os homens vivos é que acreditam em Deus, e não os homens mortos). Como a intuição da própria existência é, por si só, uma experiência constante dos homens, também Kant chega à existência de Deus a partir da experiência – diga-se empírica porquanto a intuição é um fenómeno do organismo que se representa a si mesmo. Por conseguinte, enquanto o Homem não se conseguir libertar das suas próprias intuições, qualquer argumento sobre a existência de Deus resultará enfraquecido.

Estes grandes filósofos ignoraram, para além disso, outro aspeto importante na argumentação racional que procura demonstrar a existência de Deus. É que, se Deus é um conceito presente na mente humana cujo predicado ou essência fundamental é a sua própria perfeição, então essa mesma perfeição, para podermos afirmar a existência de Deus, nunca poderá ser posta em causa. Ora, o predicado da perfeição de Deus consiste na sua própria existência, mas não só. Implica, também, a ideia de Deus como um "Ser" absoluto, que tudo pode fazer (omnipotente) e que está presente em todos os lugares e em todos os tempos (omnipresente). Ora, sendo estes conceitos puros da razão ilimitados, pois ser omnipotente e omnipresente significa que este "Ser" não conhece qualquer forma de limitação no seu ser e na sua ação, a existência de Deus só poderá ser afirmada se a própria razão não conseguir pôr em causa estes mesmos conceitos que ela mesma produz. Porém, a razão humana consegue invalidar estes conceitos ou atributos do próprio conceito de Deus que é produzido por si. E consegue fazê-lo através de *paradoxos*.

De acordo com uma história muito antiga, certa vez o Diabo desafiou a omnipotência de Deus. Pediu-lhe que criasse uma pedra tão grande que ele mesmo não a conseguisse levantar. Como poderia Deus superar este desafio? Se criasse a tal pedra e não a conseguisse levantar não seria omnipotente. Se conseguisse levantá-la, então não a conseguiria fazer suficientemente grande. (Paul Watzlawick, *A Realidade é Real?*, pág. 23).

Este paradoxo não é suscetível de ser resolvido por Deus. E não o é porque os conceitos puros ilimitados que são atribuídos ao conceito de Deus impedem, em termos lógicos, que o próprio conceito de Deus contenha esses mesmos predicados ou atributos. Deus é impotente para superar o desafio precisamente porque é omnipotente – daí o paradoxo. Como o paradoxo é, no fundo, uma antinomia da lógica, o conceito de Deus que implica, para ter sentido, os seus atributos, deixa de ter qualquer sentido lógico. A impossibilidade de resolução do problema colocado pelo Diabo manifesta-se como uma verdadeira ideia clara e distinta. Deus

Como princípio da lógica que é, ele consiste numa específica forma de raciocinar, específica e necessária.[128] Essa específica forma de pensar produz na mente humana uma

não pode ser pensado como um "Ser" perfeito, porque isso implicaria que ele fosse omnipotente. Como Deus não pode ser omnipotente, porque a sua omnipotência significa a sua própria impotência, Deus, em termos lógicos, não pode existir enquanto um "Ser" perfeito. Se Deus não pode existir enquanto perfeição, então o próprio conceito de Deus deixa de ter sentido, pois um Deus que não é perfeito, não é Deus, ou seja, não poderá ser considerado o "Ser" Supremo. A ideia de perfeição de Deus destrói-se a si mesma, e é por isso que Deus não pode ser pensado como um "Ser" perfeito.

A Humanidade ainda não está dotada de um conhecimento seguro que lhe permita demonstrar a existência ou a inexistência de um Deus, mas está já em condições de poder afirmar que, pelo menos, a sua ideia de Deus, racionalmente, não faz qualquer sentido.

[128] Embora Descartes procure sustentar que o "eu" que é uma coisa pensante não deriva de nenhum silogismo lógico da mente, mas sim, consiste numa intuição da própria mente, algo que é imanente na própria razão humana. Um silogismo lógico necessitaria das suas premissas para se poder efetuar a operação lógica. Um silogismo que contivesse uma premissa do tipo – "tudo o que pensa existe" estaria a usar noções prévias que a mente já possui pelo simples facto de intuir a sua própria existência, o que tornaria o próprio silogismo numa afirmação sobre algo que já se sabe, e não no processo de descoberta daquilo que se sabe por força do próprio silogismo. (René Descartes, "Objections and Replies [Selections]", *in Meditations on First Philosophy, op. cit.,* pág. 68).

De facto, o silogismo produzido com base na premissa "tudo o que pensa existe" é já uma derivação de um conhecimento prévio da mente acerca da existência das substâncias pensantes. Mas, daí não se pode inferir que esse conhecimento prévio não possa ter sido produzido por um tipo de silogismo primordial, pelo qual a mente "intui" a sua própria existência. Só por força de uma operação lógica é que a mente humana pode intuir o que quer que seja. Pois se a intuição é mera sensação, ela é enganadora. Para não ser enganadora, a intuição terá de advir não de uma sensação ou de uma ideia pré-estabelecida, mas sim, do próprio ato de pensar, isto é, da operação pela qual o sujeito pensante adquire a consciência da sua própria existência enquanto coisa pensante. Como o ato de pensar se distingue das ideias que produz, a ideia da existência da coisa pensante só poderá advir do ato pelo qual a mente concebe a sua própria existência que, de uma forma inequívoca, só poderá ser através da lógica. A mente adquire a consciência da sua própria existência através da formulação de um silogismo lógico no qual a mente equaciona a sua não existência. Esta operação intelectual é tão imediata que produz logo a ideia da existência da mente, mas somente através dessa mesma ideia é que se pode ter a consciência da existência da própria mente, e não pelo simples processo de dedução. Só com a apreensão da ideia de existência da mente é que a própria mente consegue suportar a sua existência como algo de inquestionável. Todavia, a ideia é produzida pela razão dedutiva, isto é, pela lógica, que precisa sempre de ser preenchida com algum tipo de conteúdo material, neste caso, o equacionar da inexistência da mente. Somente depois de efetuado o raciocínio lógico é que a mente produz a ideia da sua própria existência, como sendo uma ideia inata, correta e demonstrável. Por isso, a intuição da existência da mente é uma ideia que é produzida quase de forma instantânea, dando a ilusão de que não necessita de nenhuma operação lógica da razão para ser produzida, conduzindo, por essa via, à aparência de que dispensa um qualquer ato de pensamento. Ora, tal não acontece. O filósofo francês não pode dispensar a lógica para intuir a sua própria existência enquanto coisa pensante, ainda que o faça de forma inconsciente.

Descartes procura, porém, distinguir o conceito de intuição do conceito de dedução. A intuição, no pensamento do filósofo francês, consiste no conceito da mente tão pura e atenta que não admite qualquer

dúvida acerca do que fora compreendido. A intuição não é a convicção flutuante resultante dos sentidos, consiste antes naqueles conhecimentos que são de tal forma claros e evidentes que se apresentam como indubitáveis. A dedução, por seu turno, apesar de não admitir erro no seu uso por parte do Homem, consiste no entendimento das coisas a partir das conclusões retiradas das coisas anteriores que se conhecem com clareza e com certeza. Na dedução concebe-se uma espécie de movimento ou de sucessão no intelecto, ao contrário da intuição. Para a dedução não é necessário uma evidência, mas sim, uma memória das coisas que se conhecem previamente com clareza e com certeza. Pela intuição são conhecidos os princípios primeiros do entendimento, enquanto pela dedução se conhecem as conclusões que deles decorrem. Estas duas formas de entendimento são as únicas formas válidas para a verdadeira Ciência. (René Descartes, *Regras para a Direcção do Espírito*, págs. 18-22).

Descartes nunca consegui explicar como é que certas coisas se apresentam como sendo claras e evidentes sem necessidade de um silogismo, ainda que, como ficou dito, fosse feito de forma inconsciente. Dizer que uma determinada coisa é evidente porque se intui que é evidente nada nos diz sobre o que é a própria intuição da evidência de uma determinada coisa. Se a intuição não é uma sensação, então tem de ser um ato da razão, ato esse pelo qual algo se torna evidente. A evidência de uma coisa mais não é do que a projeção de uma ideia que resulta de um raciocínio necessário. O raciocínio necessário não se confunde com a ideia projetada por esse mesmo raciocínio. Nada se me apresenta como sendo evidente para a minha razão que não tenha sido já projetado pela minha razão como sendo evidente. Por isso, o Homem consegue apreender a sua própria existência ao contrário dos restantes animais. O conceito de intuição em Descartes é uma pura ilusão que decorre da existência de raciocínios lógicos e dedutivos que são primários e que são realizados quase de forma inconsciente, dando a ilusão de que não são fruto de qualquer ato da razão, mas sim, de uma evidência tão clara que dispensa qualquer ato intelectual que a suporte como válida.

Esta confusão é bem visível no exemplo dado pelo próprio Descartes. Nas suas palavras: *«Ora, esta evidência e esta certeza da intuição não são apenas exigidas para as simples enunciações, mas também para quaisquer raciocínios. Seja, por exemplo, esta consequência: 2 e 2 é igual a 3 mais 1; é preciso ver intuitivamente não só que 2 e 2 são 4, e que 3 e 1 são igualmente 4, mas, além disso, que destas duas proposições se conclui necessariamente aquela terceira.»* (René Descartes, *Regras para a Direcção do Espírito*, *op. cit.*, pág. 21).

Em primeiro lugar, sei que 2 e 2 são 4 porque aprendi que 2 e 2 são 4. Utilizo a minha memória para me lembrar a que resultado devo chegar pela soma de 2 com 2. Trata-se de um puro exercício de memória, do qual retiro uma conclusão adquirida pela experiência de exercitar as minhas faculdades mentais que me permitem raciocinar em termos analíticos e matemáticos. Digo que 2 e 2 são 4 porque me lembro de o ter aprendido desde tenra idade, e não tenho qualquer tipo de dificuldade em chegar ao resultado da operação matemática de adição. Mas, e se eu nunca tivesse aprendido que 2 e 2 são 4, seria assim tão evidente para mim que 2 e 2 são 4? Se se trata de uma intuição pelo simples facto de eu estar perante uma operação matemática, e porque a matemática é evidente, então porque é que eu precisei de aprender matemática! Algo que é evidente, por se apresentar como sendo claro e inequívoco, dispensa qualquer tipo de necessidade de aprendizagem. Mas, sei que a matemática é ensinada. E sei que há pessoas que não sabem fazer operações matemáticas, por mais simples que se sejam. E, porque é que o facto de 2 mais 2 ser igual a 4 é uma intuição que, conjugada com a intuição de 3 mais 1 ser igual a 4, permite deduzir que 2 mais 2 é igual a 3 mais 1, e não uma dedução a partir da intuição de que 2 mais 2 mais 2 é igual a 6 e que 6 menos 2 é igual a 4? Por que razão eu preciso de raciocinar para saber qual a raiz quadrada de 1928374650? Não deveria ser igualmente evidente? E, se nunca tivesse aprendido que 2 mais 2 são 4, diria que 2 mais 2 são 4?

Descartes trata, por esta forma, de raciocínios quase imediatos como se fossem evidências que dispensam o uso da razão. É por esta razão que distingue erroneamente intuição de dedução. Porém, nada mais faz do que deduzir para chegar às suas verdades evidentes, ou seja, às suas intuições, como a sua própria existência ou a

ideia – a ideia de que o pensamento pressupõe a existência do sujeito que pensa.[129] Essa ideia não se confunde com o próprio ato de pensar do qual ela deriva. Porém, como o ato de pensar que produz a sua própria validade enquanto pensamento existencial é uma necessidade racional, a ideia que projeta na mente do Homem manifesta uma natureza inata – é uma ideia inata ao Homem.[130]

Este princípio da razão, enquanto princípio primeiro condicional da própria validade do pensamento, continua, hoje, como sendo um princípio válido, pressuposto de qualquer tentativa de procura pelo saber científico. A sua dúvida metódica,[131] ao contrário do que

existência de Deus. O próprio Descartes escreve que uma simples dedução de uma coisa a partir de outra se faz por meio de intuição (René Descartes, *Regras para a Direcção do Espírito*, *op. cit.,* pág. 61), esvaziando, por esse modo, a sua própria e prévia distinção. O filósofo francês parece aceitar a ideia de que uma intuição mais não é do que a projeção da ideia clara e distinta que resulta de uma prévia operação dedutiva no intelecto, quando afirma que *«A dedução, porém, se pensarmos fazê-la, como na terceira regra, não parece que se realize toda ao mesmo tempo, mas implica um certo movimento do nosso espírito que infere uma coisa de outra; por isso, foi com razão que aí a distinguimos da intuição. Mas se a considerarmos já feita, segundo o que se disse na sétima regra, já não designa então movimento algum, mas o termo de um movimento, e é por isso que supomos que a vemos por intuição, quando é simples e clara, e não quando é composta e complexa.»* (René Descartes, *Regras para a Direcção do Espírito*, *op. cit.,* pág. 62).

Além disso, Descartes ignorou que a linguagem matemática foi criada pelo Homem, e não revelada pela sua mente. E muitos das conhecidas fórmulas matemáticas precisaram ser descobertas por meio de reflexões muito aturadas. Faz parte da natureza humana considerar como evidência aquilo que lhe foi transmitido historicamente e que no passado consistiu numa questão difícil. As evidências de hoje foram grandiosas descobertas de ontem.

[129] Descartes define-se assim mesmo como uma coisa que pensa, algo de racional, um intelecto. A existência para Descartes é uma pura existência intelectual – eu penso, por isso existo, e como tal, existo porque penso, logo, sou algo que pensa. (René Descartes, "Meditations on First Philosophy", *in Meditations on First Philosophy/With Selections from the Objections and Replies, op. cit.,* pág. 18).

[130] René Descartes, *Os Princípios da Filosofia* (*Artigo 10º*), *op. cit.,* págs. 56-57.

[131] A dúvida metódica no pensamento de Descartes não se confunde com a chamada dúvida sistemática. Enquanto a dúvida sistemática (a dúvida dos céticos) é exercida por sistema, isto é, duvida-se por duvidar, a dúvida cartesiana pretende afirmar-se como sendo um princípio universal (metodológico) condicional para a obtenção da verdade, isto é, da certeza. A dúvida metódica cartesiana é puramente instrumental, a dúvida dos céticos é essencial. A dúvida dos céticos consiste na essência da sua refutação da possibilidade da cognoscibilidade dos homens. A dúvida metódica cartesiana é um meio de purificação do próprio conhecimento, estabelecendo as bases ou as fundações do edifício cartesiano que procura demonstrar os princípios básicos que permitem o conhecimento científico. A dúvida cética é a negação da Ciência, enquanto a dúvida metódica pretende ser o princípio que a sustenta enquanto Ciência verdadeiramente válida. A dúvida dos céticos nega o conhecimento. A dúvida cartesiana funda o conhecimento ao pretender eliminar o erro na apreensão do próprio conhecimento. A dúvida cética é absoluta, incondicional. A dúvida

afirma Gaston Bachelard,[132] continuará a ser o ponto de partida para a possibilidade de produção científica. O grande erro de Descartes foi ter considerado este princípio do conhecimento, bem como todos os princípios do conhecimento, como elementos da metafísica.[133] A dúvida aparece primeiro, depois vem o método. A suposição de um método prévio à dúvida, apenas, conduz à defesa de um método sem objeto, ou seja, um método para o nada. Se é o método que produz a dúvida, então a dúvida terá, necessariamente, de ser retirada da certeza da aplicação do método. De uma incerteza do método não poderá derivar a certeza da dúvida como consequência do método. A aplicação de um método pressuporá um ato do pensamento, que é o ato que produz na

---

cartesiana é relativa e condicional. É relativa ao conhecimento racional da razão na sua faculdade de conhecer, e não da razão na sua faculdade de agir em termos práticos no quotidiano dos homens. E é condicional porque apenas se apresenta como necessária se se quiser tomar como válida, em termos científicos, uma dada proposição ou afirmação de ciência. (René Descartes, *O Discurso do Método*, *op. cit.,* pág. 74).

[132] Gaston Bachelard, *A Epistemologia*, pág. 157.

[133] O fundamento da metafísica, no pensamento de variados autores, consiste em explicar a própria existência. No pensamento de Martin Heidegger, este fundamento aparece formulado sob a forma de uma pergunta fundamental, a pergunta fundamental da metafísica, e por conseguinte, da filosofia – *«Porquê é afinal ente e não antes nada?»* (Martin Heidegger, *Introdução à Metafísica*, págs. 9-59). Já, anteriormente, a mesma pergunta fora formulada por Gottfried Wilhelm Leibniz. Na formulação de um dos mais eminentes filósofos alemães do Século XVII: *«…por que há alguma coisa em vez de nada?»* (Gottfried Wilhelm Leibniz, *Princípios da Natureza e da Graça/Monadologia*, pág. 25).

Questionar a existência, como existência real, por oposição ao nada é, no pensamento heideggeriano, a condição de validade do próprio ente, enquanto pensar filosófico. Trata-se de uma dúvida fundamental para a obtenção da verdade, que o filósofo alemão considera que não é mais do que a evidência do ente. (Martin Heidegger, *Introdução à Metafísica, op. cit.,* pág. 30). Como a evidência do ente decorre do próprio ato de questionar a existência ou validade do ente, a evidência do ente corresponde no seu sentido heideggeriano à evidência do ser pensante cartesiano. A dúvida fundamental aparece em Heidegger como a dúvida, enquanto condição necessária de validade do saber filosófico, porque permite demonstrar a evidência do sujeito pensante através da indagação da sua própria existência real formulada na pergunta sobre a existência do ente. Como o nada não possibilita o ato de pensar sobre o nada, só o "algo" que se tem como pressuposto de validade do pensar permite o próprio ato de pensar. A razão do Homem não lhe permite extrair do "vazio" o fundamento de validade existencial do seu próprio pensar existencial. É por isso que o nada surge perante o Homem como um conceito impossível. Pensar o nada, do nada, pura e simplesmente, não permite pensar de todo. O pensar supõe a sua própria existência. A questão formulada por Heidegger não se destina a obter uma resposta. Ela é, tal como a ideia cartesiana, um princípio lógico da existência do sujeito pensante, uma pergunta que tem como único fundamento o de possibilitar o pressuposto fundamental do pensamento filosófico, enquanto pensamento fundador da teoria ou filosofia do conhecimento, e que é a inteleção da sua própria existência.

mente a ideia do método. Esse ato, para se validar a si próprio, terá de começar por indagar sobre a sua própria existência, isto é, começar por questionar a sua própria validade. Só pressupondo a sua própria validade é que o pensamento poderá produzir ideias acerca do método que poderão levar a certas dúvidas. Porém, o fundamento de validade do método encontra-se na suposição de validade do pensamento que suporta a ideia do método, cuja causa primeira é a dúvida sobre a sua própria validade existencial. A dúvida sobre os próprios pressupostos de validade do pensamento é a plena demonstração da sua existência. Da mesma forma, a dúvida sobre os fundamentos de validade de um método científico corresponde à demonstração da validade de outro método científico que substitui o primeiro, ambos validados pela suposição condicional de validade existencial do ato do pensamento que cria o método científico. Só assim é que o método científico poderá colocar constantemente em *«…jogo a sua própria constituição.»*[134]

2. **O Método Cartesiano**.

O método cartesiano consistiu, como aliás já se disse anteriormente, numa tentativa de apresentar os princípios fundamentais do conhecimento humano que permitiriam unificar as várias ciências particulares em torno de uma filosofia universal e necessária que fundamentasse o próprio conhecimento de cada ramo científico. Descartes desenvolveu esse método em quatro passos ou etapas: em primeiro lugar, sustentava que jamais se poderia receber por verdadeira alguma coisa que não se apresentasse ao espírito como evidente, ou seja, procura evitar cuidadosamente a precipitação, isto é, de não compreender nada no juízo senão se apresentasses como sendo claro e distinto e, por conseguinte, não passível de

[134] Gaston Bachelard, *A Epistemologia*, *op. cit.,* pág. 157.

qualquer dúvida;[135] em segundo lugar, o sistema cartesiano procurou dividir cada uma das dificuldades em tantas parcelas quanto fosse possível e requerido, como forma de resolver melhor os problemas em análise; em terceiro lugar, Descartes propunha a ordenação sistemática dos pensamentos, ou seja, ordenar a mente de forma a começar pelos objetos mais simples e mais fáceis de compreender, para, em seguida, subir os degraus e tentar compreender os objetos mais complexos e mais difíceis, supondo a existência de ordem entre aqueles que não se sucedem naturalmente uns aos outros; em quarto lugar, e por último, o filósofo francês propõe enumerações e revisões tão gerais, das quais resulte uma segurança de que nada se omitiu na elaboração científica ou filosófica.[136]

Descartes propunha um método unificador de todas as ciências particulares sob a alçada de um conjunto de princípios fundamentais do conhecimento humano – de algum modo, fundando a denominada epistemologia.[137] Os seus princípios fundamentais assentavam numa clara influência das ciências matemáticas que, pelo seu caráter analítico natural que lhes é inerente, permitiam com maior frequência a extração de verdades inquestionáveis e demonstráveis. Descartes procurava assim um método de verdade universal no qual as ciências particulares se pudessem apoiar para formular as suas proposições explicativas. Esse

---

[135] A necessidade de uma dúvida metódica é, claramente, rejeitada no pensamento de Bento de Espinosa. No entender deste filósofo, contemporâneo de Descartes, a verdade não precisa de buscar nenhum sinal da qual ela se possa afirmar. A verdade de uma ideia não pressupõe ou necessita de uma dúvida prévia acerca dessa mesma ideia. A verdade das ideias consiste na apreensão ou na posse das essências objetivas das coisas das quais derivam essas mesmas ideias. A verdade consiste na inteleção das essências objetivas das coisas ou, o que é o mesmo, das ideias. Por conseguinte, o método correto consiste na procura devidamente ordenada da própria verdade ou, o que é o mesmo, das essências objetivas das coisas (ou ideias), e não, como pretende Descartes, na procura de um sinal de verdade, materializado intelectualmente no princípio da dúvida metódica que permitiria suportar a verdade das ideias quando se apresentassem como sendo claras e distintas perante o espírito. Para Espinosa, a natureza clara e distinta das ideias decorre da sua própria essência objetiva, isto é, do seu "ser" intrínseco de verdade, e não, de um pressuposto metodológico prévio que lhes sirva de condição de validade no pensamento. (Bento de Espinosa, *Tratado da Reforma do Entendimento*, pág. 53).

[136] René Descartes, *O Discurso do Método, op. cit.,* págs. 65-66.

[137] Descartes entendia o conhecimento humano como uma árvore em que as suas raízes eram a metafísica (ou seja, os princípios fundamentais ou as razões fundadoras do conhecimento), o tronco consistia na Física, e os ramos correspondiam às restantes ciências humanas.

método consistia num conjunto de regras certas e fáceis que permitiriam a quem as seguisse nunca tomar por verdadeiro algo que na verdade é falso, nem desperdiçar nenhum esforço da mente, mas sim, atingir de forma gradual o saber, ou seja, o verdadeiro conhecimento de tudo o que seja suscetível de ser conhecido, ou que seja capaz de conhecer.[138] O seu sistema visava expurgar do pensamento da época todas as supostas verdades que não pudessem ser demonstradas de forma inequívoca e que se apoiassem em meros argumentos de autoridade e de tradição histórica.

A sua dúvida metódica consistia no ponto de partida para um método científico que procurava uma seleção racional do conhecimento adquirido. Tudo o que não for racionalmente claro e distinto deve ser objeto de dúvida. Mas mais do que isso, Descartes apelou à meditação de cada um. Que cada um pensasse por si, que meditasse nos assuntos que queria conhecer, e que não ficasse preso aos preconceitos adquiridos na infância. O seu método consistia, antes do mais, num convite à reflexão individual do "eu" de cada um. Descartes não leu apenas os livros que os outros escreveram. Leu o seu próprio livro, ou seja, leu-se a si mesmo e leu o grande livro da vida. Estes três livros correspondem, no fundo, à experiência de vida, à reflexão crítica, e à erudição.

E, embora a sua filosofia do conhecimento humano ainda fosse considerada pelo próprio como metafísica, não foi estabelecida numa base de pura especulação, mas sim, em bases puramente racionais, em que a mente ou razão humana era o derradeiro grau de pureza na apreensão do conhecimento científico. Descartes só não duvidou da sua existência enquanto coisa pensante e de Deus como o supremo ser perfeito que era apreendido pela própria razão. Este espírito, mais do que estabelecer um sistema filosófico concreto, edificou as bases do conhecimento científico atual – isto é, o exercício da dúvida constante

[138] René Descartes, *Regras para a Direcção do Espírito, op. cit.,* pág. 24.

sobre tudo que se aprende e sobre tudo o que se julga como sendo um dado adquirido. Este foi, talvez, o seu maior contributo enquanto grande filósofo que foi.

A finalidade da Ciência consistiria na procura pela verdade sólida, que se adquire pelo estudo de todas as ciências particulares como se constituíssem uma só, dada a interligação entre todas elas.[139] O sistema cartesiano procurou aquilo que cada sistema filosófico procura – a pureza no método e a pureza do conhecimento adquirido. Por isso Descartes entendeu que só uma demonstração do conhecimento adquirido similar às demonstrações da Aritmética e da Geometria permitiria a procura do reto caminho da verdade, por serem as únicas que lidam com um objeto de tal forma puro e simples que as suposições por si feitas não admitem ser refutadas pela experiência.[140] Apenas do método analítico, isto é, dedutivo-racional, se poderia inferir um conhecimento que a experiência empírica não pudesse contrariar. É que o método da experiência é enganador, por contraposição ao método de análise dedutiva, racional, lógica, que não permite o engano, excepto por inadvertência. A filosofia deveria ser o estudo das questões sobre as quais se pudessem fazer juízos claros e evidentes, e não, consistir num conjunto de meras conjeturas sobre toda e qualquer matéria.[141]

É por isso que a filosofia cartesiana se enquadra no racionalismo filosófico.[142] A busca pelos princípios basilares do conhecimento humano circunscrevia-se à razão humana. O

---

[139] René Descartes, *Regras para a Direcção do Espírito*, *op. cit.,* págs. 11-13.

[140] René Descartes, *Regras para a Direcção do Espírito*, *op. cit.,* pág. 17.

[141] René Descartes, *Regras para a Direcção do Espírito*, *op. cit.,* págs. 14-17.

[142] Opondo-se assim ao empirismo prático de Francis Bacon que apenas procurava retirar o conhecimento da experiência prática. O método de indução prático-empirista de Bacon que, concebendo a Natureza como algo muito superior à mente humana, e por conseguinte, à Ciência humana, reduzia as ciências a meras formas de organização do conhecimento resultante das experiências já efetuadas, e não, métodos de descoberta de causas e de efeitos. Nas suas próprias palavras: *«Even the Effects already discovered are due to Chance and Experiment rather than to the Sciences. For our present Sciences are nothing more than peculiar Arrangements of matters already discovered, and not methods for discovery or plans for new Operations.»* (Francis Bacon, *Novum Organum (Book I, VIII),* pág. 10).

No pensamento de Bacon, o tradicional método silogístico nada poderia oferecer para um real conhecimento da natureza das coisas, ou do coração ou âmago das coisas. Tal deve-se ao facto de o método

silogístico defendido pelos antigos filósofos partir de forma rápida dos sentidos e dos particulares para as proposições mais gerais, aceites como pólos fixos em torno dos quais se desenrolam as restantes ideias tidas como conhecimento válido. Num raciocínio por silogismo, da concordância dos termos médios das duas proposições (proposição maior e proposição e menor), resulta uma aparente certeza que, no entanto deixa aberta a porta para o engano. É que, o silogismo, como sustenta Bacon, consiste em proposições, e as proposições são palavras, e as palavras são as senhas e sinais das noções. Ora, as próprias noções da mente humana, que formam a estrutura e a alma das palavras, são impróprias e precipitadas, e abstraídas dos factos, levando, por isso mesmo, à ruína de todo o edifício intelectual do qual deriva um tipo de conhecimento que se tem, erroneamente, por válido. Com exceção das artes da argumentação populares fundadas na mera opinião, as ciências das coisas necessitam de um método para validar as proposições maiores e as proposições menores. Esse método só poderá ser a indução. A indução, aplicada às proposições maior e menor, permite uma demonstração científica que mais se aproxima da forma operativa da própria Natureza. O método indutivo (na sua forma legítima) possibilita a passagem de um axioma (lei empírica) para outro axioma (outra lei empírica) através da decomposição e análise da experiência em partes, e na sua consequente submissão a um processo metódico de exclusão e rejeição, por meio do qual, se possa chegar a uma conclusão inevitável. Enquanto o método tradicional retira das ciências particulares os seus princípios primeiros e os valida imediatamente, daí procurando deduzir todo o restante e derivado conhecimento, o método baconiano coloca à prova os próprios princípios primeiros das ciências particulares, duvida das noções mais elementares da mente, e procura ainda encontrar os meios de descoberta dos erros dos sentidos que, enganam nos casos em que deles nada se possa retirar, ou nos casos em que deles se retirem informações falsas. (Francis Bacon, "A Grande Instauração", *in Nova Atlântida e a Grande Instauração,* págs. 30-33).

Assim, do silogismo – *"Todos os homens são mortais, Sócrates é homem, logo Sócrates é mortal"*–, nada se retira, verdadeiramente, sobre Sócrates, sobre os homens, ou sobre a mortalidade dos homens. A mera concordância entre os termos médios, no caso, o termo homem, nada permite compreender sobre o que é ser homem, ou o que seja a mortalidade dos homens. Um silogismo apresenta uma forma de justificação (justificação interna ou formal) que nada exprime acerca da veracidade ou da validade das próprias proposições que formam o silogismo. É preciso estudar e tentar compreender o que são os homens, o que é a mortalidade e quais as propriedades do ser Sócrates para que se possa ter um conhecimento válido acerca da natureza das "coisas" que formam o conteúdo do silogismo. A validade do conhecimento das coisas precisa, por isso, de uma justificação externa ou material acerca do conteúdo dos silogismos que só poderá ser dada pela indução aplicada às proposições maior e menor.

O sistema filosófico proposto por Bacon visava purificar o Homem da sua credulidade pela grandeza da mente. A mente humana contém os seus fantasmas (adquiridos ou inatos) que a perturbam e a impedem de formular um conhecimento certo. É, fundamentalmente, contra esta forma de ver as coisas que Bacon procurou erigir o seu sistema. A mente é um instrumento auxiliar indispensável se for usada para analisar e compreender a experiência empírica. Caso contrário, ou seja, caso a mente se perca na sua própria especulação, cairá num vazio circular do qual não conseguirá sair. Ao contrário de Descartes, que o sucedeu, e que tinha a experiência como instrumento para chegar ao conhecimento a partir do exercício do pensamento, Bacon vê a mente como o instrumento ao serviço da experiência, procurando edificar uma metodologia situada entre, por um lado, a confiança cega na informação dada pelos sentidos, e, por outro lado, o ceticismo absoluto que refuta qualquer tipo de fiabilidade dos sentidos (*acatalepsia*), meio-termo esse que o próprio designa por *eucatalepsia,* ou seja, um sistema de conhecimento assente na experiência assistida pela mente e devidamente regrado (compreendendo a refutação das filosofias, a refutação das demonstrações e a refutação da razão humana natural).

conhecimento é produto da razão humana, da "pura luz da razão",[143] e é por ela que o Homem pode alcançar o verdadeiro conhecimento. Neste sentido, Descartes preparou o caminho posteriormente aprimorado por Kant, no sentido de estabelecer um sistema filosófico em que o sujeito pensante se encontra no centro do conhecimento e é em torno dele que "giram" os objetos do conhecimento.[144] É com Descartes que começa a operar-se

---

Além disso, Bacon procurava uma união entre a mente e o Universo (ou seja, entre o Homem e o conhecimento) pura e legítima, na qual o conhecimento e, consequentemente, a Ciência não estivessem ao serviço da vaidade, do puro prazer, ou da pujança do sentimento de superioridade intelectual dos filósofos e dos cientistas. A relação do Homem com o conhecimento deveria assemelhar-se ao casamento casto e legítimo (como decorre da sua "Nova Atlântida", *in Nova Atlântida e a Grande Instauração, op. cit.,* págs. 84-85), no qual, o verdadeiro conhecimento, longe de ser uma meretriz ou simples cortesã, deva estar ao serviço de um fim absolutamente legítimo, puro, como a utilidade no progresso da humanidade, científico e político, uma vez que o conhecimento do homem constitui o poder dos homens (pois quem conhece as causas, domina os efeitos).

[143] René Descartes, *Regras para a Direcção do Espírito*, *op. cit.,* pág. 24.

[144] Conhecimento esse que fundava uma Ciência humana que consistia na compreensão das "coisas" simples e de como estas concorrem para a composição das "coisas" compostas. (René Descartes, *Regras para a Direcção do Espírito*, *op. cit.,* págs. 79-80). À semelhança de Hobbes, também Descartes procurou edificar um sistema filosófico que propunha um conhecimento científico a partir da decomposição dos objetos do conhecimento, para em seguida, apreender o verdadeiro conhecimento das substâncias mais simples e das causas que conduzem à composição das substâncias mais complexas. Neste preciso sentido, a filosofia cartesiana assentava, também, numa construção causal do entendimento humano do Mundo. Nas palavras do filósofo francês: *«A investigação das causas pelos seus efeitos tem lugar sempre que tentamos descobrir, a propósito de uma coisa, se ela é ou o que ela é…»*. (René Descartes, *Regras para a Direcção do Espírito, op. cit.,* pág. 86). Este aspeto influenciou em grande medida o pensamento posterior de um dos grandes espíritos do Século XVII, que foi Leibniz, e que explicava o Mundo a partir de substâncias simples (as *Mónadas*) que compunham todas as outras substâncias mais complexas que constituem o Universo numa *ordem harmónica pré-estabelecida,* enquanto formas ou naturezas indivisíveis reais que têm por essência a força e não a extensão (neste ponto afastando-se, claramente, da explicação cartesiana). (Gottfried Leibniz, *Discurso de Metafísica, op. cit.,* pág. 49).

Enquanto para Descartes, a simplicidade das substâncias permitia a sua definição em termos de evidência intuitiva, para Leibniz, a substância das coisas define-se em termos de análise lógica como substância complexa que é como um espelho de todo o Universo e de Deus. A simplicidade das substâncias reside no facto de cada substância representar a essência das coisas, embora essa mesma essência contenha como unidade real a complexidade do próprio Universo e da glória de Deus que resultou do ato divino da criação do Universo. Além disso, Leibniz dá razão aos mecanicistas, como Descartes, que sustentam que a análise das formas substanciais de nada serve para explicar o pormenor dos fenómenos, tal como o faziam os escolásticos e os médicos do passado. O verdadeiro conhecimento dos fenómenos só poderá advir do estudo, não somente, das propriedades formais dos objetos, mas também, da sua mecânica, ou seja, da forma pela qual os objetos operam, como se, por exemplo, alguém se contentasse em explicar o que é um relógio a partir da sua forma horodíctica, sem compreender, verdadeiramente, o que é que isso significa. Assim, a noção de substância

a passagem de um paradigma filosófico *objeto* → *sujeito* para um paradigma filosófico *sujeito* → *objeto*.

A filosofia cartesiana e o consequente método cartesiano influenciaram de forma decisiva a construção da moderna Ciência, especialmente no que toca à medicina, ajudando a desviá-la de uma construção compreensiva do organismo com base na ideia da "mente no corpo" prevalecente desde Hipócrates até ao Renascimento.[145]

Porém, hoje, a moderna ciência da mente, decomposta em vários ramos científicos específicos, dentro da chamada neurociência, tais como, a neurobiologia, a neurologia, a neuroquímica, a neurobiologia, ou a neurofisiologia, acredita que a construção cartesiana acerca da mente e da sua separação do corpo está errada. O dualismo cartesiano entre mente ou (*res cogitans*) e corpo é atualmente desmentido pelas mais avançadas descobertas científicas nos campos que dizem respeito à compreensão e explicação do cérebro humano. Afirmar que a mente provém do cérebro parece algo de indesmentível aos olhos da Ciência.[146] Não é possível compreender a mente humana desligada do próprio organismo

---

simples (substância individual), no pensamento leibniziano, significa a essência individual única de cada coisa na sua espécie. (Gottfried Leibniz, *Discurso de Metafísica, op. cit.,* págs. 26 e segs.).

Um dos pontos mais marcantes que, porém, distingue o pensamento leibniziano do pensamento cartesiano, consiste em que, para este a alma, por ter uma influência sobre o corpo, está separada deste, ou seja, corpo e alma são substâncias distintas e incomunicáveis (a alma como pensamento, eterna, o corpo como calor e movimento situado no espaço e no tempo, e perecível); enquanto para aquele, alma e corpo são substâncias diferentes, mas que comunicam entre si através da ação de Deus. O corpo pertence-nos, mas não faz parte da nossa essência. Entre eles há, somente, uma harmonia, e não uma união. Para Leibniz, a alma encerra, tal como todas as outras substâncias, tudo o que lhe acontece em consequência da sua própria noção. Isso significa que todas as perceções e todas as aparências decorrem da sua própria natureza, que exprime o que ocorre em todo o Universo (de acordo com o princípio da *harmonia pré-estabelecida* que significa que todas as substâncias correspondem, por si mesmas, ao que acontece no Universo, em virtude da ordenação divina), por isso, a alma, mais particularmente, exprime de acordo com a sua própria natureza o que acontece no corpo que lhe é afeto, na sua relação com os demais corpos. Daí se retira que o corpo, embora pertença à alma, não faz parte da sua essência. O corpo é, por conseguinte, uma expressão momentânea da natureza da alma na sua relação com as demais substâncias do Universo ordenada pela *harmonia pré-estabelecida* por Deus. (Gottfried Leibniz, *Discurso de Metafísica, op. cit.,* págs. 79-81).

[145] António Damásio, *O Erro de Descartes/Emoção, Razão e Cérebro Humano*, pág. 320.

[146] António Damásio, *O Erro de Descartes…, op. cit.,* pág. 320.

que a produz, isto é do corpo, incluindo, naturalmente, o próprio cérebro humano e as relações químicas e fisiológicas que entre os dois acontecem. Como escreve António Damásio: *«…a compreensão da mente humana requer uma perspetiva com base no organismo, a de que a mente deve não só deslocar-se de um cogitum não físico para o reino dos tecidos biológicos, mas também que deve ser relacionada com um organismo completo, com um corpo e um cérebro integrados e em interação com o ambiente físico e social.»*[147]

A mente, ou a coisa pensante, nasce do ser, isto é, do organismo biológico evolutivo que, por fim, ganha uma consciência de si próprio, através do funcionamento das estruturas complexas que formam esse mesmo organismo. O princípio do pensamento nasce sempre com o ser e nunca o ser deriva do pensamento, como entendia Descartes.[148]

Se assim é, então a verdadeira epistemologia, ou teoria do conhecimento, terá de advir do estudo dessas estruturas complexas a que se chama cérebro, da sua natureza biológica (neurobiológica) e fisiológica (neurofisiológica). É a partir do conhecimento do cérebro humano que o Homem poderá descobrir os seus limites cognitivos, ou seja, da capacidade limitada que tem para conhecer, uma vez que é pelo cérebro que se produz o conhecimento, sendo que, o cérebro humano é, porventura, o mais complexo sistema orgânico que compõe o corpo humano.[149]

A própria racionalidade, entendida como algo de separado da emotividade, isto é, das emoções e dos sentimentos humanos está posta em causa. Já Espinosa escrevera no seu Tratado Político que *«Os filósofos concebem os afetos com que nos debatemos como vícios*

---

[147] António Damásio, *O Erro de Descartes…, op. cit.,* pág. 321.

[148] António Damásio, *O Erro de Descartes…, op. cit.,* págs. 316-317.

[149] *«Em resumo, o cérebro é um supersistema de sistemas. Cada sistema é composto de uma complexa interligação de pequenas regiões corticais macroscópicas e de núcleos subcorticais constituídos por circuitos locais microscópicos, todos feitos por neurónios, e todos ligados por sinapses.»* (António Damásio, *O Erro de Descartes, op. cit.,* pág. 61). Esta complexidade do sistema – cérebro – é notória pela sua própria arquitetura nivelada da seguinte forma: neurónios → circuitos locais → núcleos subcorticais → regiões corticais → sistemas → sistema de sistemas. (António Damásio, *O Erro de Descartes…, op. cit.,* pág. 61).

em que os homens incorrem por culpa própria. Por esse motivo, costumam rir-se deles, chorá-los, censurá-los ou (os que querem parecer os mais santos) detestá-los. Crêem, assim, fazer uma coisa divina e atingir o cume da sabedoria quando aprendem a louvar de múltiplos modos uma natureza humana que não existe em parte alguma e a fustigar com sentenças aquela que realmente existe. Com efeito, concebem os homens, não como são, mas como gostariam que eles fossem.»[150] Algumas descobertas científicas impelem os cientistas para a aceitação de que a racionalidade é composta não apenas pela razão pura ou teorética, ou seja, a faculdade intelectual do Homem de compreender, mas também pela estrutura emocional e sentimental do Homem. Há mesmo quem sustente que as emoções desempenham um papel determinante na atividade racional do Homem.[151] Além disso, a tradicional separação entre decisão e raciocínio, ou se se quiser, entre razão e vontade, está também desmistificada.[152] O exercício da vontade obedece a certos parâmetros racionais decorrentes da cartografia cerebral, que, porém, admitem ser reconstruídos ou modificados, até certo ponto, pela atividade cerebral em função da própria evolução do organismo, no seu processo de viver, ou seja, de experienciar. Quer isto dizer que, no pensamento de alguns cientistas, todos os homens nascem com certas caraterísticas cerebrais que determinam ou influenciam a própria caraterização de cada ser humano, incluindo aquilo a que se chama de *personalidade*. Existe, todavia, um espaço em aberto para ser preenchido ou construído em função das experiências de vida de cada um. As experiências de cada pessoa influenciam as escolhas futuras, ou seja, as decisões futuras, e por essa forma, os traços de personalidade que se manifestam no cérebro humano vão-se construindo. Em suma: cada indivíduo nasce com certas caraterísticas pessoais que lhe são inerentes, como a cor da pele, a altura, o tipo de sangue, bem como as estruturas do cérebro que constroem a

[150] Bento de Espinosa, *Tratado Político (Capítulo I),* pág. 73.

[151] António Damásio, *O Erro de Descartes…, op. cit.,* págs. 29 e segs.

[152] António Damásio, *O Erro de Descartes…, op. cit.,* págs. 221 e segs.

personalidade de cada indivíduo; mas existe um livro em aberto que será preenchido em função de cada evolução particular resultante de cada experiência de vida, levando a que, por exemplo, alguns indivíduos sejam aptos para o Desporto, enquanto outros o são para as ciências.

Contudo, não basta ter maior aptidão para ser um grande matemático ou neorocientista. É necessário que se faça uma escolha nesse sentido. Quando um indivíduo resolve um complexo problema matemático, exerce a sua mente na faculdade intelectual, cognitiva – utiliza a razão pura ou teórica –, mas para que possa resolver esse mesmo problema matemático complexo, o indivíduo teve de efetuar uma determinada escolha ou decisão, a escolha ou a decisão de resolver esse mesmo problema matemático complexo. E, as emoções desse indivíduo influenciaram o próprio processo de escolha ou decisão. Pode ter decidido resolver o problema matemático porque, simplesmente, lhe dava prazer fazê-lo, porque pretendia impressionar os seus pares. Alguns estudos efetuados parecem indicar que as emoções humanas são essenciais para o funcionamento correto da razão, quer na sua faculdade intelectual, quer na sua faculdade de interação social. Por exemplo, um psicopata ou um sociopata são indivíduos com alguma neutralidade emotiva, o que influencia irremediavelmente a sua construção da sociedade e dos indivíduos que os rodeiam, com os resultados que se conhecem.

Assim, a tradicional visão racionalista, de que o Homem, para poder alcançar os melhores resultados, deverá abdicar das suas emoções, isto é, de que o processo racional é prejudicado pelas paixões, está hoje, de certo modo, morta. Sem o elemento emocional, a razão não consegue funcionar na perfeição.[153] O Homem não consegue tomar decisões racionais estabelecidas por uma análise custo/benefício. Os indivíduos não conseguem inserir-se, normalmente, na sociedade ou comunidade da qual fazem parte. E o intelecto não consegue

[153] António Damásio, *O Erro de Descartes…, op. cit.,* pág. 228.

ser acionado na perfeição. Isso não quer dizer que os indivíduos afetados na sua parte cerebral que produz as emoções não consigam tomar algumas decisões, ou efetuar raciocínios dedutivos. O que algumas descobertas científicas indicam é que, sem a parte emocional, a capacidade racional do Homem resulta diminuída, e não que não exista qualquer tipo de racionalidade. Basta pensar num pequeno exemplo. Um homem desprovido da sua parte emocional, por exemplo, por ter sofrido uma lesão pré-frontal (no seu cérebro) pode, certamente, resolver alguns problemas ou cálculos matemáticos. Mas será capaz de usar o seu intelecto da mesma forma que as pessoas sem qualquer tipo de lesão? Alguns estudos indicam claramente que não.[154] A Ciência só existe porque, em primeiro lugar, existe um amor ou paixão pela verdade.[155] Nas palavras de David Hume, *«Quem na verdade não sente um aumento de alegria na sua procura de conhecimento e aptidões de qualquer espécie, quando considera que, além das vantagens que resultam imediatamente destas aquisições, estas dão-lhe também um brilho novo aos olhos dos homens, e são acompanhadas de estima e aprovação?»*[156]

Assim, a grande preocupação de António Damásio está em tentar advertir os seus leitores para a incorreção da dicotomia tradicional entre emoção e razão. Para este neurocientista, as emoções constituem respostas inteligentes produzidas pelo organismo. São tão cognitivas quanto as outras perceções e providenciam ao organismo os aspetos essenciais formadores

---

[154] Como explica António Damásio: *«A atenção e a memória de trabalho possuem uma capacidade limitada. Se a sua mente dispuser apenas do cálculo puramente racional, vai acabar por escolher mal e lamentar o erro, ou simplesmente desistir de escolher, em desespero de causa.*

O que a experiência com doentes como Elliot sugere é que a estratégia fria defendida por Kant, entre outros, tem muito mais a ver com a maneira como os doentes com lesões pré-frontais tomam as suas decisões do que com a maneira como decidem as pessoas normais.» (António Damásio, *O Erro de Descartes…, op. cit.,* pág. 229).

[155] David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* págs. 518-524.

[156] David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* pág. 712.

da razão prática. As emoções servem de guias internos relativamente à relação que existe entre os sujeitos (organismo) e os objetos (circunstâncias).[157]

O neurocientista português partiu de um célebre caso ocorrido em 1848 nos Estados Unidos da América. Phineas Cage, um trabalhador na construção civil, um certo dia fora atingido por uma barra de ferro em razão de uma explosão no seu local de trabalho. Cage não morreu, mas a barra de ferro ficou alojada no seu cérebro. Apesar de ter sido retirada com relativo sucesso, a zona cerebral atingida por essa barra ficou permanentemente afetada. Essa zona cerebral afetada (o lobo frontal) é responsável pelas emoções humanas. As capacidades intelectuais, de perceção e de memória de Cage não foram afetadas, pelo que, quanto a essas faculdades mentais, ele não apresentava qualquer sinal de lesão. Porém, a sua capacidade emocional ficou bastante danificada. Em razão disso, Cage nunca mais foi o mesmo. Outrora um bom trabalhador, cordial, educado, bom marido e bom pai, agora manifestava comportamentos de grosseria, utilizava uma linguagem vernácula e adotava condutas obscenas, e não mais foi o mesmo bom marido, pai ou trabalhador. Pura e simplesmente, tinha perdido a noção do que era importante, parecendo comportar-se como uma criança; não conseguia estabelecer prioridades na sua vida; distanciava-se do Mundo que o rodeava. Numa palavra, não mais conseguia fazer boas escolhas ou manter relações sociais estáveis. A sua vida tinha ficado totalmente arruinada.

O mesmo se passou com um dos pacientes de Damásio, a que se deu o nome de Elliot. Elliot sofria de um tumor cerebral, mais propriamente, na região do lobo frontal. Tal como Cage, Elliot era um bom pai de família, bom marido e bom trabalhador. Tratava-se de uma pessoa amável e afetiva. A remoção do tumor de que sofria implicou uma lesão na zona cerebral atingida, ou seja, o lobo frontal. Depois de sofrer essa mesma lesão, Elliot transformou-se do dia para a noite. Passou a ser uma pessoa completamente diferente. Mais

[157] Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought/The Intelligence of Emotions,* págs. 115-116.

uma vez, tinha sido atingida a parte do cérebro responsável pelas emoções. Ele manteve intactas as suas funções puramente intelectuais. Era capaz de resolver operações matemáticas complicadas, obter aprovação em testes de memória, bem como também conseguia distinguir e levar a cabo discussões teóricas, abstratas portanto, e discussões mais práticas. Porém, tal como Cage, não mais conseguia definir prioridades, ou seja, estabelecer uma ordem de importâncias. Era capaz de realizar uma determinada tarefa de forma eficaz, mas de repente mudava para outra coisa completamente diferente do seu trabalho, não conseguindo terminar a sua tarefa inicial. Por exemplo, se lhe dessem um texto para ler e para corrigir as gralhas, ele começava por realizar essa tarefa. Contudo, a dada altura afastava-se da sua tarefa inicial e começava a preocupar-se em decorar o número de vezes que uma dada palavra surgia, ou com as datas de elaboração desses mesmos textos. Parecia completamente irracional. Além disso parecia sempre controlado. Falava de si mesmo como se falasse de um sujeito sem qualquer ligação afetiva. Perante determinados problemas sociais, ou seja, de relacionamento, sabia construir intelectualmente as várias alternativas, simplesmente não consegui escolher uma delas. Elliot posicionava-se perante a vida de uma forma totalmente neutral, como uma espécie de autómato e por isso deixou de conseguir viver em sociedade.

Estes dois casos paradigmáticos, bem como os vários estudos que foram realizados com base nos mesmos e com base noutros exemplos, demonstraram que os seres humanos, para poderem viver socialmente e retirar todas as vantagens da sua inserção social, precisam necessariamente de estabelecer prioridades para consequentemente efetuarem escolhas. Este mecanismo pressupõe uma base emocional eficaz. Sem emoções, os indivíduos simplesmente não conseguem definir ou estabelecer prioridades quer nos seus projetos, quer nas suas vidas sociais afetivas. Por conseguinte, deixam de poder efetuar escolhas, isto é, perdem o sentido do que fazer perante uma específica circunstância. Em face disso, perdem a sua capacidade natural de sobreviver na sociedade.

O trabalho de Damásio sugere que as emoções, enquanto operações do organismo fisiologicamente não intencionais, se situam numa região específica do cérebro – o lobo frontal. As emoções ajudam os indivíduos na relação que estes estabelecem com o Mundo que os rodeia.

Se não se consegue resolver problemas sem estabelecer prioridades, e se não se consegue estabelecer prioridades sem emoções, então sempre que os indivíduos resolvem problemas, pelo menos práticos, fazem-no em virtude das suas emoções. Isso certamente ocorre quando, por exemplo, os indivíduos resolvem um dos mais importantes problemas práticos – a saber, o problema jurídico. Por conseguinte, a escolha por uma determinada solução jurídica para solucionar um problema social implica a prevalência de uma determinada emoção sobre as outras na relação que os sujeitos estabelecem com os objetos regulados pelas convenções sociais.[158]

---

[158] A teoria de António Damásio assenta em três pontos fundamentais: *(i)* a reconstrução da base emocional do cérebro na região do lobo frontal; *(ii)* a base emocional do cérebro como um mecanismo ou operação que guia os seres humanos na sua vida social; *(iii)* e por fim, a defesa de que o objeto das emoções é o próprio estado corporal dos indivíduos, à semelhança, de resto, com a teoria humeana sobre as paixões enquanto perceções do sujeitos nas suas relações com os objetos exteriores determinadas pelo próprio corpo.

Martha Nussbaum (*Upheavals of Thought/The Intelligence of Emotions, op. cit.,* págs. 118-119) contesta o terceiro ponto da tese de Damásio. Ela afirma que, de facto, as emoções de um sujeito pressupõem uma certa noção do *"Self"* desse sujeito e consequentemente uma determinada perceção do seu estado corporal quando este sente a emoção. Porém, daqui não se segue que o objeto da emoção seja um mero estado corporal, e não os objetivos ou interesses prosseguidos pela pessoa que sente a emoção. Quando um sujeito (para usar o exemplo dado pela autora) se preocupa com a sua mãe, a preocupação constitui um sentimento vivenciado pelo corpo. Contudo, o sujeito não se preocupa com ele mesmo, mas sim, com a sua mãe, que é algo de exterior ao próprio corpo que sente a emoção. A emoção diz respeito à mãe do sujeito, e não ao seu próprio corpo.

A emoção surge como uma reação dinâmica do organismo perante uma dada relação que este estabelece com algo que lhe é exterior ou com algo que lhe é interior (por exemplo, quando choro porque me magoei). A relação que um sujeito estabelece com a sua mãe pode provocar uma emoção que desencadeia um sentimento de preocupação com a mesma. Porém, o objeto da emoção nunca pode ser a mãe do sujeito, mas o estado corporal que se sente quando o sujeito interage com a sua mãe, por exemplo, pensando se ela suportará bem um desgosto familiar. Se o objeto das emoções fosse algo de exterior ao corpo, então, nenhuma lesão do próprio corpo poderia impedir a experiência de uma emoção. Ora, não é isso que acontece. O objeto, no caso a mão do sujeito, é o que desencadeia a emoção. Mas esta consiste num estado corporal. O sujeito preocupa-se com a sua mãe e não consigo mesmo, mas preocupa-se com a sua mãe porque o mal-

O dualismo cartesiano entre mente e corpo também está assim afastado pela moderna Ciência. Mente e cérebro (corpo portanto) parecem ser indissociáveis.[159] E, a razão que se encontra na mente parece depender de sistemas cerebrais específicos, alguns dos quais processam, de igual forma, os sentimentos. Por esta forma, parece existir uma ligação entre

---

estar desta afeta o bem-estar do sujeito, seu filho, que realiza isso mesmo através da experiência de uma emoção, por exemplo, medo, que produz o sentimento de preocupação com a sua mãe. Se o argumento de Martha Nussbaum estivesse certo, poder-se-ia afirmar que um sujeito poderia preocupar-se com a sua mãe ou com a sua namorada mesmo que esse mesmo sujeito estivesse morto, dado que o objeto da emoção é o objeto exterior do sujeito – coisa que seria absurda! A partir do momento em que se reconhece que as emoções são produzidas pelo próprio organismo (e Martha Nussbaum não contesta esta proposição), tem de se aceitar que as emoções são estados do próprio organismo, ainda que, influenciados ou desencadeados pelos objetos exteriores com os quais o organismo se relaciona. Os objetos não têm nenhum valor intrínseco ou emotivo para lá da relação que estabelecemos com eles. E, é por isso que os estados emocionais só podem ser estados corporais, isto é, dizem respeito ao estado adotado pelo organismo quando interage com alguma coisa que provoca esse mesmo estado.

[159] Na opinião do ilustre neurocientista português, *«…o facto de um dado organismo possuir uma mente significa que ele forma representações neurais que se podem tornar em imagens que são manipuladas num processo chamado pensamento, o que acaba por influenciar o comportamento em virtude do auxílio que confere em termos de previsão do futuro, de planificação deste de acordo com essa previsão e da escolha da próxima ação. Reside aqui o centro da neurobiologia, tal como eu a concebo: o processo por meio do qual as representações neurais, que são modificações biológicas criadas por aprendizagem num circuito de neurónios, se transformam em imagens nas nossas mentes; os processos que permitem que modificações microestruturais invisíveis nos circuitos de neurónios – em corpos celulares, dendritos e axónios, e sinapses – se tornem numa representação neural, a qual por sua vez se transforma numa imagem que cada um de nós experiencia como sendo sua.*

Numa primeira aproximação, a função global do cérebro é a de estar bem informado sobre o que se passa no resto do corpo (o corpo propriamente dito); sobre o que se passa em si próprio; e sobre o meio ambiente que rodeia o organismo de modo a que possam ser adquiridas acomodações de sobrevivência adequadas entre o organismo e o ambiente. De uma perspetiva evolutiva, nada está em contradição com isto. Se não tivesse havido o corpo, não teria surgido o cérebro.» (António Damásio, *O Erro de Descartes…, op. cit.,* pág. 129).

(Note-se que, no entender do autor, as imagens são, provavelmente, o principal conteúdo dos pensamentos humanos, tal como já defendia David Hume acerca das ideias como *imagens das impressões,* e que formavam, portanto, na conceção humeana, o principal conteúdo do próprio pensamento. (David Hume, *Tratado da Natureza Humana*, *op. cit.,* pág. 35). O conceito de imagens corresponde aos padrões mentais que ocorrem no cérebro. Neste sentido, existem padrões mentais em qualquer modalidade sensorial, e não apenas na modalidade sensorial visual. Assim sendo, existem imagens sonoras, olfativas, gustativas, visuais, e somatossensoriais (englobando os vários sentidos corporais, como o tato, o sentido muscular, temperatura corporal, a dor, e os sentidos visceral e vestibular). (António Damásio, *O Erro de Descartes…, op. cit.,* pág. 151; *O Sentimento de Si…, op. cit.,* págs. 378 e 400, nota 7). (Sobre a história da teoria das imagens mentais *vide* Howard Gardner, *A Nova Ciência da Mente/Uma História da Revolução Cognitiva, op. cit.,* págs. 432-452)).

a própria razão e os sentimentos e emoções,[160] tanto em termos anatómicos como em termos funcionais. *«É como se estivéssemos possuídos por uma paixão pela razão, por um*

[160] O ilustre cientista português distingue entre emoções e sentimentos. As emoções são o conjunto de mudanças no estado do corpo, introduzidas numa infinidade de órgãos através das terminações das células nervosas sob o controlo de um sistema cerebral dedicado que responde ao conteúdo dos pensamentos elaborados relativamente a uma específica entidade ou acontecimento. (Com efeito, a própria palavra "emoção" significa literalmente "movimento para fora"). A emoção é, pois, a combinação de *«…um processo avançado mental, simples ou complexo, com respostas disposicionais a esse processo, na sua maioria dirigidas ao corpo propriamente dito, resultando num estado emocional do corpo, mas também dirigidas ao próprio cérebro (núcleos neurotransmissores no tronco cerebral), resultando em alterações mentais adicionais.»* (António Damásio, *O Erro de Descartes…, op. cit.,* pág. 189). Existem dois tipos de emoções, as primárias, ou seja aquelas que são inatas, pré-organizadas na mente humana, e as secundárias, ou seja, aquelas que resultam da experiência humana. Assim, por exemplo, os seres humanos estão programados para terem medo de cobras, algo que parece ter a ver com a evolução do Homem a partir dos símios, que têm como predadores esta espécie de répteis. Porém, o medo de ser perseguido à noite e de ser agredido é algo que decorre da experiência (pelo menos numa primeira fase do pensamento do neurocientista português).

Na sua obra posterior, António Damásio identifica três tipos de emoções em sentido próprio do termo: *(i)* as emoções de fundo, que correspondem ou são a consequência de pôr em marcha específicas combinações de reações regulatórias simples (nas suas próprias palavras: *«Imagino as emoções de fundo como o resultado imprevisível do desencadear simultâneo de diversos processos regulatórios dentro do nosso organismo. A gama destes processos inclui não só os ajustamentos metabólicos necessários a cada momento, mas também as reações que continuamente ocorrem como resposta a situações exteriores.»* (António Damásio, *Ao Encontro de Espinosa…, op. cit.,* pág. 58)), sendo este um tipo específico de emoções que se manifesta através de sinais subtis, tais como o perfil dos movimentos do corpo, a sua precisão, a sua frequência e amplitude, ou nas expressões faciais; *(ii)* as emoções primárias (ou emoções básicas), que são facilmente identificáveis, tais como o medo, a zanga, o nojo, a surpresa, a tristeza e a felicidade (ou seja, as emoções em que se pensa quando se pensa na palavra emoção); e finalmente *(iii)* as emoções sociais, que incluem a simpatia, a compaixão, o embaraço, a vergonha, a culpa, o orgulho, o ciúme, a inveja, a gratidão, a admiração, o espanto, a indignação e o desprezo, utilizando este tipo de emoções componentes das reações regulatórias e das emoções primárias. (António Damásio, *Ao Encontro de Espinosa…, op. cit.,* págs. 57-60). As emoções formam, assim, uma coleção de específicas respostas químicas e neurais que constituem um padrão distinto. Essas mesmas respostas são produzidas quando um cérebro normal deteta um determinado estímulo-emocional-competente (EEC) a partir de um específico objeto ou acontecimento, real, ou relembrado que, consequentemente, desencadeia a emoção, enquanto resposta automática do organismo. O cérebro humano está programado através do processo de evolução natural para responder de uma específica maneira a determinados estímulos-emocionais-competentes (EEC) com um leque específico de ações. Porém, os estímulos-emocionais-competentes não se circunscrevem àqueles que fazem parte de uma lista prévia estabelecida no programa cerebral, mas incluem também todos os outros estímulos-emocionais-competentes que foram adquiridos pela experiência individual. O resultado imediato destas respostas do organismo é uma alteração temporária do corpo e do estado das estruturas do cérebro que avaliam o corpo e servem de esteio ao próprio pensamento. Estas respostas colocam o organismo direta ou indiretamente em circunstâncias que conduzem à sobrevida e ao bem-estar. (António Damásio, *Ao Encontro de Espinosa…, op. cit.,* págs. 66-67).

Os sentimentos não se confundem com as emoções. (António Damásio, *Ao Encontro de Espinosa…, op. cit.,* págs. 95 e segs.). Todas as emoções (as respostas cerebrais-corporais) produzem sentimentos, mas não o contrário, ou seja, nem todos os sentimentos provêm de emoções. Os sentimentos são as perceções subjetivas das emoções, ou seja, uma espécie de interpretação cerebral acerca das emoções produzidas pelo próprio cérebro. *«O sentimento de uma emoção, no seu mais puro e estreito significado, era a ideia do corpo a funcionar de uma certa maneira.»* (António Damásio, *Ao Encontro de Espinosa…, op. cit.,* pág. 97). *«…um sentimento é uma perceção de um certo estado do corpo, acompanhado pela perceção de pensamentos com certos temas e pela perceção de um certo modo de pensar.»* (António Damásio, *Ao Encontro de Espinosa…, op. cit.,* pág. 98). É como se o cérebro se interpretasse a si mesmo, ou seja, tivesse uma perceção de si próprio e das disposições que produz. *«Um sentimento em relação a um determinado objeto baseia-se na subjetividade da perceção do objeto, da perceção do estado corporal criado pelo objeto, e da perceção das modificações de estilo e eficiência do pensamento que ocorrem durante todo este processo.»* (António Damásio, *O Erro de Descartes…, op. cit.,* pág. 199).

Os sentimentos correspondem, num certo sentido, às afeções ou paixões da alma (*animi pathema*), no sentido que lhes dá Espinosa, ou seja, ideias confusas da alma que deverão indicar ou exprimir o estado do corpo ou de alguma das suas partes, em razão do que a sua capacidade de agir, ou a sua força de existir (potência) é aumentada, diminuída, favorecida ou entravada. (Bento de Espinosa, *Ética (Parte III, Da Origem e da Natureza das Afecções, Explicação da Definição Geral das Afecções), op. cit.,* pág. 350).

As emoções são um conjunto de respostas do organismo publicamente observáveis, enquanto os sentimentos são experiências mentais privadas de uma específica emoção. Isto significa, em termos práticos, que os indivíduos não podem observar ou experienciar os sentimentos dos outros indivíduos. Só o podem fazer relativamente a si mesmos, enquanto seres conscientes que têm a perceção dos seus próprios estados emocionais. (António Damásio, *O Sentimento de Si…, op. cit.,* pág. 63).

A distinção entre emoção e sentimento é equivalente à distinção espinosiana entre *apetite* e *desejo*. Por *apetite*, Espinosa entendia a própria natureza ou essência do Homem de perseguir a sua própria conservação, como a fome, a sede ou os *apetites* sexuais. Já o *desejo* consiste no *apetite* de que se tem consciência. (Bento de Espinosa, *Ética (Parte III, Da Origem e da Natureza das Afecções, Escólio da Proposição IX), op. cit.,* págs. 277-278).

(Porém, na explicação do desejo (*cupiditas*) enquanto afeção da alma, Espinosa clarifica a sua posição no sentido de dizer que, em bom rigor, nada distingue o *apetite* do *desejo*. O Homem pode ter *apetites* sem que tenha consciência disso mesmo, e os seus respetivos *apetites* não deixam, por esse mesmo facto, de ser *apetites* ou de existirem no Homem. O apetite é sempre o mesmo, quer se tenha consciência disso ou não. Para não cair numa mera tautologia ao explicar o *desejo* pelo *apetite*, Espinosa procurou incorporar no conceito de *desejo* todas as tendências da natureza humana que se designam por *apetite*, *vontade*, *desejo*, ou *impulso*. O *desejo* pode ser qualificado como a essência do Homem enquanto esta é concebida para realizar um qualquer ato por uma afeção qualquer nela verificada, sem que daí decorra que a alma tenha necessária consciência desse seu *desejo* ou *apetite*. Todavia, como era preciso envolver a causa dessa mesma determinação da alma, em virtude da última parte da proposição, Espinosa distinguiu os *apetites*, ou seja, as causas da vontade ou determinação da alma em fazer algo, dos *desejos*. O *desejo* seria a consciência da causa da vontade da alma em realizar algo por força de uma sua afeção. Como nem sempre a alma tem consciência da sua própria vontade, ou seja, do que a determinou (das suas afeções), foi necessário, nos casos em que tem consciência da sua própria vontade (das suas afeções), estabelecer uma causa para essa mesma vontade, a que Espinosa chamou *apetite,* uma vez que a alma não se conhece a si mesma, a não ser pela perceção das ideias das afeções do corpo. (Bento de Espinosa, *Ética (Parte II, Da Natureza e da Origem da Alma, Proposição XXIII), op. cit.,* pág. 228). Como a alma não pode estar determinada a agir por alguma maneira, somente, quando tem consciência de que quer

agir de uma determinada maneira, a determinação da alma terá de advir não da sua própria consciência, mas sim, de uma afeção necessária do corpo que obriga a alma a determinar-se por uma específica forma. Daí Espinosa ter distinguido *apetites* de *desejos*. Em rigor, no seu pensamento, e pelas suas próprias palavras: *«…por afecção da essência do homem, entendemos toda a disposição dessa essência, quer inata ou adquirida, quer se conceba apenas pelo atributo do Pensamento ou apenas pelo atributo da Extensão, quer, enfim, se refira ao mesmo tempo a ambos. Portanto, por o nome de desejo, entendo todos os esforços, impulsões, apetites e volições do homem, os quais variam segundo a disposição variável de um mesmo homem e não raro são de tal modo opostos entre si que o homem é puxado em sentidos contrários e não sabe para onde voltar-se.»* (Bento de Espinosa, *Ética (Parte III, Da Origem e da Natureza das Afecções, Explicação da Definição das Afecções, I), op. cit.,* págs. 331-332)).

Os principais exemplos dos *apetites* (ou pulsões) são a fome, a sede, a curiosidade, os comportamentos lúdicos, os comportamentos exploratórios e os comportamentos sexuais. A palavra *apetite* designa o estado comportamental de um determinado organismo que fora afetado por uma pulsão. A palavra *desejo* refere-se a um sentimento consciente de um determinado *apetite* corporal e à eventual satisfação ou frustração desse mesmo *apetite*. Esta distinção de Espinosa equivale à distinção entre emoção e sentimento. (António Damásio, *Ao Encontro de Espinosa…, op. cit.,* pág. 48).

As emoções são ações ou movimentos públicos que são visíveis ou apreensíveis, por exemplo, no rosto, na voz, ou em específicos comportamentos humanos. Alguns dos comportamentos humanos conotados com as emoções que não sejam visíveis podem tornar-se apreensíveis com o recurso a modernas técnicas de investigação, como sondas científicas modernas, tais como a determinação dos níveis hormonais sanguíneos ou dos padrões de ondas eletrofisiológicas. Já os sentimentos, pelo contrário, são necessariamente invisíveis ou não apreensíveis para o público, tal como acontece com todas as outras imagens mentais, encarceradas no grande Castelo que é o cérebro humano, só acessível ao seu Rei (ou seja, ao seu "proprietário"). As emoções ocorrem no corpo e precedem os sentimentos, enquanto os sentimentos desenrolam-se na mente e alguns decorrem das emoções. (António Damásio, *Ao Encontro de Espinosa…, op. cit.,* págs. 42 e 43, e segs.).

Os sentimentos que não provêm das emoções são os "sentimentos de fundo" (assim designados por António Damásio), por não derivarem de estados emocionais, mas sim, de estados corporais de "fundo". São, provavelmente, os sentimentos mais sentidos durante a vida dos indivíduos. O "sentimento de fundo" consiste *«…na imagem da paisagem do corpo quando esta não se encontra agitada pela emoção.»* (António Damásio, *O Erro de Descartes…, op. cit.,* pág. 203).

«Se tentar imaginar por um instante qual seria a sua situação sem sentimentos de fundo, não terá quaisquer dúvidas quanto à noção que estou a introduzir. Defendo que sem eles o âmago da nossa representação do «próprio» seria destruído.» (António Damásio, *O Erro de Descartes…, op. cit.,* pág. 203).

Estes "sentimentos de fundo" talvez sejam a razão pela qual Descartes intuiu a sua própria existência enquanto coisa pensante. Essa intuição não será mais do que a capacidade de cérebro humano ter consciência de si mesmo, de ser capaz de se representar a si próprio. Essa capacidade cerebral é posteriormente concretizada racionalmente através do conteúdo dedutivo do silogismo que afirma em termos lógicos a existência da mente. Quer dizer: a mente necessita de se compreender a si mesma, e fá-lo através do mecanismo intelectual que lhe dá uma garantia ou certeza da veracidade das suas próprias representações – que é a lógica. Nada parece afigurar-se perante a mente como algo de mais claro e certo do que uma inferência lógico-dedutiva. Assim, a mente auto-explica-se, e é por essa razão que Descartes intuiu a sua própria existência como algo inquestionável. "Penso, logo existo" não é mais do que o significado da interpretação (perceção) racional (pura) da atividade do cérebro através da atividade do próprio cérebro.

impulso que, tendo a sua origem no âmago do cérebro, permeia todos os outros níveis do sistema nervoso e emerge finalmente como sentimentos ou como tendências não-conscientes que orientam a tomada de decisões. A razão, da prática à teoria, é provavelmente construída com base nesse impulso através de um processo semelhante ao do domínio de uma técnica ou arte. Se o impulso desaparecer, não a conseguiremos dominar.»[161] *[162]*

Assim, a ação dos impulsos biológicos, dos estados do corpo e das emoções formam, ou podem formar, uma base indispensável para a própria racionalidade. Os níveis inferiores do edifício neural, como sustenta António Damásio, são os mesmos que regulam o processamento das emoções e dos sentimentos, juntamente com os das funções corporais que possibilitam a sobrevivência do próprio organismo. Existe, por isso, uma ligação entre estes níveis inferiores que determina uma cadeia de relações diretas e mútuas com o corpo, permitindo a sua integração no edifício operacional configurado pela razão e pela criatividade.[163] A própria racionalidade poderá ser configurada e modulada pelos sinais do corpo, quando *«…executa as distinções mais sublimes e age em conformidade com elas.»*[164]

Estas proposições trazem consigo uma verdade que pode abalar as convenções filosóficas e socioculturais mais enraizadas – e que consiste na afirmação de que, em rigor, *a razão não é "pura"*.[165] Fazia parte da tradição filosófica e até da vida comum falar-se do eterno combate entre a razão e as paixões, afirmando-se que as pessoas só são virtuosas na medida

---

[161] António Damásio, *O Erro de Descartes…, op. cit.,* págs. 313-314.

[162] No pensamento cartesiano, as paixões são as perceções, os sentimentos ou as emoções da alma, que a ela se reportam em particular e que são causadas por algum movimento dos espíritos, ou seja, por efeito dos nervos (que transportam consigo pequenos corpos que foram enviados ao cérebro pelo coração através do sangue, e que, por sua vez, foram enviados pelo cérebro através dos nervos para o corpo), despoletados pelos sentidos (perceção externa) e pelas perceções internas, como os pensamentos ou as imaginações, independentes da vontade da alma (as ações da alma). (René Descartes, *As Paixões da Alma (Primeira Parte, Das Paixões em Geral, e por Ocasião de Toda a Natureza do Homem, Artigos I-L)*, págs. 11-42).

[163] António Damásio, *O Erro de Descartes…, op. cit.,* pág. 261.

[164] *Ibidem.*

[165] António Damásio, *O Erro de Descartes…, op. cit.,* pág. 314.

em que se conformam com as determinações da razão, ou seja, a virtude consiste em subjugar as paixões à razão.[166] A atual neurociência desmistificou esta ideia, porquanto, a razão, ao não ser pura, somente pode funcionar, garantindo a tomada de decisões vantajosas para os indivíduos, se a sua base emocional (da qual derivam as paixões), não for afetada por qualquer tipo de problema neurológico.

---

[166] David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* pág. 480. (Porém, Hume entende, ao arrepio da filosofia tradicional, que a razão não poderá aspirar a outro papel que não seja o de ser escrava das paixões. Isso acontece porque a razão, ou entendimento, considera, somente, as relações abstratas das *ideias*, enquanto a volição que resulta das paixões diz respeito ao Mundo das realidades. Por conseguinte, a razão nada pode determinar sobre a vontade dos homens, ao contrário do que acontece com as paixões. No pensamento humeano, a vontade é uma *impressão* interna que os indivíduos sentem e de que têm consciência quando conscientemente originam um novo movimento do corpo ou uma *perceção* da mente. Nas suas próprias palavras: *«Parece evidente que a razão no seu sentido estrito, ou seja, como julgamento da verdade e da falsidade, nunca pode por si só constituir qualquer motivo para a vontade, nem pode ter qualquer influência a não ser na medida em que toca qualquer paixão ou afeição. As relações abstratas entre ideias são objetos de curiosidade, não de volição. E as questões de facto, sempre que não são boas nem más, quando não despertam desejo nem aversão, são totalmente indiferentes e, quer sejam conhecidas ou desconhecidas, quer sejam erradamente ou correctamente apreendidas, nunca podem ser consideradas como motivos para a acção.»* (David Hume, "Dissertação sobre as Paixões", *in Tratados Filosóficos, II, op. cit.,* pág. 37). Neste ponto, Hume segue o sistema aristotélico que sustentava que o movimento ou ação humana resulta do intelecto (intelecto prático) e do desejo. Porém, o exercício do intelecto pressupõe o desejo de exercer esse mesmo intelecto, pelo que, em última instância, o princípio último do movimento ou ação é o desejo, podendo este contrariar o próprio intelecto. (Aristóteles, *Acerca del Alma (Libro III, Capítulo Décimo),* 433a, 21-26, pág. 247). Isto significa que os fins últimos das ações humanas nunca poderão ser justificados pela razão ou intelecto, resultando sim, dos sentimentos e afeições dos seres humanos sem qualquer dependência das faculdades intelectuais. (David Hume, "Investigação sobre os Princípios da Moral", *in Tratados Filosóficos, II, op. cit.,* pág. 171).

Para o filósofo inglês, aquilo a que, comummente, se chama razão não é mais do que uma paixão geral e calma que adota uma perspetiva abrangente e distante relativamente ao seu objeto, atuando sobre a vontade sem suscitar qualquer emoção percetível. Assim, quando se afirma que uma determinada pessoa é diligente no exercício da sua profissão devido à sua razão, isso é porque essa pessoa tem um desejo calmo de riqueza e de fortuna. De igual forma, quando se diz que uma determinada pessoa adota a justiça através da razão, isso revela que ela tem uma calma preocupação com o bem público ou com o bom conceito que pretende que os outros tenham de si. Os objetos da razão são os mesmos que os das paixões, apenas mais distanciados relativamente à primeira. E, quando se afirma que uma pessoa tem uma grande *força de espírito*, isso significa que essa pessoa subjuga as paixões violentas às calmas, conseguindo controlá-las. (David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* págs. 465, e 481-482; "Dissertação sobre as Paixões", *in Tratados Filosóficos, II, op. cit.,* págs. 37-38)).

Isto não quer dizer que a razão não tenha uma faculdade "pura", somente intelectual ou cognitiva, mas sim, que a razão humana não se circunscreve a essa sua faculdade. Ou seja, a Ciência moderna acredita que a razão do Homem é muito mais vasta, incluindo diversas faculdades que não coexistem de forma separada, mas sim, de forma integrada, interagindo e formando um complexo sistema neural. E, para que este complexo sistema possa funcionar na perfeição, tem de funcionar na sua totalidade. A razão precisa de todas as suas faculdades, de todos os seus instrumentos, para que possa ser eficaz na disposição do Homem na sua atuação decisionista e intelectual.[167]

[167]As descobertas resultantes do estudo de diversos pacientes com lesões neurológicas indicam que os indivíduos inteiramente racionais no modo de conduzir as suas próprias vidas, a partir do momento em que sofrem as lesões neurológicas nas áreas específicas do cérebro que regulam a parte emocional do organismo, consequentemente perdendo um determinado grupo de emoções, ficam gravemente afetados na sua capacidade de tomar decisões racionais. Estes indivíduos conseguem formular raciocínios lógicos e um certo conhecimento do Mundo que os rodeia, porém as decisões que tomam ao nível pessoal e social mostram-se desvantajosas para os próprios. Isso inclui a incapacidade para seguirem as mesmas regras sociais que os restantes membros da comunidade seguem, não conseguem manter um trabalho estável, não conseguem manter as suas próprias famílias, manifestam uma incapacidade para gerir o seu próprio tempo de trabalho, não conseguem definir prioridades. No fundo, tornam-se incapazes de interagir de forma racional e normal na sociedade. O delicado mecanismo do raciocínio deixa de ser afetado, consciente ou inconscientemente (em certas ocasiões) pelos sinais que provêm da parte emocional do cérebro.

Esta hipótese é denominada por António Damásio de "marcadores somáticos" (a palavra somático deriva etimologicamente da palavra *soma*, que em grego queria dizer corpo). Os doentes que levaram o neurocientista português a construir a sua teoria apresentavam lesões nas áreas da região pré-frontal, especialmente nos setores internos e inferiores, ou na região parietal direita. As lesões nestas áreas do cérebro decorrentes, por exemplo, de acidentes vasculares cerebrais, traumatismos cranianos ou tumores, provocavam de forma consistente uma alteração na capacidade de decidir vantajosamente em situações que envolviam risco e conflito, bem como manifestavam uma redução seletiva da ressonância emocional, precisamente nas áreas atingidas pelas lesões, deixando incólumes as restantes capacidades emocionais. Facto este atestado pelos familiares e amigos das vítimas que presenciaram um "antes" e um "depois" das lesões sofridas na atitude comportamental dos pacientes. Daqui se retira que o défice das emoções é tão prejudicial para a razão como o excesso de emoções. A chamada razão humana não pode funcionar de forma correta sem o apoio dos estados emocionais produzidos no próprio cérebro. Certos níveis de processamento emocional possibilitam um uso mais eficaz do raciocínio, permitindo aos seres humanos um melhor desenvolvimento e integração na sociedade. A base emocional do cérebro consiste numa "corporização da lógica da sobrevivência", refutando as ideias de uma razão totalmente pura, e das paixões humanas enquanto fraquezas do próprio Homem. (António Damásio, *O Sentimento de Si..., op. cit.,* págs. 61-62).

Isto não significa que o método cartesiano não possa ser a base da Ciência e do pensamento que se ocupe da verdade. Embora muito do que Descartes propõe seja atualmente duma importância de cariz meramente histórico e filosófico, o seu contribuo mais importante continua a ser válido em termos científicos – e que é o exercício de uma dúvida metódica constante sobre todo o conhecimento adquirido, como forma de testar as verdades feitas e de, por essa via, permitir o avanço científico.

Não dar nada como adquirido, questionar tudo e todos (incluindo as mais distintas autoridades intelectuais), pôr em causa as verdades mais consensuais (no fundo, colocar a Ciência e o método científico numa dimensão verdadeiramente iconoclasta), são os princípios mais elementares de quem se quer dedicar à procura pela verdade. Este foi o derradeiro contributo da filosofia cartesiana, e que nunca poderá ser ignorado.[168] [169]

---

[168] Esse aspeto está presente na moderna Ciência. Por exemplo, António Damásio, tendo-o como "personagem" emblemática de fundo na sua construção científica sobre o papel das emoções na razão humana e na sua consequente crítica a Descartes, usa o método cartesiano como ponto de partida para a sua abordagem. Começa por colocar em causa os seus próprios conhecimentos adquiridos desde a infância, ou seja, exerce a dúvida metódica, ainda que a dúvida metódica seja exercida para refutar um dos aspetos centrais do sistema cartesiano – as bases da razão humana. Nas palavras do neurocientista português: *«Embora não possa dizer ao certo o que despertou o meu interesse pelas bases cerebrais da razão, sei sem qualquer dúvida quando fiquei convencido de que as ideias tradicionais sobre a natureza da racionalidade não poderiam estar corretas. Tinha-me sido ensinado desde pequeno que as decisões sensatas provinham de uma cabeça fria, que as emoções e a razão, qual azeite e água, não se podiam misturar. Tinha crescido habituado a pensar que os mecanismos da razão existiam num compartimento isolado da mente onde a emoção não podia entrar. Quando pensava no cérebro por detrás dessa mente imaginava sistemas cerebrais distintos para a razão e para a emoção. Era bem essa a ideia convencional sobre a relação entre razão e emoção, em termos metais e neurais.»* (António Damásio, O *Erro de Descartes…, op. cit.,* pág. 15).

[169] Descartes foi, também, decisivo no avanço do estudo do eterno problema da consciência, que consiste na apreensão do "eu" no ato de sentir e de conhecer. Esta questão tem intrigado filósofos e mais recentemente os neurocientistas que ao estudo deste problema se dedicam. Numa das mais importantes obras escritas sobre esta matéria (*O Sentimento de Si…, op. cit.*), António Damásio sugere que a consciência é o "sentimento dos sentimentos", a perceção da existência do ser. Damásio divide a consciência em dois tipos: a consciência nuclear e a consciência alargada. A consciência nuclear consiste no sentimento do "Self", isto é, do indivíduo no processo de conhecer a sua própria existência bem como a existência dos outros. Esta forma de consciência manifesta-se quando o organismo (cérebro) representa o próprio processo de conhecimento do organismo em face de um objeto que se apresenta ao seu conhecimento e que desencadeia uma alteração do próprio organismo. Uma vez apresentado um determinado objeto ao cérebro humano (um rosto, uma melodia, as palavras de uma específica página de um livro), esses mesmos objetos produzem uma alteração do organismo

no seu próprio processo de conhecimento desses mesmos objetos (em decorrência da apreensão sensorial ou através da representação mental de certos objetos, como a representação mental de um determinado objeto ou acontecimento passados com os quais o organismo já interagiu). À medida que o organismo se modifica por força da interação cognoscível entre organismo e objeto, o cérebro representa essas mesmas mudanças num processo que produz a própria consciência do ser que representa as mudanças relativas à sua apreensão e interação com os objetos externos e internos que se apresentam perante si. O leitor sabe que existe quando lê porque a sua mente projeta-o como o personagem que lê, através do sentimento surgido na representação do *proto-self* não consciente durante o processo em que este é modificado. O *proto-self* é um conjunto interligado e temporariamente coerente de padrões neurais que representam, em cada momento da vida, o estado do organismo em diferentes níveis cerebrais. Os seres humanos não têm consciência do *proto-self*. Sempre que um objeto se apresenta para ser conhecido pelo organismo, essa relação organismo/objeto modifica o *proto-self*, na medida em que a representação do organismo varia em função da relação que este mantém com os objetos. Essa modificação do *proto-self* não consciente (sentimento de primeira ordem) produz, sempre, um relato não verbal (sentimento se segunda ordem) que encerra essas mesmas modificações numa fronteira projetada pela mente, que o organismo assume como sendo a fronteira do seu próprio ser existencial. Esta forma de consciência produz um sentimento, que mais não é do que a perceção do organismo da sua fronteira nuclear – o seu ser existencial – cujo sentimento consiste no *"Self"* nuclear. O *"Self"* nuclear é o protagonista que resulta de qualquer objeto que desencadeie o mecanismo da consciência nuclear que, dada a permanente disponibilidade de objetos capazes de desencadear o referido processo da consciência nuclear, se apresenta como sendo contínuo no tempo. O sentimento da existência do indivíduo decorre da sua interação com os objetos exteriores e interiores, ou seja, aqueles que são apreendidos pelos sentidos ou representados na mente. A consciência é assim apresentada como sendo a perceção de uma representação de uma interação que é produzida durante o próprio ato de representação. (A consciência nuclear consiste na produção de um processo neural e mental que, concomitantemente, combinam as representações dos objetos, do organismo, e das relações que se estabelecem entre os objetos e o organismo). A consciência do organismo permite colocar o indivíduo perante o Mundo que o rodeia numa dimensão subjetiva na qual se constrói o conhecimento numa fronteira que é representada como única. Quando olho para as palavras de um livro, sei que os pensamentos que formo a partir da minha leitura são meus e de mais ninguém. Sei que as memórias que tenho são pessoais. E sei que sou eu quem está, neste preciso momento, a escrever estas palavras. A consciência é o que permite ter uma representação subjetiva, individual, do Mundo e do conhecimento produzido pela interação com o Mundo. Da consciência nuclear resulta o ser que é. (António Damásio, *O Sentimento de Si..., op. cit.,* págs. 167 e segs.). Num certo sentido, a consciência do Homem permite distingui-lo das coisas que se encontram fora de si, embora não seja possível ao Homem conhecer a sua própria existência, isto é, sentir a sua própria existência sem as coisas que "estão" fora de si e que com ele se relacionam. (Fernando Gil, *Tratado da Evidência*, pág. 255).

David Hume, também entendeu que o "eu" nada mais é do que um sistema de *perceções* dos indivíduos. Não existe o "eu" sem que exista uma qualquer relação da minha pessoa com o Mundo exterior do qual eu retiro uma *perceção* (*impressão*) ou de uma *perceção* interna (*impressão por reflexão*, como as paixões, as emoções e os sentimentos). (David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* pág. 300).

(Leibniz, por sua vez, entendia o sentimento de si mesmo como a "perceção das perceções", ou a "reflexão das reflexões", que existe *a priori* nos homens, consistindo na existência *per se*, continuadora da alma até ao infinito. Esta "perceção das perceções", ou se se quiser, o inteligir de si próprio, é algo de distinto e de separável da alma, por conseguinte, o intelecto passivo inclui a sua faculdade de se conhecer a si mesmo, que é distinta da faculdade de conhecer as espécies inteligíveis (o intelecto agente). A mente é, somente, a causa do conhecimento de si mesma, precisando do sentidos para conhecer os objetos exteriores, ao contrário de

Deus, de cuja sua mente é a causa de todas as suas perceções. (G. W. Leibniz, *Da Reminiscência e da Reflexão da Mente sobre si Mesmo*, págs. 21-35)).

A consciência do "eu" como relação do organismo com o meio ambiente que o rodeia traz consigo uma grande implicação, que refuta, totalmente, o pensamento cartesiano. É que, depois de duvidar de tudo, Descartes propõe que não se pode duvidar do estado de consciência. Se este estado de consciência resulta, afinal, de uma interação do "eu" com algo, então, ao não se poder duvidar da consciência de si próprio, o "eu" também não poderá duvidar que existe qualquer coisa com a qual o "eu" se relaciona e se enxerga a si mesmo. Se não posso duvidar do meu "eu", também não posso duvidar que existe qualquer coisa que permite afirmar o meu "eu", logo, alguma coisa terá de existir, sem a qual, o "eu" não poderá existir (como de resto resulta do pensamento kantiano). Por essa forma, a realidade terá de ser real.

A outra forma de consciência é a consciência alargada. A consciência alargada coloca o organismo perante as representações passadas (as memórias de experiências vividas pelo organismo no passado) e as antecipações que este é capaz de realizar com base no conhecimento adquirido. A consciência alargada pressupõe a consciência nuclear do organismo, ou seja, a representação da sua própria existência, mas amplia-a para o nível do ser do organismo que incorpora a sua individualidade no seu processo de vida, isto é, da sua experiência. A consciência alargada produz o *"Self"* autobiográfico, que é o sentimento, não de uma existência representativa da interação do organismo com o Mundo, mas sim, o sentimento de uma existência representada pela experiência do organismo, ou seja, das experiências do *"Self"* nuclear, através da formação de padrões neurais que se transformam em imagens explícitas. O "Self" autobiográfico é o sentimento de identidade e de pessoalidade do organismo, aquilo a que, vulgarmente, se chama de personalidade. O *"Self"* que contém o memorial autobiográfico é constituído pelos traços de personalidade ou temperamento, por vezes transmitidos geneticamente, embora noutros casos se desenvolva enquanto fator de "desenvolvimento" do próprio organismo, e pelos episódios individuais de cada organismo. Assim, a personalidade de uma pessoa resulta dos fatores genéticos que suportam o organismo, das disposições adquiridas nas fases iniciais do desenvolvimento por influência dos genes e do meio ambiente, e por fim, pelo percurso de vida de cada indivíduo, ou seja, do seu ser social e cultural, vivido à sombra dos dois primeiros e continuamente sedimentados e reclassificados na memória autobiográfica. A memória autobiográfica é o que permite aos indivíduos ter uma imagem de si próprios, quer física, quer mental, e do seu estatuto social. A memória autobiográfica é elaborada ao longo de anos de experiência de vida do organismo e é constantemente remodelada. (O "eu" como algo de insubstituível, dado pela alma, e dependente da recordação, ou seja, a definição da identidade que implica a capacidade de recordação da própria existência e experiência, encontra-se já no pensamento de Leibniz (*Discurso de Metafísica, op. cit.,* pág. 83)).

A consciência alargada consiste em tornar possível o acesso ao organismo da maior parte dos "conhecimentos", não se confundindo com a inteligência do organismo, que consiste na capacidade de manipular o conhecimento de forma a planear e executar novas respostas. (António Damásio, *O Sentimento de Si..., op. cit.,* págs. 237 e segs.).

Com base nestas propostas de António Damásio, a certeza da existência subjetiva de um determinado indivíduo decorre de um sentimento – o sentimento que resulta da representação que o indivíduo (através do seu cérebro) faz da sua própria interação com o Mundo, produzindo, por esta via, um conhecimento ao longo dos anos da experiência do organismo que lhe dá a sua identidade única.

Assim sendo, o erro de Descartes consistiu no facto de este ter afirmado – *"penso, logo existo"* –, quando, ao invés, deveria ter dito – *"penso, sinto, logo existo"*!

Tendo elaborado o seu sistema filosófico no início da era moderna, Descartes ajudou a criar e a definir um regresso àquela confiança cega nas intuições do próprio indivíduo, bem como promovendo um compromisso com a centralidade do pensamento matemático (cujas ideias de Aritmética e Geometria estavam menos sujeitas à dúvida, por se apresentarem como suficientemente claras e distintas), e à crença nas ideias inatas, que se associam ao pensamento grego. Ao desenvolver o seu pensamento em torno de um método científico validado pela dúvida metódica, o filósofo francês descobriu que, quando tudo é posto em causa, somente resta ao sujeito os seus próprios estados da consciência bem como as suas dúvidas. Esta construção assente nos conteúdos da mente permite afirmar que Descartes terá sido um dos pais fundadores do antecedente filosófico da ciência cognitiva.[170]

[170] Howard Gardner, *A Nova Ciência da Mente/Uma História da Revolução Cognitiva*, *op. cit.,* págs. 80-81. A sua proposta da imagem da mente humana como um instrumento racional que não pode ser simulado por nenhuma máquina imaginável é algo que ainda hoje se discute na ciência cognitiva (pág. 83).

Capítulo II

(**David Hume**. **A Natureza Humana como Limite do Conhecimento**)

1. **Das Ideias na Natureza Humana**.

O sistema filosófico de David Hume apresenta-se como uma refutação da tradicional escolástica e da sua consequente abordagem metafísica ao conhecimento humano. Ao contrário da, até então, especulação metafísica, a filosofia do conhecimento humeana parte da suposição de que o Homem é o centro de toda a possibilidade de conhecimento científico. Para Hume, a natureza humana é a única ciência do Homem, apesar de ter sido a mais desprezada.[171] O Homem é a condição de possibilidade de toda a Ciência e ao mesmo tempo o fundamento do conhecimento científico e filosófico de si mesmo. Tal como a ciência do Homem é o único fundamento sólido para as restantes ciências, será também ele o fundamento do conhecimento do próprio conhecimento.

Esse conhecimento científico é somente possível dentro dos limites da experiência[172] sensível, ou seja, obedece a um método de experiência e observação. Nada mais há para além disto que seja suscetível de conhecimento.[173] A metafísica, nas suas palavras, não é

---

[171] David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* pág. 323.

[172] Originariamente, os termos *"experiência"* e *"experimento"* eram sinónimos (quer na Idade Média, quer na época do Renascimento), tendo, a partir de Bacon, adotado significados diferentes. Como sustentou Bacon no seu *Novum Organum*, a palavra *"experimento"* (*experimentum*) usa-se para designar a formulação racional de um projeto científico, com os devidos instrumentos técnicos, enquanto a palavra *"experiência"* (*experientia*) diz respeito à *experiência* vulgar, isto é, referente ao quotidiano. O *"experimento"* é a *experiência* procurada, enquanto a *"experiência"* consiste na apreensão de um evento que surgiu do acaso. Assim, se um indivíduo procura um determinado resultado numa *experiência* de laboratório, diz-se que realizou um *"experimento"*; se, pelo contrário, constatou algo que ocorreu por acaso, por exemplo, enquanto passeava na rua observou um fenómeno natural, diz-se que teve uma *"experiência"*. Hume não foi imune a esta distinção, tendo sido um filho do seu tempo. Porém, quando se fizer referência aos termos *"experimento"* e *"experiência"* é com um sentido de sinonímia, não fazendo, para já, qualquer sentido distinguir estes dois conceitos.

[173] David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* págs. 22-25.

«…verdadeiramente uma ciência, mas brota ou dos esforços infrutíferos da vaidade humana, que penetraria em matérias totalmente inacessíveis ao entendimento, ou da esperteza das superstições populares, que, sendo incapazes de se defender a si mesmas de um modo justo, suscitam este emaranhado de silvas para ocultar e proteger as suas fraquezas.»

Uma correta e verdadeira teoria do conhecimento tem de ser fundada na ciência do próprio Homem, ou seja, numa ciência capaz de explicar os poderes e as capacidades do Homem, isto é, da sua mente cognoscente. Somente um método que conheça as operações da mente, que as diferencie, que as separe, e que as classifique num sistema ordenado é que pode libertar o Homem e o seu conhecimento das abstrações inúteis da metafísica.[174] Assim, é pelo estudo da natureza do Homem que se poderá construir um sistema filosófico apto a explicar os princípios e os limites do entendimento humano. Nesse sentido, Hume começa por edificar o seu sistema com a sua teoria das ideias do Homem ou no Homem.

Todas as perceções do espírito humano podem ser reduzidas a duas espécies distintas – as *impressões* e as *ideias*. Ambas formam as *perceções* da mente. As *impressões* são aquelas perceções que resultam da experiência sensorial (tato, olfacto, audição, paladar, e a visão) e que constituem as perceções da mente mais fortes e violentas. Nelas se incluem todas as sensações, as paixões e emoções quando aparecem pela primeira vez na alma,[175] por exemplo, quando um homem sente calor, dor, ou prazer.[176] As *ideias* são as imagens ténues das impressões dos pensamentos humanos e do consequente raciocínio humano. Trata-se, portanto, da diferença entre sentir e pensar.[177] As impressões são claramente mais fortes que as ideias. Como afirma o próprio Hume: *«O mais vivo pensamento (thought) é ainda inferior à mais baça sensação (sensation).»*[178]

---

[174] David Hume, *Investigação sobre o Entendimento Humano, op. cit.,* págs. 20-24.

[175] David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* pág. 29; *Investigação sobre o Entendimento Humano, op. cit.,* pág. 26.

[176] David Hume, *Investigação sobre o Entendimento Humano, op. cit.,* pág. 25.

[177] David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* pág. 29.

[178] David Hume, *Investigação sobre o Entendimento Humano, op. cit.,* pág. 25.

Um sujeito poderá percorrer as ruas de Paris ou de Jerusalém e, posteriormente, poderá imaginar tudo o que viu. Mas, por mais que se esforce não conseguirá reconstituir na sua mente todos os pormenores das cidades, todos os seus cantos, imagens e lugares. Isto só por si demonstra a fraqueza das ideias da mente quando comparadas com as impressões que as produzem.[179] A filosofia humeana, neste preciso sentido, é uma inversão do idealismo platónico. O filósofo grego via a realidade apreendida pelos sentidos, por exemplo, uma montanha ou uma árvore, como cópias imperfeitas das ideias de montanha e de árvore, respetivamente. As ideias eram "essências" perfeitas e imutáveis imperfeitamente copiadas, e por isso mesmo, imperfeitamente apreendidas pelo Homem através dos seus sentidos. Somente quando a alma se libertava do seu corpo é que poderia contemplar a perfeição das ideias. Hume, pelo contrário, considera as ideias como cópias imperfeitas das sensações humanas, e por conseguinte, cópias imperfeitas da realidade, seja a realidade sensorial do Mundo que rodeia o Homem, ou a realidade das paixões e emoções experienciadas pelo Homem no seu confronto com a realidade.

As *perceções* (*impressões e ideias*) podem distinguir-se entre *perceções simples* e *perceções complexas*. Por *complexas* entendem-se todas as *perceções* que admitem distinção e separação em partes. Por *simples* entendem-se todas as *perceções* que não admitem distinção ou separação em partes. Uma maçã terá, entre as suas qualidades, a cor, o cheiro, o sabor, mas qualquer uma destas qualidades pode ser separada da outra, embora conjuntamente unidas.

As *ideias* e as *impressões*, pelo menos as *simples*, relacionam-se por *implicação*, quer dizer, todas as *impressões simples* causam *ideias simples*, e todas as *ideias simples* derivam de *impressões simples*, por isso, assemelhando-se. Além disso, obedecem ao assim chamado *princípio da prioridade das impressões*, ou seja, todas as *impressões simples* precedem as

[179] David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* pág. 31.

ideias simples. Ao aparecerem, as ideias não causam as impressões. A perceção de uma cor, de um odor ou de um tipo de prazer, não provocam essa cor, esse odor ou essa forma específica de prazer. Por outro lado, sempre que se tem uma impressão, essa mesma impressão produz necessariamente a perceção de si mesma, que ocorre na mente, assemelhando-se, exceto no grau e na vivacidade. Isto serve para demonstrar que as impressões são a causa das ideias e nunca o contrário. A prova desta convicção encontra-se no facto de as deficiências físicas, tais como a surdez ou a cegueira, privarem o surdos e os cegos das impressões que são aptas a produzirem as correspondentes ideias que, nestes casos, pura e simplesmente, não se produzem, em virtude das suas causas não serem possíveis. Isso também acontece nos casos em que, não havendo deficiência, os órgãos dos sentidos nunca terem sido usados.[180] A única forma de uma ideia ter acesso à mente é através da sensibilidade e sensação efetivas.[181] Eis a primeira proposição geral do sistema humeano.[182] [183] [184]

---

[180] David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* pág. 33.

[181] David Hume, *Investigação sobre o Entendimento Humano, op. cit.,* pág. 28.

[182] *«…todas as nossas ideias simples no seu primeiro aparecimento derivam das impressões simples que lhes correspondem e que elas representam exactamente.»* (David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* pág. 32).

[183] O *princípio da prioridade das impressões* deve ser entendido com uma limitação, ou se se quiser, com uma explicação adicional. É que, da mesma forma que a mente produz as *ideias* a partir das *impressões*, também pode produzir *ideias simples* a partir de outras *ideias simples*, que são imagens secundárias das imagens primárias que derivaram das *impressões*. Como as *ideias* podem produzir imagens de si mesmas, nesses casos, as *impressões* são, meramente, as causas mediatas *das ideias simples*, que têm como causas imediatas as *ideias simples* primárias formadas pela mente. Esta explicação, a do *princípio da prioridade das impressões*, afasta assim a conceção filosófica da existência de *ideias inatas* no Homem. Todas as *ideias* são efeitos ou produtos da experiência, sem a qual elas, pura e simplesmente, não existiriam. (David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* pág. 35). Apenas se, por *inato*, se entender algo que é original e não copiado, é que se poderá dizer que as *impressões* e as *ideias* são *perceções inatas*. (David Hume, *Investigação sobre o Entendimento Humano, op. cit.,* pág. 30, nota 1).

[184] Porém, Hume não consegue explicar a causa última da origem das *impressões* nos sentidos, podendo estas ter como causa final nos próprios objetos, na razão humana, ou no Supremo criador do Mundo. (*Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* pág. 120). Admitindo que os sentidos possam iludir os homens ao nível das suas perceções, isso, contudo, não põe em causa a possibilidade de retirar inferências da coerência das perceções, sejam elas falsas ou verdadeiras, representem elas corretamente a Natureza ou sejam puras fantasias dos sentidos. (*Ibidem*).

As *impressões* dividem-se em duas – as *impressões de sensação* e as *impressões de reflexão*. As primeiras surgem na alma a partir das experiências sensíveis que o Homem tem ao longo da sua vida. As segundas nascem das *ideias* que a mente produz a partir das *impressões* iniciais. Quando um sujeito sente calor, frio ou dor, essas *impressões* causam *ideias* que copiam as experiências realizadas e que subsistem mesmo depois de a *impressão* ter desaparecido. A *ideia* assim criada a partir da *impressão*, por exemplo, de dor ou de prazer, regressa à alma e produz novas *impressões*, por exemplo, de desejo ou de aversão. São *impressões de reflexão* porque são produzidas a partir das *ideias* iniciais das *impressões* registadas, e porque permitem registar novas *impressões* que, por sua vez, criam novas *ideias* que são copiadas, quer pela *memória*, quer pela *imaginação*.[185]

As *ideias* armazenadas pela *memória* apresentam-se à alma mais fortes e vivazes do que as *ideias* reproduzidas pela *imaginação*, constituindo, neste último caso, *"ideias perfeitas"*. E, embora as *ideias* não possam ser produzidas sem a correspondente precedência das *impressões*, enquanto a *memória* está sujeita à ordem e forma das *impressões*, a *imaginação* está liberta dessa prisão, porquanto o seu papel consiste em dividir e configurar as *ideias*, transpondo e alterando as próprias *ideias*, ao passo que a *memória* tem como papel principal fixar a ordem e a posição das *ideias*.[186] [187]

---

[185] David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* pág. 36.

[186] Isto não é de estranhar, uma vez que não há duas *impressões* que sejam perfeitamente inseparáveis, a faculdade da *imaginação* tem a liberdade de, a partir das *ideias* copiadas das *impressões*, transpor a sua ordem e forma. Eis o segundo princípio do sistema humeano: o da *«…liberdade que a imaginação tem para transpor e alterar as suas ideias.»* (David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* pág. 38).

[187] A memória é, de facto, uma capacidade extraordinária da qual depende a possibilidade de manipulação do Mundo que rodeia os homens. A habilidade para imaginar determinados eventos depende das faculdades de aprendizagem e de recordação, constituindo, por isso mesmo, um fundamento racional para a capacidade de navegar para o Futuro, permitindo a criação de novas soluções para um problema específico.

A tradicional explicação da memória como uma espécie de arquivo não passa de uma pura ficção. O cérebro não regista as estruturas de uma determinada entidade, não formula nenhum tipo de cópia de algo que lhe é exterior. O organismo, composto pelo corpo e pelo cérebro, interage com o Mundo em seu redor, incluindo, naturalmente, os objetos que o compõem. Na realidade, quando um sujeito se depara com um determinado objeto, não regista, nem representa a sua substância, antes regista as múltiplas consequências da interação ou

Apesar de a *imaginação* poder separar as *ideias*, normalmente, no pensamento humano, as *ideias* surgem unidas entre si. Trata-se de uma conexão separável, mas que exerce uma força suave, produzindo, por exemplo, a correspondência tão estreita entre as línguas, ou indicando o caráter mais apropriado da união de certas *ideias simples* em *ideias complexas*. O *princípio da união das ideias* estabelece as associações entre ideias de três formas: através da *semelhança*, da *contiguidade* no tempo e no espaço, e através da relação *causa → efeito*.

A *semelhança* significa que a mente humana, na sua faculdade de *imaginar*, passa de uma *ideia* para outra que com a primeira se assemelhe, sendo o bastante para afirmar esta forma de associação. Por exemplo, uma pintura conduz os pensamentos para o original. É também evidente que, os sentidos, quando mudam os objetos, mudam os indivíduos, tomando-os,

---

interações do organismo com esse mesmo objeto. Quando ocorre um determinado encontro do organismo com um específico objeto, não se memoriza, apenas, a sua estrutura visual, tal como é mapeada em imagens óticas da retina. Memorizam-se, de igual forma, os padrões sensório-motores associados à visão desse objeto (como, por exemplo, os movimentos do pescoço, ou de todo o corpo); o padrão sensório-motor associado ao tato e à manipulação do objeto; o padrão sensório-motor que resulta da evocação das recordações adquiridas anteriormente e que possam ser pertinentes para o objeto; e por fim, os padrões sensório-motores ligados ao desencadear das possíveis emoções e sentimentos relativos ao objeto. Aquilo a que, vulgarmente, se chama memória de um objeto, corresponde à memória que é composta pelas atividades sensoriais e motoras derivadas da interação do organismo com o objeto, interação essa, circunscrita num certo período de tempo. O cérebro retém uma memória da algo que tenha acontecido durante uma interação entre organismo e objeto, e essa interação não deixará de incluir o passado do próprio organismo, e em muitas vezes, o passado da própria cultura, e da espécie biológica a que pertence o organismo. É pelo facto de a aprendizagem ser feita por interatividade e não por mera recetividade passiva que é possível o chamado *"efeito proustiano"* na memória, ou seja, a capacidade de recordar contextos, e não, somente, coisas isoladas. Os seres humanos nunca tiveram uma capacidade de armazenamento de imagens ou de ideias num qualquer arquivo. Possuem sim, um extraordinário sistema de engenharia que possibilita a reconstrução e recuperação das imagens percecionadas por interação. É por isso que a memória não é um sistema coletor, mas sim reconstrutivo. (António Damásio, *O Livro da Consciência/A Construção do Cérebro Consciente,* págs. 167-195).

É por isso que Hume entendeu (inconscientemente) que as *ideias* da mente são menos vivazes do que as impressões que precederam essas mesmas *ideias*. Como a memória é reconstrutiva, nunca reproduz fielmente as imagens dos objetos ou dos acontecimentos com os quais o organismo interagiu. Algumas reconstruções acabam por ser mais fortes que outras, como no caso de recordações de objetos ou eventos que despertaram e despertam as emoções e os sentimentos. E, ao contrário do que diz Hume, nem sempre uma ideia é mais fraca do que uma impressão. Pense-se, por exemplo, nas situações dos ex-combatentes que sofrem da *Síndrome de Stress Pós-Traumático* que pode, através da memória, provocar sensações mais fortes e mais vivazes do que a experiência no próprio terreno de combate.

tal como se encontram contíguos, forçando a mente a percorrer as partes do espaço e do tempo quando concebe os seus objetos. Por exemplo, a menção de um aposento num determinado edifício introduz uma inquirição ou discurso a respeitos dos outros. A relação *causa* → *efeito* manifesta-se quando um objeto causa necessariamente outro objeto, como quando se pensa numa ferida grave, não se pode deixar de pensar na enorme dor que ela provoca.[188] Hume aceita que possam existir outras formas de associação das ideias. São exemplos disso as formas de associação por contraste ou oposição. No caso de contraste ou oposição, as ideias conexionam-se entre si por força de uma mistura de causação e semelhança. Se dois objetos são contrários, um destruirá o outro, ou seja, causa a sua aniquilação, enquanto a própria aniquilação pressupõe uma existência anterior do objeto aniquilado.[189] [190]

---

[188] David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* págs. 39-40; *Investigação sobre o Entendimento Humano, op. cit.,* pág. 32.

[189] David Hume, *Investigação sobre o Entendimento Humano, op. cit.,* pág. 32, nota 4.

[190] Sendo o *princípio da união* entre as *ideias* o elemento principal na formação das *ideias complexas*, ele permite explicar o conceito e a natureza das *ideias* de *substância* e de *modo*. A *ideia* de *substância* provém de uma *impressão por reflexão*, que a existir, terá que se reduzir às paixões e emoções. Isso quer dizer que não se tem uma *ideia* de *substância* distinta do conjunto de qualidades particulares, nem se quer dizer coisa diferente quando se fala em *substância*. Tanto a *ideia* de *substância* como a *ideia* de *modo* exprimem uma coleção de *ideias simples* unidas pela faculdade de *imaginação*. A diferença entre estas duas *ideias* é que, enquanto a *substância* significa um conjunto de qualidades particulares que, normalmente, se relacionam com algo desconhecido, a que se supõe serem inerentes, ou pelo menos, unidas pelas *relações* de *contiguidade* ou de *causalidade* num mesmo objeto, os *modos* exprimem qualidades particulares que não estão unidas quer por *contiguidade*, quer por *causalidade*, mas sim dispersas em diferentes objetos, ou se, estando todas unidas no mesmo objeto, o *princípio unificador* não se acha como o fundamento de tais uniões. Assim sendo, por exemplo, a *ideia* de uma *dança* exprime o primeiro tipo de *modos*, enquanto a *ideia* de *beleza* exprime o segundo tipo. Nenhuma destas *ideias*, *dança* ou *beleza*, podem receber uma *ideia* nova, sem mudar necessariamente o nome que distingue o *modo*.

Diferentemente, como a *ideia* de *substância* exprime um conjunto de qualidades particulares, normalmente unidas por *contiguidade* ou por *causalidade*, é sempre possível unir uma *ideia* nova, ou seja, uma qualidade simples descoberta que com as restantes se conecte. Por exemplo, a *ideia* do *ouro* pode ser, a princípio, a cor amarela, o peso, a maleabilidade, ou a fusibilidade. Se, entretanto, se descobrir a solubilidade como qualidade simples do *ouro*, essa nova qualidade passará a fazer parte da *ideia complexa* de *ouro*, pertencendo, portanto, à *substância* do *ouro*, tal como se ela, desde o início, tivesse feito parte dessa *substância*. (David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* págs. 45-46).

As *ideias*, para além de se *associarem*, também se *relacionam*. Por *relação* entende-se, correntemente, o sentido que exprime uma ligação entre dois ou mais objetos, e num sentido mais filosófico estende-se até significar um juízo de comparação entre dois objetos. Esta *relação* das *ideias* pressupõe as suas fontes, que Hume enumera na sua obra. Essas fontes das *relações das ideias* são: a *semelhança*, pois dois objetos somente admitirão ser comparados se entre eles existir algum tipo de *semelhança*; a *identidade*, pois de todas as *relações das ideias*, aquela que exprime a existência dos seres, sem examinar a sua natureza, deve ser considerada como a mais universal de todas; o *espaço* e o *tempo*,[191] que estão na origem do número infinito de comparações, tais como distante, contíguo, por cima, por baixo, antes, depois; a *quantidade* e o *número*, que também possibilitam a comparação entre os diversos objetos; a *qualidade* e o *grau*, pois dois objetos podem ser pesados, embora um seja mais pesado do que o outro, ou de entre duas cores da mesma espécie, uma pode ter mais cambiantes diferentes do que a outra; a *contrariedade* que, podendo parecer, à primeira vista, uma exceção à regra de que nenhuma *relação* de qualquer espécie pode existir sem algum grau de *semelhança*, não admite senão as *ideias* de existência e não existência dos objetos que, contudo, são manifestamente semelhantes, porque ambas pressupõem uma determinada *ideia* dos objetos, embora uma delas (a da não existência) exclua os objetos de todos os tempos e de todos os lugares, supondo que eles não existem;[192]

---

[191] As *ideias* de *espaço* e de *tempo* são, no pensamento humeano, *ideias compostas* que resultam do conjunto das *impressões particulares* que as formam. Num certo sentido, são *ideias* vazias, uma vez que, o *tempo* não é mais do que uma sucessão das *perceções* dos homens, enquanto o *espaço* consiste numa disposição de objetos visíveis e tangíveis. Ambas as *ideias* de *espaço* e de *tempo* são finitas porque são divisíveis até se encontrar uma *ideia simples* de cada uma delas que não mais possa ser dividida. As *ideias* de *espaço* e de *tempo* são, por isso mesmo, *ideias* da maneira ou da ordem pela qual as coisas existem, não tendo conteúdo ou sentido se forem concebidas como *ideias* separadas dos objetos. (David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* págs. 60-99).

[192] Por *existência* identifica-se aquilo que se concebe como existente. Pensar numa coisa equivale a pensar essa mesma coisa como existente, uma vez que é impossível conceber um objeto, formando dele uma *ideia* que não pressuponha, para ser possível formar-se, a *existência* do objeto enquanto *"Ser"*. (David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* págs. 100-101).

e por fim, a *relação causa → efeito*, que exprime uma relação filosófica natural.[193] Onde quer que existam *ideias* que sejam representações ou cópias adequadas dos objetos percebidos, estas *relações*, as *contradições* e as *concordâncias* das *ideias* são aplicáveis aos objetos representados ou copiados por elas, constituindo, assim, o fundamento de todo o conhecimento humano.[194]

As *ideias* formadas pela mente humana assumem sempre uma natureza particular, não obstante algumas poderem ser representadas de forma geral. Assim, Hume nega a existência das chamadas *ideias abstratas*. Por *ideia abstrata* entende-se, normalmente, aquela *ideia* que, exprimindo um determinado objeto, não representa nenhum grau da qualidade e da quantidade possíveis desse mesmo objeto. Assim, por exemplo, a *ideia* de *Homem* representa todos os homens de todas as estaturas e de todas as cores. Como se entendeu que o conceito ou *ideia* de *Homem* não poderia encerrar em si mesmo todas as qualidades possíveis em quantidade e em número, porque a mente humana é limitada, e por isso mesmo, não admitiria formular conceitos ou *ideias ilimitadas*, os filósofos chegaram à conclusão que existem *ideias* que não exprimem qualquer qualidade, quantidade ou grau, e por conseguinte, são *abstratas*.

Hume opõem-se a esta visão porque entende não ser possível que a mente forme uma noção de quantidade ou de qualidade sem formar uma noção precisa dos seus graus. Uma vez que todos os objetos diferentes são distinguíveis e *vice-versa*, e que todos os objetos distinguíveis são, por conseguinte, separáveis pelo *pensamento* e pela *imaginação*, também

---

Isso não quer dizer que esse objeto tenha de existir na realidade, mas sim, tem de conceber-se como uma *existência*, ainda que, meramente pensada. Por exemplo, não é possível pensar num Dragão enquanto algo que não é, pois imaginar um Dragão pressupõe formar dele uma *ideia* de um *"Ser"* pensado ou pensável, independentemente de os Dragões existirem ou não na realidade.

[193] David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* págs. 43-44.

A *diferença* não chega a ser considerada por Hume como uma verdadeira relação, mas sim, como uma negação das relações de *identidade* e de *semelhança*. À negação da primeira chama-se *diferença de número*, à segunda chama-se *diferença de género*. (David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* pág. 44).

[194] David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* pág. 60.

todas as *ideias* que representam objetos diferentes são separáveis e diferentes. Assim, a *ideia abstrata* de *Homem*, para ser diferente da *ideia* ou das *ideias particulares* da qualidade ou das quantidades dos homens, não poderá incorporar em si mesma as *ideias particulares* relativas ao conceito de *Homem*. Como é impossível formar uma *ideia* de um objeto sem representar o grau de quantidade e de qualidade desse mesmo objeto, segue-se que a *ideia* de *Homem* não poderá ser pensada sem uma qualquer referência ou representação de um grau de qualidade e de quantidade, da mesma forma que o comprimento exato de uma linha não é distinguível da própria linha, embora sejam pensáveis linhas com comprimentos diferentes. Assim sendo, embora a mente possa fazer uso da sua faculdade de unir diferentes *ideias simples* numa única *ideia complexa*, que a própria mente utiliza para representar um determinado objeto com diferentes graus de qualidade e de quantidade, ainda que essa mesma *ideia* exprima de forma imperfeita o grau da quantidade e da qualidade relativo ao objeto representado pelo termo, não deixa de fazer referência a uma representação imperfeita desse mesmo objeto no que concerne com os graus de quantidade e de qualidade. A mente usa esta sua capacidade para fins de reflexão e de conversação. Como as *ideias* são meras cópias ou representações das *impressões*, como nenhuma *impressão* se pode apresentar ao espírito sem um determinado grau de qualidade e de quantidade, também nenhuma *ideia* poderá representar ou copiar adequadamente a sua *impressão* precedente se não for formulada como expressão de uma qualquer qualidade, ou quantidade.

Como o *princípio do individualismo da Natureza* é geralmente aceite pela filosofia, daí decorrendo, por exemplo, que não seja possível um triângulo cujos seus ângulos não tenham as proporções bem definidas, segue-se que também no *Mundo das ideias*, não seja pensável um triângulo que não tenha bem definidas as proporções dos seus ângulos, pois não pode ser absurda uma *ideia* que se apresente ao espírito como clara e distinta. Porém, formar uma *ideia* de um objeto, ou simplesmente formar uma *ideia*, é uma e a mesma coisa, porque a *«…referência da ideia a um objeto é uma denominação extrínseca de que a ideia*

não contém sem si qualquer marca ou carácter.»[195] Sendo impossível formar uma ideia de um determinado objeto que possua quantidade e qualidade sem que o seu grau esteja bem definido, segue-se que é igualmente impossível formar uma ideia sobre uma quantidade e qualidade sem definição do seu grau, ou seja, sem que esteja limitada e determinada por esses dois aspetos.

As *ideias abstratas* são, portanto, *ideias individuais*, podendo tornar-se gerais quando são representadas pela mente humana.[196] A imagem da mente é apenas a de um objeto particular, embora na operação do raciocínio seja equiparada ou tida por universal.[197] Eis a segunda proposição geral humeana.[198]

---

[195] David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* pág. 49.

[196] David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* págs. 46-49.

[197] A pura redução das *ideias abstratas* a *ideias particulares* adstritas a um específico termo que lhes empresta um significado mais extenso foi, no entender de Hume, uma das mais valiosas e maiores descobertas feitas na *"República das letras"*. (David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* pág. 46). Esta descoberta foi feita por George Berkeley. Este afirma no seu *Tratado do Conhecimento Humano* o seguinte: *«…a vista apreende um objeto extenso, colorido, móvel; esta ideia compósita resolve-a o espírito nos seus elementos e isolando cada um forma as ideias abstratas de extensão, cor, movimento. Não podem cor e movimento existir sem extensão; mas o espírito pode formar por abstração a ideia de cor, excluindo a extensão, e a de movimento, excluindo as outras duas.»* (George Berkeley, "Tratado do Conhecimento Humano", *in Tratado do Conhecimento Humano/Três Diálogos*, pág. 37). O filósofo propõe, como já se disse, que uma *ideia abstrata* não é mais do que uma representação geral de *ideias particulares* que, na sua relação possibilitam ao espírito, ou à mente, uma atribuição conceptual dessa mesma relação expressa em nomes ou noções que, por isso mesmo, se tornam universais. Uma *ideia particular*, quando é considerada em si mesma, torna-se geral se representar várias *ideias particulares* da mesma espécie. (George Berkeley, "Tratado do Conhecimento Humano", *in Tratado do Conhecimento Humano/Três Diálogos*, *op. cit.,* págs. 40-41).

Por isso mesmo, todos saberão o que pode fazer um homem ser feliz ou um objeto ser bom, mas quando se forma uma suposta *ideia abstrata* de *felicidade* ou de *bondade*, prescindindo de todo o prazer particular e de todo o objeto bom, torna-se difícil ter uma qualquer noção do que seja a *felicidade* ou a *bondade*. Esta construção das *ideias abstratas* procurou dificultar a moralidade dos homens, ou pelo menos, a sua compreensão da moralidade, sem nenhum benefício para o conhecimento da Humanidade. Pois, como facilmente se entenderá, um homem não precisa ter uma noção abstrata do que é a justiça ou da virtude para ser justo ou virtuoso. (George Berkeley, "Tratado do Conhecimento Humano", *in Tratado do Conhecimento Humano/Três Diálogos*, *op. cit.,* págs. 79 e 94).

[198] *«…que algumas ideias são particulares pela sua natureza, mas gerais pela sua representação.»* (David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* pág. 52).

A aplicação das *ideias*, para além dos limites das mesmas, resulta do facto de a junção de todos os graus possíveis da quantidade e da qualidade servir, ainda que de maneira imperfeita, todos os fins da vida.[199]

Enquanto Descartes acreditava numa mente como uma entidade racional ativa, constituindo o juízo último de verdade, prescindindo, por isso mesmo, de toda a experiência (que mais não era do que a fonte de todas as vicissitudes e inconstâncias da natureza do conhecimento humano até então), privilegiando a compreensão e o conhecimento da mente sobre as suas próprias ideias, Hume confiava numa ordem racional assente em explicações causais construídas a partir das *perceções* da experiência empírica. A mente é somente uma *ideia* ou *nome abstrato* que serve de teatro para uma série de *ideias simples* copiadas das sensações. Não existe, portanto, qualquer alma observadora ou coisa pensante que seja precedente ou que esteja para além da série de *perceções* que compõem os próprios processos do pensamento. A mente não é nenhuma substância autónoma que pensa, mas sim, o conjunto dos pensamentos.[200]

Por conseguinte, Hume seguiu a tradição empirista britânica que se iniciou com os trabalhos de Bacon e Hobbes, e que teve as suas expressões mais elevadas com Locke, Berkeley e com o próprio Hume.[201] Os empiristas acreditam que os processos mentais

---

[199] David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* pág. 49.

[200] Howard Gardner, *A Nova Ciência da Mente…, op. cit.,* págs. 83-88.

[201] Hume adotou uma forma de empirismo distinta da conceção de Berkeley. O empirismo de Berkeley pode ser resumido desta forma: Tudo aquilo a que se chama vulgarmente de "coisas" existe numa mente, ou seja, num espírito. A perceção humana é apenas uma forma de apreensão da existência que, sem que se prove a realidade dessa mesma existência, pode dizer-se que existe porquanto é percecionada por uma mente superior, perceção essa da qual depende a existência das "coisas". Daqui parte Berkeley para o argumento da demonstração da existência de um Deus; a ideia deste Deus deriva do simples facto de as "coisas"sensíveis deverem ser percecionadas pelo mesmo Deus. (Aqui, Berkeley inverte a tradicional argumentação dos crentes no sentido de tirarem a conclusão da existência das "coisas" pelo facto de acreditarem num Ser Supremo, para passar a afirmar que esse mesmo Ser Supremo existe porque a existência das "coisas" supõe a sua perceção imediata por um Ser espiritual omnipresente e omnipotente. Como o próprio afirma, *«…existe uma diferença entre dizer o seguinte: há um Deus, logo percepciona todas as coisas, e dizer: as coisas sensíveis têm existência real; e, se realmente existem, são percepcionadas por uma mente infinita, necessariamente: portanto, existe*

simplesmente refletem as *perceções* sensoriais externas, ou que são construídas na sua base. Os racionalistas, como Descartes, concebem a mente como uma manifestação das capacidades de raciocínio que se impõem ao Mundo da experiência sensorial.[202]

2. **Do Conhecimento**.

Existem sete espécies diferentes de relações filosóficas: a *semelhança*, a *identidade*, as *relações de tempo e de espaço*, as *relações de proporção das quantidades e dos números*, os *graus de qualidade*, a *contrariedade* e a *causação*. Estas classes de relações filosóficas podem ser divididas em duas: aquelas que dependem somente das *ideias* e aquelas que variam em função das mudanças dos objetos e das alterações dos lugares. Por exemplo, é da *ideia* de um triângulo que se retira a existência de três ângulos, relação esta que permanece invariável enquanto a *ideia* de triângulo se mantiver; ao passo que as relações de *contiguidade* e de *distância* poderão variar em função das diferentes *perceções* dos objetos. É o que acontece com a relação de *causação*. Como não se pode retirar a *ideia* de um objeto, como resultado de outro objeto, a partir da pura reflexão ou do puro raciocínio, esta somente poderá ser deduzida pela *experiência* e pela *demonstração*. Assim, somente as *relações de semelhança*, *contrariedade*, os *graus de qualidade* e as *proporções entre os números e as quantidades* é

---

uma mente infinita, ou Deus.») ("Três Diálogos entre Hilas e Filonous em Oposição aos Cépticos e Ateus", *in Tratado do Conhecimento Humano/Três Diálogos, op. cit.,* pág. 181).

A realidade das "coisas", no pensamento de Berkeley, não tem uma natureza absoluta, isto é, distinta da perceção sensorial pelas mentes humanas. Assim, enquanto Berkeley adotou um solipsismo extremista que negava (ou mais rigorosamente, não aceitava que se pudesse provar ou demonstrar para além do que é percecionado) a própria existência do Mundo material que fosse independente da própria perceção pelos indivíduos, Hume destruiu a própria mente ao considerá-la como mera série de perceções empíricas (sem prejuízo de aceitar certas faculdades inatas e prévias presentes na razão humana que possibilitam a própria experiência empírica). (Howard Gardner, *A Nova Ciência da Mente…, op. cit.,* pág. 87).

[202] Também Platão sustentou que a reflexão filosófica constituía o melhor caminho, atribuindo menor credibilidade às observações e aos estudos de índole empirista. (Howard Gardner, *A Nova Ciência da Mente…, op. cit.,* pág. 84).

que dependem unicamente do raciocínio. As *relações de identidade*, de *espaço* e de *tempo*, e de *causação*, dependem da *experiência* e da *demonstração*. Dir-se-ia que, aclarando o pensamento humeano, que as primeiras permitem as chamadas verdades analíticas, enquanto as segundas dizem respeito às verdades de correspondência.[203]

A *causação*, a única relação que possibilita uma convicção acerca da derivação da existência de um objeto a partir de outro objeto, é, para Hume, uma relação que permite exceder as *ideias* que se formam a partir das *impressões* informando os homens acerca da existência dos objetos.[204] A *causação* é composta por três princípios, a saber: o *princípio da contiguidade*, ou seja, todos os objetos que se consideram causas ou efeitos são contíguos, porque nada pode agir num tempo e num lugar distante, por pouco tempo que seja, da sua própria existência; o *princípio da prioridade das causas*, significando que a causa de um objeto precede sempre esse mesmo objeto; e o *princípio da conexão necessária*, considerando que, para além da *contiguidade* e da *precedência temporal*, deverá existir nas qualidades do objeto que é a causa do outro algo que determine essa mesma *relação de causalidade*.[205]

A *causação* não deriva do raciocínio ou da reflexão. Ela não se afigura como uma verdade intuitiva ou que se depreenda a partir das simples conexões necessárias das *ideias.* A proposição *"tudo o que tem um começo tem também uma causa da sua existência"* não é, portanto, uma verdade analítica que se retire de um qualquer ato do pensamento sem nenhuma referência a uma experiência particular ou sucessão de experiências particulares. A negação da necessidade da causa para o efeito não implica que os objetos se produzam a si mesmos, pois tal argumento pressupõe já, por si mesmo, que se negue a proposição que se quer refutar. Ao assumir que os objetos se produzem a si mesmos, afirma-se a necessidade

[203] David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* págs. 103-107.
[204] David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* págs. 108-109.
[205] David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* págs. 110-113.

de uma causa para esses mesmos objetos que é a sua própria existência. Como, para que se possa negar a necessidade da causa para o efeito, tem de supor-se uma causa, o argumento contra a possibilidade de inexistência de causas é ilógico.

Também não pode invocar-se o argumento que sustenta que a negação das causas implica que a existência possa advir do nada, pois quando se excluem todas as causas, excluem-se todas as causas de facto, não admitindo nem o nada nem o próprio objeto como causa da sua própria existência. Por conseguinte, não poderá retirar-se do absurdo dessas hipóteses nenhum argumento válido para provar o eventual absurdo da exclusão das causas. Se se admite que todas as coisas têm uma causa, então, inevitavelmente, aceitar-se-ão como hipóteses válidas, que o nada ou os próprios objetos possam ser as causas de toda a existência (se forem excluídas todas as outras causas). Porém, ao questionar a proposição acerca da necessidade de todas as coisas terem uma causa, as duas hipóteses formuladas perdem qualquer tipo de sentido contra-argumentativo, uma vez que, o que se discute é a necessidade de todas as coisas terem, de facto, necessidade de uma causa, e não sobre quais são as causas das coisas. Por fim, é frívola a afirmação de que todo o efeito tem de ter uma causa, pois isso decorre, *de per si*, do próprio conceito de efeito. Todo o efeito pressupõe uma causa, uma vez que o conceito de efeito é um termo relativo do qual o conceito de causa é o termo correlativo. Porém, isso não prova que todo o ser tenha uma causa, da mesma forma que, pelo facto de todo o marido ter uma mulher não se segue necessariamente que todo o homem deva ser casado.[206]

Os objetos externos que se apresentam aos sentidos dos homens não lhes permitem extrair qualquer *ideia* de conexão ou de poder acerca desses mesmos objetos para daí afirmarem que estes são as causas de outros objetos, ou que estes são os efeitos produzidos por outros objetos.[207] A ideia de causalidade só pode resultar da experiência empírica, mas essa

[206] David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* págs. 113-117.

[207] David Hume, *Investigação sobre o Entendimento Humano, op. cit.,* págs. 72-73.

experiência empírica nada diz sobre a secreta conexão entre os diferentes eventos.[208] A experiência apenas permite constatar uma sucessão de eventos.[209] De um evento isolado nada se pode inferir acerca da Natureza, mas quando um determinado evento se verifica mais do que uma vez, sempre que se verificam determinadas circunstâncias, a mente humana é levada a associar esse evento com essas circunstâncias, daí extraindo uma regra que determina a ocorrência segura desse evento sempre que as circunstâncias forem idênticas. Às circunstâncias chama-se causa, ao evento chama-se efeito. Assim, a conexão entre causas e efeitos é tão-somente uma construção da mente a partir de uma observação de eventos sucessivos que, pela experiência, são imaginados como conexos e sendo um a causa do outro. Hume propõe, assim, três definições possíveis de causa: 1ª – *"um objeto, seguido por outro, e onde todos os objetos semelhantes ao primeiro são seguidos por objetos similares ao segundo"*; 2ª – *"onde, se o primeiro objeto não tivesse ocorrido, o segundo nunca teria existido"*; 3ª – *"um objeto seguido por outro e cujo aparecimento transporta sempre o pensamento para essoutro"*.[210] Assim, quando, por exemplo, se diz que a vibração desta corda é a causa deste som particular, o que se quer, verdadeiramente, dizer é *«…que esta vibração é seguida por este som e que todas as vibrações similares têm sido seguidas por sons semelhantes, ou que esta vibração é seguida por este som e que, em virtude do aparecimento de um, a mente antecipa os sentidos e forma imediatamente uma ideia do outro.»*[211] Como a utilidade de todas as ciências consiste em instruir os homens para que estes possam prever e controlar os eventos mediante as suas causas, a mente é levada a raciocinar e a procurar, sempre, as causas dos efeitos.[212] Como tinha afirmado Bacon, o conhecimento científico é verdadeiro poder, pois quem conhece as causas controla os seus

[208] David Hume, *Investigação sobre o Entendimento Humano, op. cit.,* pág. 75.
[209] David Hume, *Investigação sobre o Entendimento Humano, op. cit.,* pág. 82.
[210] David Hume, *Investigação sobre o Entendimento Humano, op. cit.,* págs. 83-85.
[211] *Ibidem.*
[212] David Hume, *Investigação sobre o Entendimento Humano, op. cit.,* págs. 84-85.

efeitos. Esta relação de causalidade é uma relação filosófica natural apta a produzir uma união entre as *ideias*, e que permite raciocinar com base nela ou dela retirar certas inferências. A partir de uma sucessão de eventos, a mente forma a sua *ideia* de associação entre um objeto e outro enquanto causa e efeito (respetivamente). Uma vez que a razão não pode determinar a existência de um objeto a partir de outro objeto, essa associação é feita pelo *costume* ou pelo *princípio de associação*. O modo particular que a mente usa para formar estas *ideias* resultantes da associação entre objetos mediante a experiência de sucessivos eventos é a *crença*. A *crença* é aquele *sentimento* que se traduz na maior força e vivacidade de uma *ideia* de um determinado objeto, pela qual se forma uma convicção acerca desse mesmo objeto que pode, por exemplo, consistir na convicção de que a *ideia* de que um objeto é causa de outro objeto é uma verdade. A *crença* não é, pois, uma simples *ideia*, mas um processo de formação de uma *ideia* mais forte, ou sobre a qual se tem um grau maior de certeza. A *crença* consiste mais propriamente num ato sensitivo pelo qual se forma uma *ideia* do que um ato da parte cognitiva da mente humana.[213] A *crença*, enquanto sentimento, distingue-se da *imaginação*. Enquanto a *imaginação* está sujeita à vontade dos homens, permitindo-lhes alterar, juntar ou retirar certas *ideias* de determinadas *associações de ideias*, possibilitando a *fantasia* dos homens, a *crença* é excitada pela própria natureza do Homem, como de resto acontece com os restantes sentimentos humanos, e ocorre sempre que a mente se depara com uma específica conjunção de objetos. Sempre que um determinado objeto é apresentado à *memória* ou aos *sentidos*, ele, imediatamente e por força do *costume* ou *hábito*, leva a *imaginação* a conceber o objeto que está normalmente associado com o primeiro objeto. Esta *associação* é guardada na mente como uma espécie de sensação, diferente dos devaneios da pura *fantasia*. Ao contrário das *relações das ideias*

[213] David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* pág. 227.

(verdades analíticas), as *questões de facto* (verdades de correspondência)[214] admitem sempre um conceção contrária à *ideia* formada pela *impressão* (externa ou interna). Sem o sentimento da *crença*, o Homem não conseguiria distinguir a conceção que resulta da sua *associação* por *causação* da conceção contrária a essa sua *associação* por *causação* relativa aos objetos, e ficaria, consequentemente, afastada qualquer possibilidade de o Homem prever o Futuro ou manipular o seu meio natural, pondo, assim, em risco a sua própria sobrevivência. Este sentimento da *crença* é algo de inato à natureza humana. É por este sentimento que os homens, podendo conceber que uma bola de bilhar, ao embater noutra bola de bilhar, pare imediatamente (pois essa ideia não é inconcebível), todavia não o fazem, e concebem antes que ela irá transferir o seu movimento para a outra bola, fazendo com que esta última se mova.[215]

Pense-se, por exemplo, no caso de duas pessoas que se sentam para lerem um livro, sendo que, uma delas toma o livro por um romance, enquanto a outra supõe que se trata de uma história verídica. Embora os factos narrados (a história) sejam os mesmos, aquela pessoa que acredita que se trata de um romance tenderá a formar *ideias* mais fracas sobre as personagens ou sobre os eventos do que aqueloutra que acha que se trata de uma história real. Esta última entrará mais fundo na conceção que tem dos acontecimentos narrados, terá uma empatia maior ou menor com os personagens, podendo reproduzir para si mesma os atos ou o caráter dos personagens, vivenciando com um grau maior os acontecimentos que lê.

---

[214] As verdades analíticas, ou na terminologia humeana, faculdades da razão, correspondem aos resultados provenientes das faculdades da razão humana, faculdades puramente intelectuais que exercem a sua ação mediante considerações *a priori* da natureza das coisas e pelo exame dos efeitos que devem seguir-se da sua operação, estabelecendo princípios particulares da Ciência e da filosofia. As verdades de correspondência, ou princípios da experiência, são suposições inteiramente derivadas dos sentidos e da observação, pelos quais se apreende o resultado das operações de objetos particulares, sendo os homens capazes de inferir o que a partir deles resultará no Futuro. (David Hume, *Investigação sobre o Entendimento Humano, op. cit.,* pág. 52, nota 1).

[215] David Hume, *Investigação sobre o Entendimento Humano, op. cit.,* págs. 56-57.

No fundo, para Hume, o conhecimento resultante das *relações de causalidade* não é demonstrável, nem certo e seguro. Trata-se de um conhecimento aproximativo, de mera probabilidade.[216] [217] E, todo o raciocínio provável não é senão uma espécie de sensação.

---

[216] David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* págs. 133-134; *Investigação sobre o Entendimento Humano, op. cit.,* págs. 65-68.

[217] Quando se utiliza o conceito de conhecimento *provável* ou *aproximativo*, isso serve, apenas, o propósito de explicar que no pensamento humeano o conhecimento das causas está vedado à mente humana. Neste sentido, mesmo que se afirme que é o *entendimento* que permite estabelecer as *relações de causalidade*, esse *entendimento* por *associação das ideias* é sempre limitado a uma operação da razão sobre uma sucessão de eventos e nunca sobre a própria natureza da sucessão dos eventos. O filósofo inglês não deixa de afirmar que o conhecimento das causas manifesta uma certa evidência, pois seria totalmente absurdo dizer que é somente provável que o Sol nasça ou que os homens morram. As *relações de causalidade* constituem *provas*, ou seja, são argumentos tirados da experiência, livres de dúvida e de incerteza. Por *conhecimento*, Hume entende a certeza nas comparações entre as *ideias*, enquanto por *probabilidade* se entende uma evidência ainda acompanhada de incertezas. A *probabilidade* ou o *raciocínio por conjetura*, por sua vez, divide-se em duas espécies: a *probabilidade das causas* e a *probabilidade do acaso*. Enquanto a *probabilidade das causas* obriga o pensamento a uma certa determinação na relação que estabelece com os objetos, a *probabilidade do acaso* consiste numa negação das causas, produzindo, por isso, uma total indiferença na mente, que leva a que essa mesma negação das causas e essa mesma indiferença jamais possam ser superiores ou inferiores a outras negações de causas ou a outras indiferenças, tendo, também, uma necessária mistura de causas entre as *chances* que servem de fundamento a qualquer raciocínio. (O *acaso* não é mais do que uma causa secreta e oculta). Existe, pois, um conhecimento resultante da experiência que permite ter uma certeza sobre uma determinada sucessão de eventos (*causa e efeito*), e um outro tipo de conhecimento sobre a sucessão de eventos meramente provável (*causa provável e efeito provável*). O primeiro é certo, enquanto o segundo contém dúvidas ou incertezas. Mas, mesmo o primeiro tipo de conhecimento acerca das causas somente nos diz algo sobre a sucessão dos eventos, nunca nos dizendo nada sobre a natureza dessa mesma sucessão de eventos. É nesse sentido que pode afirmar-se que, no pensamento do filósofo inglês, o conhecimento humano sobre as *causas* é meramente *aproximativo* ou um *juízo de probabilidade*. Os princípios ou as faculdades da razão humana apenas nos permitem sabe algo sobre a frequência dos acontecimentos, não nos permitindo desvendar os segredos sobre o porquê de as coisas ou dos eventos assim acontecerem. (David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* págs. 162-169).

Um raciocínio sobre um facto, que é apenas provável, consiste numa transição de uma *ideia* sobre uma experiência passada para uma *ideia* acerca de uma possível experiência no Futuro que, todavia, se depara com inúmeras conceções contrárias. Num raciocínio a partir das *causas*, existe uma conjunção constante dos objetos em toda a experiência passada ligada a uma *semelhança* com os objetos presentes. Sempre que os objetos presentes revigoram e avivam a *imaginação*, transmitem uma força e vivacidade às *ideias* relacionadas com as experiências passadas que aumentam o *assentimento* ou a *crença* na futura sucessão de eventos. Se se enfraquecer a *união das ideias* ou a *semelhança* entre elas, enfraquece-se o próprio *princípio de transição* e consequentemente a *crença* originada a partir dele. Se é a constância da *união das ideias* que é diminuída, o raciocínio de *causação* passa a raciocínio de *probabilidade*, que se diz *probabilidade* das *causas* ou das *chances*, por *analogia*, se o enfraquecimento se resumir à *semelhança* entre as *ideias*. (David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* págs. 182-183).

Por isso, quando os homens estão convencidos acerca de um princípio qualquer ou quando atribuem preferência a um determinado conjunto de argumentos, experienciam uma determinada ideia que os fere mais fortemente, ou sentem uma certa superioridade dos argumentos preferidos.[218]

Hume entende que é pelo costume que a mente forma a sua associação das *ideias* na *relação de causalidade*. Pela sucessão contínua dos eventos, a mente, por vezes sem refletir

---

Toda a *probabilidade* supõe uma oposição de *experimentos* e *observações* que permitem pesar os resultados obtidos no sentido de estabelecer uma evidência proporcional à superioridade das conjunções dos objetos efetivamente verificadas. Uma centena de casos ou *experimentos* de um lado, comparados com cinquenta do outro, proporciona uma expetativa duvidosa acerca de qualquer evento. Porém, se se registam cem casos idênticos, e apenas um contraditório, produz-se um grau muito forte de certeza acerca dos eventos registados. A evidência científica é, para Hume, um puro juízo comparativo entre os resultados obtidos, estabelecendo-se, para o efeito, um grau variável de certeza proporcional ao número de eventos no sentido X e o número de eventos no sentido não-X. (David Hume, *Investigação sobre o Entendimento Humano, op. cit.,* pág. 121).

Quando eu observo um determinado evento, dessa *impressão* resulta uma *ideia* que mais não é do que uma representação desse mesmo evento. Com a frequência desse evento, ou seja, pela regularidade com que dois objetos se associam, a minha mente representa esses eventos através da *imagem* de uma conexão ou ligação os dois objetos que compõem os eventos, e determina que um deva ser a causa do outro. Quanto mais eu observar essa regularidade, maior será a minha *crença* de que eu estou certo acerca de um objeto ser a causa do outro objeto. Pelo *costume* ou *hábito* eu concebo na minha mente uma *união* entre as *ideias* que representam esses objetos no sentido de um ser causa do outro. Essa *união* ou *associação* dá-se por efeito do *princípio de transição*, que constitui uma das minhas faculdades mentais que determina a passagem das *ideias* sobre eventos experienciados no Passado para a representação mental de que esses mesmos eventos se realizarão no Futuro. Ao fazê-lo, a minha mente cria uma *relação de causação*. Porém, se no decurso da experiência dos eventos, certas causas que desconheço impedirem a realização sistemática do curso natural a que estava habituado a observar, então, ao formar *ideias* ou representações dessas causas misteriosas (contrárias), a minha *associação* inicial fica comprometida por estas novas *ideias*, e deixo de poder fazer uma *associação* entre elas que me permita passar do Passado para o Futuro acreditando com firmeza nessa mesma passagem. Digo, nesse caso, que é, apenas, provável que o curso natural a que estava habituado a observar se verifique no Futuro, o mesmo é dizer, é somente provável que aquele objeto produza o outro objeto. Quanto mais representações contrárias eu formar, menos certezas terei, e menos provável será a verificação do evento. Quanto menos representações contrárias eu formar, maior será a *probabilidade* de verificar-se o evento. Quando as minhas representações contrariam, não apenas a possibilidade do efeito se seguir da causa, mas também a própria verificação da causa, o meu *juízo de probabilidade* deixa ser acerca das causas e passa a ser sobre a própria possibilidade das causas, ou seja, faço um *juízo* sobre as *chances* de algo vir a acontecer. A minha mente não me permite mais do que isto. Apenas posso representar várias *ideias* e tentar associá-las. Quanto mais forte e mais vivaz forem essas *associações*, maiores serão as certezas que penso ter ao meu dispor.

[218] David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* pág. 140.

ou sem extrair qualquer princípio dessa mesma sucessão contínua de eventos, é levada a passar de um objeto (a causa) para outro objeto (o efeito). Esta transição é de tal forma rápida, que os objetos parecem indissociáveis, provocando, por isso, a presença da proposição *"os casos de que não tivemos experiência devem assemelhar-se necessariamente àqueles que experimentámos"* na mente humana. Daqui se retira que o *entendimento* ou a *imaginação* podem fazer inferências a partir de uma dada experiência passada sem terem, necessariamente, de refletir sobre ela, nem raciocinar sobre o princípio subjacente à precedente proposição.[219]

Em suma, Hume debruçou-se, sobretudo, sobre a *ideia* de *causalidade*, ou da relação entre *causa* e *efeito*, enquanto ligação privilegiada entre dois acontecimentos que se sucedem habitualmente um ao outro. O filósofo inglês chegou à conclusão de que da correlação entre dois eventos nada se poderia inferir sobre a generalização desses eventos, de modo que, um pudesse, com verdade, constituir a causa do outro. O máximo que se pode inferir é que a Natureza, seguindo o seu curso normal, irá realizar no Futuro o mesmo que realizou no Passado.[220] Isto decorre mais de uma forma específica de pensamento do que de um nexo ou conexão necessária entre eventos naturais.[221] Por isso, Hume não pode, levianamente, ser considerado um empirista puro, no mesmo sentido que o era Bacon. O verdadeiro conhecimento somente poderá advir da experiência. Porém, dadas as limitações da mente humana, esse conhecimento está, necessariamente, limitado pelos princípios que regulam as operações do raciocínio. E são esses princípios da mente humana que condicionam a própria experiência. É no interior das suas fronteiras que se delimita a experiência possível. Ao contrário de Descartes, que considerava que a experiência limitava o conhecimento da mente, Hume entende que é a mente humana que restringe a

[219] David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* pág. 141.
[220] David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* pág. 173.
[221] Howard Gardner, *A Nova Ciência da Mente…, op. cit.,* pág. 87.

possibilidade do conhecimento possibilitado pela experiência ou sensações. Como os verdadeiros confins do conhecimento estão delimitadas pela mente e não pela experiência, o empirismo humeano apresenta-se mais como uma destruição da superioridade da mente humana face à experiência do que uma valorização da experiência face à razão.

Este sistema filosófico permite, segundo Hume, desconstruir dois axiomas das filosofias anteriores que concernem diretamente com a possibilidade do conhecimento humano, e que são a ideia de poder ou eficácia das causas e a ideia de necessidade das causas.

A filosofia cartesiana estabeleceu como princípio fundamental que temos um conhecimento perfeito da essência da matéria, concluindo naturalmente que esta não é dotada de qualquer eficácia ou poder, ou seja, por si só, não pode comunicar o movimento ou produzir qualquer um dos efeitos que nela se observam. Como a essência da matéria consiste na extensão, e como a extensão não encerra em si qualquer movimento, mas apenas a mobilidade, os cartesianos chegaram à conclusão de que o movimento nunca poderia residir na extensão. A matéria é totalmente desprovida de qualquer atividade e de qualquer tipo de poder que a faça mover-se, produzir, continuar, ou comunicar qualquer movimento. Porém, como o movimento da matéria é um dado que pode ser apreendido pelos sentidos, o poder de criar o movimento deve existir. Como este poder não reside na matéria, os cartesianos afirmaram que ele se encontrava num "Ser" divino que consiste na excelência a na perfeição. Este "Ser" divino é o primeiro motor do Universo, aquele que, para além de ter criado a matéria, deu-lhe também o impulso original, e pela sua omnipotência, esta divindade sustém a própria existência da matéria, conferindo-lhe todos os movimentos, configurações e qualidades que nelas são apreendidos.[222]

Ao estabelecer que as *ideias* derivam necessariamente das *impressões* ou *perceções*, uma qualquer *ideia* de poder ou de eficácia das causas terá que advir de uma *impressão* ou

[222] David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* págs. 200-201.

perceção, presente ou passada. Como não existe nenhuma *impressão* ou *perceção* que provoque essa *ideia* de poder, nem mesmo a *ideia* de divindade tem essa origem em tal *perceção*, Hume conclui que nada permite extrair uma *ideia* de poder ou de eficácia das causas, sendo, consequentemente, um engano dos homens atribuir um poder ou uma eficácia, quer à matéria, quer à própria divindade.[223]

No mesmo sentido, o filósofo inglês refuta a *ideia* de necessidade das causas. Como uma *causação* nada mais é do que uma sucessão dos objetos que, em si mesma, nada nos diz sobre as qualidades desses mesmos objetos, a *ideia* de necessidade ou de conexão entre esses objetos que se sucedem é uma construção fictícia do pensamento. Nenhuma *impressão*, externa ou interna, permite formar a *ideia* de necessidade. Ela é, pois, uma determinação da mente de passar das causas para os efeitos e dos efeitos para as causas conforme a experiência da sua união. A eficácia, energia ou necessidade das causas, não assenta nas próprias causas, nem na divindade, nem no concurso destes dois princípios. Pertence inteiramente à alma que considera a união entre dois ou mais objetos referentes a todos os casos passados experienciados. É nesta faculdade da mente que se situam o poder real das causas, bem como a sua conexão ou necessidade.[224] É a conjunção constante dos objetos, juntamente com a determinação do pensamento humano que constitui a necessidade física de todo o objeto (efeito) ter necessariamente uma causa[225] (outro objeto que produz o primeiro objeto).[226] *«Qualquer coisa pode produzir qualquer outra coisa.»*[227] Assim sendo,

---

[223] David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* pág. 202.

[224] David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* págs. 207-208.

[225] Todos os raciocínios sobre a existência são retirados da causalidade que, por sua vez, resulta da experiência da conjunção dos objetos, e não de um qualquer raciocínio ou reflexão. Trata-se, pois, de uma refutação inequívoca da filosofia reflexiva ou intuitiva cartesiana que afirmava a existência a partir da única coisa que não pode deixar de existir, e que são os próprios estados de consciência dos indivíduos. (David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* págs. 214-215).

[226] David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* pág. 213.

[227] David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* pág. 215. Qualquer objeto pode produzir outro, excepto se forem contrários uns dos outros. Ora, como a única contrariedade que pode existir entre dois objetos diz respeito à sua própria existência, um objeto só não poderá ser a causa de outro objeto se um deles

uma causa pode definir-se como *"um objeto anterior e contíguo a outro, sendo todos os objetos semelhantes ao primeiro colocados em idênticas relações de anterioridade e contiguidade para com os objetos semelhantes ao segundo"*; ou como *"um objeto anterior e contíguo a outro, e de tal modo a ele unido que a ideia de um determina a mente a formar a ideia do outro, e a impressão de um a formar do outro uma ideia mais viva"*.[228]

A explicação do pensamento causal assenta em oito regras conjuntivas que permitem julgar com clareza a *causação*. São as seguintes:

(i) A causa e o efeito têm de ser sempre contíguos no espaço e no tempo; *(ii)* a causa tem sempre de ser anterior ao efeito; *(iii)* tem de existir uma união constante entre a causa e o efeito; *(iv)* a mesma causa terá que produzir sempre o mesmo efeito, retirando-se esta regra da experiência que constitui a fonte da maior parte do raciocínio filosófico;[229] *(v)* quando vários objetos produzem os mesmos efeitos, isso deve-se a uma determinada qualidade que lhes é comum, pois causas semelhantes implicam efeitos semelhantes; *(vi)* as diferenças entre dois objetos semelhantes decorrem das circunstâncias em que eles diferem;[230] *(vii)* quando um objeto aumenta ou diminui por força do aumento ou da diminuição da sua causa, deve considerar-se que se trata de um efeito composto, proveniente da união de vários efeitos diferentes que têm a sua origem nas várias partes diferentes da causa;[231] *(viii)* um objeto que

existir ao passo que o outro não exista. Quando esta relação de contrariedade não se verificar, qualquer objeto pode entrar em conjunção com outro objeto, possibilitando, por essa forma, um pensamento de *causação*.

[228] David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* pág. 212.

[229] Quando um experimento é claro, permitindo estabelecer as causas e os efeitos de qualquer fenómeno, essa observação é estendida a todos os fenómenos do mesmo género, sem que se espere pela repetição constante de onde se retira a primeira *ideia* desta repetição. (David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* pág. 216).

[230] Visto que as causas semelhantes produzem necessariamente os mesmos efeitos, sempre que, num determinado caso, a expetativa acerca da realização do efeito a partir da causa resulta frustrada, terá de concluir-se que essa irregularidade na conjunção dos objetos provém, indiscutivelmente, de alguma diferença nas causas. (David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* pág. 216).

[231] Supõe-se, neste caso, que a ausência ou a presença de uma parte da causa é, inevitavelmente, acompanhada pela ausência ou pela presença de uma parte proporcional do efeito. Esta conjunção regular permite provar que uma parte é causa da outra. Porém, esta regra tem de ser aplicada com alguma cautela, pois em certos casos o aumento da causa não aumenta o efeito, mas altera o próprio efeito. Pense-se, por exemplo, no caso

existe durante algum tempo em plena perfeição sem produzir um efeito não pode ser considerado como a única causa desse mesmo efeito, pois uma vez que efeitos semelhantes resultam de causas semelhantes e em contiguidade de tempo e lugar, a sua separação momentânea demonstra que estas causas não são causas completas.[232]

A filosofia humeana reduz a mente ou a razão humana a um simples, embora maravilhoso instinto, ininteligível à alma e que arrasta os homens para uma específica sequência de *ideias* e lhes dá um conjunto de qualidades particulares em função das suas situações e das suas relações particulares, reconhecendo que certos princípios da razão também se encontram nas mentes dos animais, recusando, para o efeito, uma suposta natureza requintada e sublime da razão dos homens por comparação com a razão dos animais.[233] Assim, tal como o instinto dos animais lhes permite aprender o que devem evitar e o que devem procurar através da associação dos objetos e da sua sucessão, ou seja, através de um raciocínio experimental, também o Homem possui uma forma de instinto que a Natureza lhe deu, e que é a sua capacidade de raciocinar por meio da experiência, permitindo-lhe conduzir-se na vida evitando os perigos e buscando os benefícios do meio natural. Este poder mecânico que atua nos homens (e que é partilhado por estes com os restantes animais) é por eles desconhecido; não é dirigido por quaisquer relações ou comparações de *ideias*, como o são os objetos peculiares das faculdades intelectuais humanas. E, embora seja um instinto diferente, apesar de tudo continua a ser um instinto que ensina um homem a evitar o fogo, da mesma forma que ensina com tal precisão a uma ave a arte de incubação e criação dos seus filhotes.[234]

---

em que um certo grau de calor propicia um certo prazer. Com um aumento de calor até certo ponto, pode aumentar o grau de prazer, mas se o aumento de calor exceder esse mesmo ponto, o prazer pode transformar-se em dor. (David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* pág. 216).

[232] David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* págs. 216-217.

[233] David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* págs. 218-221.

[234] David Hume, *Investigação sobre o Entendimento Humano, op. cit.,* pág. 117.

O sistema humeano, ao analisar a natureza humana como fonte primordial de uma verdadeira filosofia do conhecimento, constatou que existem dois objetos da investigação humana, o mesmo é dizer, dois tipos possíveis de conhecimento humano. O primeiro tipo diz respeito às puras *relações das ideias*. Estas relações permitem alcançar uma verdade científica ou filosófica somente baseando-se nas puras operações do pensamento. Todos os homens sabem que um círculo não pode ser quadrado, e sabem que dez somados a cinco é igual a trinta menos quinze, ou a trinta a dividir por dois. Ou que o quadrado da hipotenusa é igual à soma dos quadrados dos dois lados. São, portanto, operações ou ações da mente independentes da realidade externa ou percecionada pelos sentidos. Nelas se incluem as ciências do puro raciocínio, como a Álgebra, a Geometria, ou a Aritmética. O outro objeto do conhecimento humano diz respeito às *questões de facto*. Estas não resultam de meras operações de raciocínio, embora o raciocínio esteja presente enquanto auxiliar das investigações em torno destas questões. Enquanto as puras operações do raciocínio não admitem o seu contrário, as *questões de fàcto* possibilitam conceções contrárias às proposições formuladas como explicação dessas mesmas questões. Por exemplo, se alguém pensa para consigo mesmo que A é maior que B e que B é maior do que C, não pode pensar, de seguida, de outro modo que não seja que A é maior do que C. O contrário desta proposição não é racional, não sendo, por isso sequer equacionável (interiormente). Embora esse alguém possa expressar o contrário da proposição lógica, não poderá ter para si mesmo que essa proposição faça qualquer sentido. Mas, quando se observa que o Sol nasce todos os dias, e se afirma isso mesmo, é, contudo, equacionável uma proposição contrária, ou seja, que afirme que amanhã o Sol não irá nascer. Enquanto uma proposição formulada a partir do puro raciocínio é demonstrável, uma proposição resultante da observação não consente demonstração de qualquer tipo. Apenas pela *crença* que se tem dela, poderá dizer-se que resulta de uma prova. Assim, para Hume existem dois tipos de verdades: as verdades analíticas (puramente demonstrativas), ou seja, aquelas que resultam

das proporções das *ideias* consideradas como tais; e as verdades de correspondência (sujeitas a provas), ou seja, aquelas que resultam da conformidade das *ideias* dos objetos com os objetos tais como eles existem na realidade.[235]

Todos os raciocínios derivados da observação e das restantes *perceções* dos sentidos assentam em juízos de *causalidade*. Estes juízos de *causalidade* somente expressam uma regularidade da conjunção ou sucessão dos objetos entre si. Nada permite compreender acerca dos poderes ou das qualidades das coisas. Estas *relações de causalidade* resultam da *experiência*, e não de qualquer tipo de raciocínio por princípios *a priori*.[236] Assim sendo, para Hume a natureza de todos os raciocínios acerca das questões de facto assenta na relação de causa e efeito; por sua vez, o fundamento de todas as *relações de causalidade* deriva da *experiência*. Resta saber qual o fundamento de todas as conclusões de *causação* que derivam da *experiência*. Sobre este aspeto, o filósofo inglês chegou à conclusão de que esse fundamento só pode resultar das *inferências* que a *imaginação* retira da *experiência*. A *causalidade* nunca provém de um processo do entendimento.[237] Tudo o que é inteligível é suscetível de ser concebido como algo distinto, e porque é distinto, não admite qualquer demonstração relutante de um raciocínio abstrato ou *a priori* em contrário, pois se tal fosse possível, não seria distinto. Em virtude disso, as *relações de causalidade* somente poderão

---

[235] David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* pág. 519.

[236] David Hume, *Investigação sobre o Entendimento Humano, op. cit.,* págs. 33-39.

[237] Se as *relações de causalidade* fossem produzidas pelo simples entendimento, o Homem seria capaz de, a partir de um único caso, ou de uma *experiência* singular, retirar uma conclusão acerca da conjunção dos objetos que forma a causa e o correspondente efeito. Somente a partir de uma regularidade observada dos eventos é que é possível extrair uma conclusão genérica acerca dos mesmos, prevendo para o Futuro o que aconteceu no Passado. Uma *relação de causalidade* não é demonstrativa nem intuitiva. Afirmar que ela é meramente *experimental* é já supor que é verdadeira porque todas as *inferências* que se retiram da *experiência* pressupõem, *de per se*, como seu fundamento, que o Futuro se assemelhará ao que aconteceu no Passado, e que os poderes ou as qualidades sensíveis estarão conexionados com os poderes e as qualidades sensíveis similares. Por isso, Hume entende que é impossível que quaisquer argumentos retirados a partir da *experiência* possam servir de prova para a *semelhança* do Passado com o Futuro, uma vez que todos os argumentos se baseiam na suposição dessa mesma *semelhança*. (David Hume, *Investigação sobre o Entendimento Humano, op. cit.,* págs. 44-46).

advir das operações da *imaginação*, que possibilita através de um seu *princípio de transição* passar de eventos experienciados no Passado para suposições acerca da realização futura dos eventos que se assemelham com os primeiros e dos quais ainda não se possui qualquer tipo de *experiência*. Esta passagem ocorre por efeito de um sentimento que leva o Homem a escolher a *ideia* que forma sobre a *impressão* ou sobre a *perceção* da *experiência* passada da qual resultou a sua conjunção dos objetos, sendo um a causa e o outro o efeito, em detrimento da *ideia* contrária que pode conceber-se e que inviabiliza a *relação de causação* experienciada. Esse sentimento é a *crença*[238] de que, uma vez que X produziu sempre Y no Passado, é natural que no Futuro X também venha a produzir Y.

Todos os argumentos sobre a existência em geral fundam-se nas *relações de causação* estabelecidas pelo Homem, fundamento este que não admite necessidade de prova, pois tentar provar esta última suposição mediante argumentos prováveis ou relativos à existência significa andar em círculo e tomar como garantido aquilo que se colocou justamente em questão. A existência não é mais do que uma *ideia* que se forma na mente sobre as várias *impressões*[239] que se tem dos objetos e que, porque ocorrem ininterruptamente, levam a mente humana a assumir que os objetos possuem uma existência contínua, invariável e são dotados de uma espécie de *identidade*.[240] A existência pode existir para além daquilo que os homens percecionam através dos seus sentidos, mas a existência que é compreendida pelo Homem não é mais do que uma sucessão de eventos que ele supõe como imutáveis e com uma *identidade* própria.[241] Para Hume, o princípio pelo qual as coisas são percebidas como

---

[238] A *crença* é um sentimento ligado a uma *impressão* presente.

[239] As *existências*, consideradas pelos homens, por exemplo, ao referirem-se a uma casa ou a uma árvore, não são mais do que *perceções* da mente e cópias ou representações fugidias de outras *existências* que permanecem uniformes e independentes. (David Hume, *Investigação sobre o Entendimento Humano, op. cit.,* pág. 162).

[240] David Hume, *Investigação sobre o Entendimento Humano, op. cit.,* págs. 40-43.

[241] Hume afirma mesmo que um objeto pode existir e contudo não estar em parte alguma, coisa que ocorre com a maior parte dos seres existentes. Pode dizer-se que um objeto não está em parte alguma quando as suas partes não estão situadas umas em relação às outras de forma a constituírem uma figura ou uma quantidade e quando o objeto todo não está situado em relação aos outros corpos de maneira a corresponder às noções

coisas singulares, ou seja, com *identidade*, é o *princípio de individuação*. Este princípio não é senão a invariabilidade e o carácter ininterrupto de um determinado objeto através de uma suposta variação no tempo, que possibilita à mente humana seguir esse mesmo objeto nos diferentes momentos da sua existência, sem interrupção do olhar e sem ser forçada a formar uma ideia de multiplicidade ou de número.[242] A própria mente, para o filósofo inglês, não é mais do que uma *«…colecção de perceções diferentes, unidas umas às outras por certas relações, o qual supomos, embora falsamente, que tem uma perfeita simplicidade e identidade.»*[243] A mente não tem qualquer *identidade*. A suposta *identidade* que se atribui à mente humana é uma pura *ficção*, da mesma maneira que o é a atribuição de *identidade* aos corpos vegetais e animais.[244] Nem sequer o "eu" a que se atribui *identidade* existe por tal forma. O "eu" nada mais é do que uma sucessão de *perceções* que a mente ficciona como invariáveis e ininterruptas. Sem *perceções* não existe o "eu", ou seja, não existe qualquer pessoa. O "eu", a alma ou a substância,[245] para o filósofo inglês, são conceitos que exprimem uma inexistência para lá de qualquer *perceção*.[246] [247]

---

humanas de *contiguidade* ou de *distância*. Este fenómeno acontece no caso das nossas *perceções* dos objetos não serem experienciados pelos sentidos da visão e do tato. (David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* pág. 282).

[242] David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* pág. 246.

[243] David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* pág. 252.

[244] David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* pág. 308.

[245] Ao contrário dos tradicionais metafísicos que supõem que a alma é imaterial, e que, por conseguinte, é impossível que o próprio pensamento pertença a uma substância material, Hume, porque parte do postulado de que a noção de substância é totalmente confusa e imperfeita, e porque os conceitos abstratos não são mais do que a soma ou agregado das qualidades particulares das coisas, considera que, tanto a matéria, como a alma (ou espírito) são desconhecidos. Nenhum princípio *a priori* permite estabelecer, sem qualquer tipo de experiência, que o pensamento não possa ser o efeito da matéria. Como a ideia da alma não deixa de estar associada à ideia de corpo, uma vez que um não pode existir sem o outro (os órgãos de um correspondem aos órgãos do outro), o filósofo inglês conclui pela impossibilidade de se poder afirmar que a alma é imortal. (David Hume, *Ensaios Morais, Políticos e Literários,* págs. 455-462).

[246] David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* págs. 300-312.

[247] Porém, no *Apêndice* que Hume escreveu no seu *Tratado da Natureza Humana*, coloca em xeque a sua própria posição inicial. Hume vê-se obrigado a reconhecer a dificuldade da sua construção filosófica do "eu". Segundo um princípio humeano, as *conexões* entre as *perceções* são meras *associações de ideias* que nada permitem extrair acerca da natureza ou qualidade dos objetos que produzem as *perceções*. Segundo outro

Do ponto de vista metodológico, Hume alerta para a necessidade de formação de novos juízos como testes ou controlos sobre os primeiros juízos ou as primeiras *crenças*, devendo, consequentemente, ampliar a visão de modo a abranger a história de todos os casos em que o entendimento humano levou ao engano, comparando-os com todos os outros cuja avaliação foi justa e verídica. O filósofo inglês considera que a razão humana é uma espécie de causa, da qual a verdade é o seu efeito natural, embora configurando um efeito tal que pode, por vezes, ser evitado pela intervenção de outras causas e pela inconstância dos poderes mentais dos homens. Por essa via, o próprio conhecimento degenera em mera *probabilidade*, sendo esta maior ou menor consoante a *experiência* de veracidade ou de falsidade que é produzida pelo entendimento, e que é conforme com a simplicidade ou complexidade da questão em apreço.[248] A *probabilidade* tem origem numa oposição de possibilidades ou causas contrárias que não permite à mente escolher um dos lados da questão, e lança-a continuamente para um ou outro dos lados.[249] E, existem duas espécies de *probabilidade*: uma ocorre quando o próprio objeto é incerto, a ser determinado pelo

princípio humeano, o "eu" não é mais do que um conjunto de *perceções* sentidas. Ora, dado que as *perceções* não permitem extrair nada acerca dos objetos que as originam, o próprio conceito do eu deixa de fazer qualquer sentido como algo de distinto das próprias perceções. Hume compreendeu que o seu primeiro princípio inviabilizava a construção de um conceito do "eu" como algo de existente que se relacionava com a *perceções* sentidas. Se as *conexões* entre objetos mais não são do que meras *associações de ideias* dadas pelo hábito, então, também, o próprio conceito do "eu" é uma mera ligação entre *ideias*, as *ideias* que resultam das *impressões* que são sentidas. Como o "eu" é, no fundo, uma afirmação sobre a existência de algo – dos próprios seres humanos –, a sua veracidade não poderá ser demonstrada, o que significa que Hume concluiu que nem mesmo a existência dos seres humanos é uma verdade inquestionável. É algo que está sujeito ao raciocínio por provas. O "eu" consiste numa causação, isto é, a afirmação do "eu" é um efeito que tem como causas as *impressões* sentidas, o que, por si só, nada diz acerca do próprio "eu" enquanto qualidade externa ou existência. O que significa que a própria existência do "eu" não pode ser demonstrada com certeza. (David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* pág. 727).

[248] David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* pág. 223.

[249] Como tal, o *entendimento* ou a *imaginação* flutuam de um lado para o outro, e embora possam escolher com maior frequência um determinado lado, em razão da oposição das causas e das possibilidades, não é possível à mente fixar-se num lado específico. Os *prós* e os *contras* da questão subsistem alternadamente, levando a que a mente não consiga estabelecer uma certeza e opinião acerca dessas questões. (David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* págs. 509-510; "Dissertação sobre as Paixões", *in Tratados Filosóficos, II, op. cit.,* pág. 10).

acaso; outra ocorre quando o objeto é certo, mas ainda é incerto para o juízo, que encontra um determinado número de provas e suposições para cada lado da questão.[250]

Uma investigação científica ou filosófica deve começar sempre com princípios claros (isto é, não confusos) e distintos (ou seja, perfeitamente separáveis e individualizáveis) mediante passos cautelosos e seguros.[251] É necessário rever frequentemente as conclusões obtidas e proceder a um exame minucioso de todas as consequências que delas advêm. Este caminho far-se-á lentamente e com pequenos progressos de cada vez. Porém, esta metodologia é a única que assegura uma forte espetativa de se gerarem, quer a estabilidade, quer a certeza genuína das determinações, que servem de fundamento às verdades produzidas por qualquer sistema de investigação científico ou filosófico.[252]

Nesse processo de investigação, devemos confiar de forma branda nos sentidos, ou seja, não deve depender-se, plenamente, dos sentidos. Como, de facto, estes podem levar ao engano, tendo, por vezes, de ser corrigida a sua evidência pela razão e por considerações da natureza do meio, da distância dos objetos e da disposição dos próprios órgãos, como forma de delimitar com segurança os critérios genuínos da verdade e da falsidade.[253]

As supostas qualidades primárias, por oposição às qualidades secundárias, não são mais do que as *ideias* que se formam a partir de um conjunto de *ideias* particulares, não fazendo

---

[250] David Hume, "Dissertação sobre as Paixões", *in Tratados Filosóficos, II, op. cit.,* pág. 11.

[251] Para tal, Hume defende um certo ceticismo moderado que é imprescindível à boa filosofia e à boa Ciência, rejeitando o ceticismo extremo cartesiano. Descartes defendia que se deve começar uma qualquer investigação por meio do exercício da dúvida metódica. Esta impõe que se duvide, de forma universal, de todas as opiniões e princípios anteriores, bem como das próprias faculdades racionais, de cuja veracidade deve assegurar-se por meio de uma cadeia de raciocínio deduzida de algum princípio original que não admita qualquer dúvida sobre si próprio. Ora, não existe um tal princípio original que possa ter uma prerrogativa ou prevalência sobre os restantes, que são auto-evidentes e convincentes. E, mesmo que esse princípio existisse, sobre ele nunca se poderia formular qualquer raciocínio, uma vez que se duvida das próprias faculdades da razão. Por isso, uma dúvida universal é totalmente inacessível aos homens, e tal princípio cético nunca admitiria formular qualquer certeza ou convicção acerca do que quer que seja. (David Hume, *Investigação sobre o Entendimento Humano, op. cit.,* págs. 159-160).

[252] David Hume, *Investigação sobre o Entendimento Humano, op. cit.,* pág. 160.

[253] David Hume, *Investigação sobre o Entendimento Humano, op. cit.,* pág. 161.

qualquer sentido investigar ou tentar conhecer as qualidades primárias como algo de distinto das qualidades secundárias. Assim, por exemplo, o conceito de extensão é plenamente adquirido a partir dos sentidos da visão e do tato. Uma vez que todas as qualidades percebidas pelos sentidos estão na mente e não nos próprios objetos, a mesma conclusão abarca necessariamente a *ideia* de extensão, que está totalmente dependente das *ideias* sensíveis ou das *ideias* das qualidades secundárias. É por isso que nenhum homem pode conceber um triângulo que não seja *isósceles* nem *escaleno*, que não tenha comprimento particular ou qualquer proporção dos lados. Da mesma forma, quando se pensa num cavalo, imediatamente se imagina a ideia de um cavalo branco ou um cavalo preto de tamanhos ou figuras particulares. Como o termo cavalo se aplica, habitualmente, a todos os cavalos de todas as cores, tamanhos ou figuras diferentes, embora no momento em que se pensa no termo cavalo, todas essas possibilidades não estejam presentes, a mente prossegue como se elas estivessem, de facto, todas presentes, e concebe o termo cavalo como querendo expressar algo de superior e distinto de todas as qualidades particulares que possam constituir um cavalo.[254] Daqui se infere que todas as noções escolásticas relativas à *abstração* ou às *ideias gerais* são um puro absurdo.[255]

Para o sistema humeano, somente a quantidade e o número são objetos possíveis das ciências abstratas, permitindo a sua demonstração. Qualquer tentativa para estender esta espécie de conhecimento para além destes limites intrínsecos na demonstração racional (analítica) constitui um mero sofisma e ilusão.[256] Que o quadrado da hipotenusa é igual à soma dos quadrados dos outros dois lados é uma verdade analítica que somente pode saber-se, estando os seus termos bem definidos, por um encadeamento de raciocínio e de investigação. De contrário, para que se forme uma convicção de que, onde não existe

[254] David Hume, *Investigação sobre o Entendimento Humano, op. cit.,* pág. 167, nota 3.
[255] David Hume, *Investigação sobre o Entendimento Humano, op. cit.,* pág. 164.
[256] David Hume, *Investigação sobre o Entendimento Humano, op. cit.,* pág. 172.

propriedade, não existe justiça, implica, unicamente, que se definam os termos de propriedade e de justiça.[257]

Todas as outras inquirições dizem respeito às *questões de facto* que, pura e simplesmente, não admitem demonstração em contrário, pois tudo o que *é* pode não *ser*.[258] A não existência de um ser é uma *ideia* tão clara e distinta como a *ideia* da sua existência. Isto é diferente quando se analisam as ciências no seu sentido mais próprio do termo. Para estas ciências, uma proposição falsa é confusa e ininteligível, como por exemplo, a afirmação de que a raiz cúbica de 64 é igual à metade de 10. Esta proposição nunca poderá ser concebida de forma clara e distinta, e por isso, nunca será compreensível para a razão humana. Porém, a proposição que diz que César ou o anjo Gabriel nunca existiram pode conceber-se, não implicando qualquer contradição, ainda que seja falsa, ou seja, que, de facto, César ou Gabriel tivessem existido.

Por conseguinte, a existência de um ser apenas poderá ser provada mediante juízos de *causação* fundados inteiramente na *experiência* e concebida por força da ação do costume.[259] Este é o princípio das ciências que tratam factos gerais, como a Política, a Filosofia Natural, a Física, ou a Química. Pensando *a priori*, qualquer coisa pode surgir por força de qualquer coisa. Tanto quanto se sabe, a queda de um seixo pode provocar a extinção do Sol, ou o desejo de um homem pode determinar o movimento dos Planetas. Assim, não só a vontade de um "Ser" Supremo pode criar a matéria, mas, *a priori*, também a vontade de um outro qualquer "Ser" a poderia ter criado, ou qualquer outra causa, por

---

[257] *Ibidem.*

[258] *Ibidem.*

[259] O *costume* tem dois efeitos primitivos sobre o espírito humano. Em primeiro lugar, facilita a realização de uma ação ou a conceção de um determinado objeto. Em segundo lugar, produz uma *tendência* ou uma *inclinação* para esse mesmo objeto. Estes dois efeitos do *costume* permitem explicar todos os outros efeitos, por mais extraordinários que possam ser. (David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* pág. 490).

mais extravagante que fosse, produzida pela *imaginação*.[260] Apenas a experiência permite conhecer os limites da causa e do efeito, capacitando o Homem para inferir a existência de um determinado objeto a partir de outro.[261]

O pensamento do filósofo inglês pode resumir-se pelas suas próprias palavras quando este afirma: *«Ao passarmos os olhos pelas bibliotecas, persuadidos destes princípios, que devastação devemos fazer? Se pegarmos num volume de teologia ou de metafísica escolástica, por exemplo, perguntemos: Contém ele algum raciocínio acerca da quantidade ou do número? Não. Contém ele algum raciocínio experimental relativo à questão de facto e à existência? Não. Lançai-o às chamas, porque só pode conter sofisma e ilusão.»*[262]

3. **A Lei de Hume**.

De acordo com a filosofia humeana, a razão humana consiste na descoberta da verdade ou do erro. A verdade ou o erro consistem no acordo ou no desacordo, quer das relações reais das *ideias*, quer no que diz respeito à existência e aos factos reais. Por conseguinte, tudo o que não for suscetível destes acordos ou desacordos não entra nos juízos de veracidade ou de falsidade, não sendo, por isso, suscetível de conhecimento humano. Hume entende que as paixões dos homens, bem como as suas volições e ações, não são suscetíveis de tais acordos ou desacordos, pois são factos completos em si mesmos, não implicando qualquer referência a outras paixões, volições ou ações. Logo, não podem ter-se por verdadeiras/falsas

---

[260] O conceito de *imaginação* assume dois sentidos distintos no pensamento humeano. No primeiro sentido, a *imaginação* opõe-se à *memória*, enquanto faculdade que apresenta as *ideias* de uma forma mais fraca, ou seja, menos vivaz. No segundo sentido, *imaginação* opõe-se ao conceito de *entendimento*, enquanto faculdade da razão no sentido mais amplo, apenas com exclusão dos raciocínios demonstrativos e prováveis. É a *imaginação*, no segundo sentido do termo, que permite a formulação dos juízos de causação, ou seja, aqueles que são relativos à existência. (David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* pág. 433, nota 1).

[261] David Hume, *Investigação sobre o Entendimento Humano, op. cit.,* pág. 173.

[262] David Hume, *Investigação sobre o Entendimento Humano, op. cit.,* pág. 174.

ou contrárias/conformes com a razão humana. Daqui se infere que as ações não retiram o seu mérito ou demérito da sua suposta conformidade ou desconformidade com a razão. Uma ação nunca pode ser contrária à razão ou aprovada por esta. Por conseguinte, as ações dos homens não podem ser consideradas racionais ou irracionais. Hume sustenta que uma aprovação ou repúdio de uma determinada ação, por se considerar moral ou imoral, nada mais é do que uma *perceção* da mente humana. A natureza e consequente definição da virtude, afirma ele, consiste numa *«…qualidade da mente agradável a todo aquele, ou aprovada por todo aquele, que a considera ou que a contempla.»*[263]

Como a razão não pode determinar as ações, mas sim as paixões, as considerações morais acerca dessas mesmas ações não resultam de um qualquer princípio da razão. A razão dos homens é um princípio inativo, e um princípio ativo, como aquele que leva os homens a agir de uma determinada forma (como as paixões), nunca poderá fundar-se num princípio inativo. A razão permanece inativa em todas as suas formas e aparências quando se procura exercitá-la em assuntos naturais ou morais, ou quando se considera os poderes do corpo ou as ações dos seres humanos. A razão é essencialmente passiva, jamais podendo ser a fonte de um princípio ativo como a consciência ou o sentido moral.

Porém, a razão apenas pode influenciar as ações humanas, num sentido filosófico estrito, quando desperta uma paixão, ao informar os indivíduos da existência de uma coisa que provoca essa mesma paixão, ou quando descobre uma conexão das causas e dos efeitos de modo a proporcionar um meio adequado para exercitar uma específica paixão.[264] Assim sendo, as decisões relativas à moral, ou seja, as decisões influenciadas pela moral, não provêm da razão. Não resultam de julgamentos da razão. A moral consiste num sentimento, por vezes tão suave e moderado que leva os homens a confundi-lo com uma *ideia*, segundo

[263] David Hume, "Investigação sobre os Princípios da Moral", *in Tratados Filosóficos, II, op. cit.,* pág. 141, nota 1.

[264] David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* págs. 528-531.

o hábito e o costume de tomar como idênticas as coisas que têm entre si uma grande semelhança.[265]

Para o filósofo inglês, uma coisa não é virtuosa, ou seja, conforme à moral, porque agrada aos homens; os homens sentem que algo lhes agrada de tal forma que, por causa disso, dizem que é virtuosa.[266] A virtude e o vício são originados pelo simples prazer ou dor que são produzidos pelos homens em virtude da simples visão ou contemplação de uma ação, sentimento ou caráter.[267] O Mundo exterior apenas fornece os sinais ou os objetos que podem produzir as paixões, ou seja, os motivos que levam os homens a agir de uma determinada maneira. Nada no Mundo exterior pode ser virtuoso, vicioso, justo ou injusto. Estes são atributos das *perceções* dos homens, isto é, das sensações corporais dos homens que produzem esse sentimento ou senso moral, ou de justiça. A moral e a justiça são sempre algo de interno nos homens.[268] Usando a imagem do filósofo inglês, dir-se-á que, também na moral, *não é pelos frutos que se conhece a árvore*,[269] mas sim, pelo sentimento que a ideia dos frutos possa provocar nos homens.

---

[265] David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* págs. 543-544.

[266] David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* pág. 545.

[267] David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* pág. 549.

[268] As leis da justiça são, para Hume, leis meramente artificiais resultantes das *perceções* dos homens que os levam a adotar determinados comportamentos e a querer que os outros homens se conduzam pela mesma forma. As três leis da justiça fundadas nas convenções humanas e derivadas das paixões como motivos para agir são: a lei da estabilidade da posse, a lei da sua transferência por consentimento, e a lei do cumprimento das promessas. É da estrita observância destas três leis que depende inteiramente a paz social e segurança da sociedade humana. Sem a sua observância não há possibilidade de estabelecer uma harmonia entre os homens. A sociedade é, absolutamente, necessária para a sobrevivência dos homens, e o cumprimento destas leis é essencial para a sobrevivência da própria sociedade. (David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* pág. 607).

[269] David Hume, "Investigação sobre os Princípios da Moral", *in Tratados Filosóficos, II, op. cit.,* pág. 106, nota 8.

Um dos argumentos mais importantes para defender o seu sistema filosófico acerca da moral ficou conhecido como a lei de Hume,[270] e resulta da seguinte passagem:

«Em todos os sistemas de moral que encontrei até aqui tenho sempre notado que o autor durante algum tempo procede segundo a maneira comum de raciocinar, estabelece a existência de Deus, ou faz observações sobre a condição humana; depois, de repente, fico surpreendido ao verificar que, em vez das cópulas é e não é habituais nas proposições, não encontro proposições que não estejam ligadas por deve ou não deve. Esta mudança é imperceptível mas é da maior importância. Com efeito, como este deve ou não deve exprimem uma nova relação ou afirmação, é necessário que sejam notados e explicados; e que ao mesmo tempo se dê uma razão daquilo que parece totalmente inconcebível, isto é, de como esta nova relação se pode deduzir de outras relações inteiramente diferentes. Mas como os autores geralmente não têm esta precaução, tomarei a liberdade de a recomendar aos leitores e estou persuadido de que esta ligeira atenção destruirá todos os sistemas correntes de moral e mostrar-nos-á que a distinção do vício e da virtude não se baseia apenas nas relações dos objetos, nem é apreendida pela razão.»[271]

Existem, fundamentalmente, duas interpretações explicativas do pensamento de Hume acerca da contraposição *ser/dever ser*.[272] A primeira afirma que o filósofo inglês anunciou

---

[270] Também conhecida como a *"guilhotina de Hume",* expressão primeiramente utilizada por Max Black no seu texto "The Gap Between "Is" and "Should" ", *The Philosophical Review, Volume 73, Number 2, April, 1964,* pág. 166.

[271] David Hume, *Tratado da Natureza Humana, op. cit.,* pág. 543.

[272] Heidegger apresenta uma explicação interessante sobre as três raízes (duas indo-germânicas, e uma resultante da flexão do verbo germânico *Sein*) da palavra *ser*. Esta assumiu três significados consoante a sua origem, a saber: *ser* (*es*) enquanto viver, ou seja, o ainda vivente, aquilo que a partir de si mesmo está e repousa em si mesmo, que tem consciência própria; *ser* (*bhû*, *bheu*) enquanto surgir, isto é, vigorar, chegar à consistência a partir de si mesmo e permanecer nela, crescer que significa revelar-se como surgir determinado pela manifestação da essência e pela aparência; e finalmente, *ser* (*Sein*) enquanto permanecer, ou seja, o perdurar enquanto presente, presença. Porém, estas significações iniciais desapareceram e apenas se manteve o significado abstrato da palavra *ser*. No final do seu livro, este filósofo chega mesmo a contrapor *ser* e *dever ser*, sendo o ser o respetivamente dado enquanto o devido que ainda não está ou já está realizado. (Martin Heidegger, *Introdução à Metafísica, op. cit.,* págs. 81-84, e 219).

uma verdade lógica – a de que os meros factos não permitem extrair conclusões valorativas. A segunda (baseada no próprio contexto histórico em que a obra fora escrita) sustenta que, o que Hume, verdadeiramente, pretendeu, foi explicar a impossibilidade das *perceções* racionais acerca das qualidades morais produzirem as motivações necessárias para guiarem as ações humanas.[273] Para a primeira interpretação, o pensamento humeano expressa a impossibilidade de retirar uma proposição normativa a partir de uma proposição factual.[274] A segunda interpretação considera que o pensamento humeano expressa, somente, a impossibilidade de retirar uma motivação para uma ação a partir de uma proposição racional, seja ela factual ou normativa.[275] [276]

Resulta da leitura de todo o *Livro* relativo à moral, o último do *Tratado da Natureza Humana*, que Hume considerou a moral como a expressão ou senso das paixões provocadas pelos objetos externos. Por isso, dizer que uma determinada ação ou conduta é virtuosa é dizer que um determinado objeto provocou no sujeito que agiu uma paixão, por exemplo,

---

[273] John Finnis, *Natural Law and Natural Rights,* pág. 37.

[274] Esta primeira leitura do pensamento humeano influenciou, decisivamente, os sistemas filosóficos mais sofisticados (sobretudo de cariz positivista) que explicam o conceito de Direito através de uma ciência descritiva do Direito como fenómeno do «dever ser», separado, conceptualmente, do domínio do «ser». (Georg Henrik Von Wright, "Is and Ought", *in Man, Law and Modern Forms of Life/Proceedings of the 11th World Congress on Philosophy of Law and Social Philosophy*, pág. 277; José de Sousa e Brito, "O Positivismo Jurídico e a Lei de Hume", *in Estudos em Homenagem à Professora Doutora Isabel de Magalhães Collaço, Volume II,* págs. 895-919).

[275] John Finnis, *Natural Law and Natural Rights, op. cit.,* pág. 42.

[276] Uma terceira via interpretativa do pensamento de Hume nesta sua famosa passagem foi dada por A. C. MacIntyre no seu texto "Hume on "Is" and "Ought" ", *The Philosophical Review, Volume 68, Number 4, October, 1959,* págs. 451-468. Essa terceira via consiste em afirmar que a passagem de Hume, acima citada, não exprime uma autonomia da moral (pois Hume não acreditaria nisso), nem exprime uma opinião acerca dos possíveis conteúdos normativos das proposições descritivas. A preocupação do filósofo inglês está em tentar demonstrar que a base factual da moral se relaciona com a própria moral, e que esse é um ponto crítico que merece uma reflexão em termos lógicos. Dessa reflexão resultará uma compreensão do facto de certas transições da factualidade para a normatividade serem possíveis enquanto outras o não são. Hume não negaria assim uma passagem lógica de uma base factual para o domínio da moral de forma genérica, mas, pretendeu sim, questionar essa mesma passagem a partir de um fundamento religioso, e colocou a fundamentação da normatividade moral no plano de uma factualidade assente na natureza humana, isto é, nas necessidades, nos interesses, nos desejos, e na felicidade dos seres humanos.

uma forma específica de prazer que levou o sujeito a agir daquela forma. A tradicional teoria moral procura extrair um dever a partir de um valor intrínseco que reconhece nos objetos externos e nas condutas dos homens. Retira um dever a partir de um ser. O que Hume procurou sustentar é que as expressões ou considerações acerca das virtudes ou dos vícios são produzidas pela própria natureza humana. Assim, nada pode ser virtuoso ou vicioso por si mesmo. É preciso despertar nos homens uma paixão que os leve a querer uma coisa ou a querer praticar uma ação. O sentido de dever que Hume considera é o equivalente a motivação. O que ele pretende é explicar que as motivações para agir de determinada maneira não derivam dos objetos, ou das próprias ações, mas sim das paixões, que são *impressões* que guiam os desejos humanos. Quando Hume contrapõe «ser» e «dever ser», não está a referir-se ao domínio dos factos por oposição ao domínio normativo, mas sim, procura opor objetos e motivações, afirmando que, de um objeto nunca se segue uma motivação. Tanto os objetos como as motivações são elementos do «ser». Uma motivação é uma expressão ou sentimento de um desejo de agir de determinada forma, influenciada por uma paixão. Logo, o que Hume quer dizer é que de um objeto segue-se uma paixão, e é dessa paixão que provém a motivação. A motivação é um desejo de algo e não, como defendia a tradicional filosofia moral, um dever a que se está obrigado. Um senso de dever sobre uma conduta virtuosa pressupõe a virtude dessa mesma conduta como fundamento desse senso de dever. Ora, como essa virtude resulta de facto de os homens quererem praticar essa conduta porque certos objetos provocam as paixões que determinam essa mesma vontade de praticar essa conduta, o senso moral de que essa conduta é devida é uma pura expressão de um desejo interior de cada um, que pode ser geral ou universal se vários homens possuírem os mesmos desejos. Por isso, a moral não constitui um sistema de deveres, nem as motivações dos homens para agir de determinada forma resultam dessas supostas obrigações morais. Afirmar que uma determinada conduta é conforme com a moral implica que a moral seja um sistema de deveres. Para que a moral fosse um sistema de

deveres, teria ser produzida pela razão. Ora, a razão, enquanto entendimento do que é verdadeiro ou falso, teria de estar apta a produzir essas proposições cujo sentido seria um dever moral. A razão, pela sua própria natureza, apenas pode associar as *ideias* às *impressões*, neste caso, associar uma *ideia* de uma paixão às *impressões* que provocam essas paixões. Essa *ideia* é somente uma cópia ou representação da *impressão*, nada nos dizendo acerca dela. Por isso, pela razão apenas se pode saber que determinados objetos provocam, normalmente, determinadas paixões, porque a mente associa a *ideia* da *impressão* ao objeto que produz essa mesma *impressão*.[277]

---

[277] Estas paixões produzem no coração dos homens sentimentos muito fortes de desejo e aversão, tais como, a afeição ou o ódio. Porém, como não são sentidos de uma forma suficientemente abrangente e partilhada, não podem servir de fundamento a um qualquer sistema geral ou a uma qualquer teoria geral estabelecida em termos de censura ou aprovação. No sistema humeano, a noção de moral implica um sentimento de tal forma partilhado e abrangente que recomenda o mesmo objeto à aprovação geral e determina o acordo geral dos homens quanto às opiniões e às decisões que lhe digam respeito. Além disso, também implica um sentimento tão universal e abrangente que se estende a toda a Humanidade, fazendo das condutas humanas, mesmo aquelas que são adotadas pelos sujeitos mais distantes, o objeto de aplauso ou de reprovação, conforme essas condutas sejam consonantes com as regras morais estatuídas. (David Hume, "Investigação sobre os Princípios da Moral", *in Tratados Filosóficos, II, op. cit.,* pág. 152).

Daqui decorre uma distinção entre duas espécies de deveres morais. A primeira espécie compreende todos os deveres que resultam do instinto ou da propensão natural, exercendo sobre os homens uma influência independentemente de qualquer *ideia* de obrigação ou de qualquer tipo de consideração pelo interesse público ou privado. São exemplos deste primeiro tipo de deveres morais o amor pelas crianças, a gratidão para com os benfeitores e a piedade pelos infelizes. O cumprimento destes deveres provoca na sociedade um juízo de aprovação e de estima ao refletir-se nas vantagens que a obediência a estes deveres traz para o meio social. Contudo, a pessoa que os cumpre não o faz por qualquer meio reflexivo, ou seja, age sem ter em conta os juízos de aprovação ou relativos às vantagens sociais. São uma espécie de deveres morais puramente instintivos ou naturais.

A segunda espécie de deveres morais é aquela que não assenta num qualquer instinto natural dos homens. Estes deveres morais derivam única e exclusivamente do sentido de obrigação quando se consideram as vantagens ou benefícios que do seu cumprimento resultam para a comunidade. Esses deveres morais determinam a autoridade sobre os homens da justiça, do respeito pela propriedade alheia, da lealdade, e do cumprimento das promessas. São uma espécie de deveres morais sociais. (David Hume, *Ensaios Morais, Políticos e Literários, op. cit.,* págs. 410-411).

Mesmo que exista um sentimento coletivo diferente dos sentimentos particulares de cada pessoa, a moral não deixa, por isso, de ser reduzida às *impressões* que as pessoas sentem quando confrontadas com determinados objetos, ou quando neles pensam. Uma regra moral não é mais do que uma *impressão* sentida da mesma forma pela maioria das pessoas.

Para além das *associações* das *ideias* que decorrem das puras faculdades intelectuais, não existe um conhecimento que seja suscetível de demonstração. As questões de facto apenas se fundam nas transições da *imaginação* que provoca o sentimento de *crença* na causação. Daqui decorre, naturalmente, que a dimensão normativa, ou seja, as convenções sociais, são factos. Esses factos, por força do hábito e do costume, produzem as *impressões* das quais se representam as *ideias* de autoridade e moralidade. Hume é bastante claro quando analisa o problema da justiça, ao afirmar que o fundamento da obrigatoriedade do dever legal se funda no hábito de associar a *ideia* de dever como efeito à i*deia* da entidade que produz esse mesmo dever como causa.[278] É daí que resulta o fundamento legal que determina a obrigação de seguir as condutas do soberano. Se não se ignorar este aspeto, chega-se à conclusão de que as duas interpretações que se retiram do pensamento humeano são, na verdade, duas faces da mesma moeda. Não se pode retirar uma motivação para agir a partir de um facto ou de uma paixão porque da razão não se retira nada de volitivo, e porque um suposto senso de dever que fundamentasse essa mesma motivação nada mais seria do que um desejo, particular ou coletivo, de agir de determinada maneira por causa da paixão que é sentida. Hume contesta a possibilidade de retirar-se um princípio ativo, como é a volição,

[278] A filosofia humeana do Direito, pouco trabalhada, parece ter sido a antecâmara do realismo escandinavo, cujo expoente máximo foi Alf Ross. Hume entende que o dever de fidelidade ao poder político é, no fundo, um dever moral da segunda espécie, ou seja, um dever moral social fundado na necessidade de se adotarem certas regras sem as quais a sociedade, e por inerência, a própria sobrevivência dos homens, não estaria assegurada. Por conseguinte, a identificação do soberano, e o dever e fidelidade para com ele, não nascem de um suposto *contrato social originário*, real ou ficcionado. (David Hume, *Ensaios Morais, Políticos e Literários, op. cit.,* págs. 412-413). Mas, o dever moral não é mais do que uma construção da mente através da sua *imaginação* que associa uma *impressão* a uma *ideia* da qual se supõe derivar uma obrigação de seguir aquela conduta que provoca essa mesma *impressão*, que mais não é do que um específico prazer decorrente da relação que o sujeito tem com um determinado objeto. Como o desrespeito pelos comandos do soberano põem em causa a ordem social, e como essa mesma ordem é essencial para garantir a sobrevivência dos homens, estes retiram um prazer específico do cumprimento das suas regras sociais. Daí resulta, por meio da suposição, um dever moral de obediência geral dos súbditos para com o seu soberano. Como este dever se retira a partir do cumprimento das regras sociais, o Direito, para Hume, acaba por ser uma questão de facto da qual se infere uma experiência psicológica sobre esse mesmo facto – que é o Direito. Neste sentido, Hume colocou a semente do realismo jurídico.

a partir da razão, quer porque a razão não produz motivações, quer porque a mesma razão não pode conhecer sensos de dever que estejam para além das perceções dos homens que produzem a suas motivações.

Assim sendo, sempre que se satisfaçam as condições de uma proposição (descritiva) que expresse o sentimento de prazer que os homens retiram de um determinado facto, preenchem-se as condições da proposição (modal) que estabelece um dever de conduta com base no conteúdo da primeira proposição, sem que, todavia, a segunda proposição possa ser deduzida a partir da primeira.[279]

[279] Lewis White Beck, ""Was-Must Be" and "Is-Ought" in Hume", *in Essays on Kant and Hume*, pág. 215.

Capítulo III

(Immanuel Kant e a Construção da Teoria Racional do Conhecimento Científico)

1. A Revolução Copernicana da Metafísica. Os Fundamentos da Filosofia Transcendental.

O sistema kantiano determinou uma das maiores, senão mesmo a maior, revolução no campo das Letras. Até então, a metafísica, enquanto fundamento do conhecimento científico, dividia-se em duas correntes principais: a metafísica dogmática e a metafísica cética. Por dogmatismo, Kant entendeu todo aquele sistema que constrói as suas verdades com base na formulação de proposições assentes na especulação da razão para lá da experiência empírica possível. Este sistema puramente especulativo concorre com outros sistemas igualmente dogmáticos. São fundamentados nas opiniões dos seus cultores, longe de terem sido demonstrados de forma irrefutável. Por isso, subsistem diversos sistemas dogmáticos concorrentes, sem que nenhum deles se apresente como superior e inquestionável, perfeitamente dotado de certeza e evidência filosóficas.

O outro sistema metafísico denomina-se cético e baseia-se na ideia de uma impossibilidade de um conhecimento *a priori* da razão, limitando, por isso, o conhecimento científico do homem somente àquilo que este pode apreender por meio da experiência empírica.

O sistema filosófico kantiano pretendeu superar estas duas filosofias metafísicas, assumindo-se como uma filosofia crítica. O seu objetivo principal era fundar uma nova filosofia, e por conseguinte, uma nova Ciência, que não se limitassem a adotar os anteriores

sistemas filosóficos que, para Kant, tinham um valor meramente histórico.[280] Além disso, Kant acusou a tradicional metafísica de estar empedernida, sem evoluir, sem regredir, baseada na sabedoria própria de certos oráculos, ao contrário de todas as outras ciências que conheceram um avanço significativo. Kant duvidada mesmo que tal metafísica pudesse existir.[281]

Kant procurou descobrir o que permite à mente apreender a experiência da forma como ela o faz, e como ela extrai o conhecimento a partir da experiência, tornando-se conhecimento necessário. Ao contrário dos racionalistas (Descartes ou Leibniz) que sustentavam o pensamento como o supremo organizador e revelador de todas as possibilidades, e dos empiristas (Locke, Berkeley e Hume) que desconfiavam das afirmações *a priori*, entendendo que eram meras tautologias que nada revelavam para além do que a experiência possível permitia apreender, Kant tentou demonstrar que todo o conhecimento começa com a experiência, não sendo, portanto, analítico. Porém, o conhecimento não nasce ou deriva da experiência, não sendo, por isso, totalmente *a posteriori*. Este somente é possível pela ligação que se estabelece entre o entendimento (pensamento) e a sensação (experiência). Esta ligação, por sua vez, é possível pelas formas, conceitos, e princípios, que já existem em nós, e que, por conseguinte, são totalmente puros, ou seja, *a priori*, independentes de toda a experiência, e formadores daquilo a que chamamos razão.[282]

A filosofia kantiana tratou, pois, de ser um convite à razão para que esta, de novo, empreendesse a mais difícil das suas tarefas, e que consiste em conhecer-se a si mesma, constituindo, para o efeito, um Tribunal dotado de leis eternas e imutáveis, cujo único propósito consiste na determinação da legitimidade das pretensões da própria razão.[283] Esse

---

[280] Immanuel Kant, *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura,* pág. 11.

[281] Immanuel Kant, *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* pág. 12.

[282] Howard Gardner, *A Nova Ciência da Mente…, op. cit.,* pág. 89.

[283] A construção kantiana de um Tribunal – o *Tribunal da Razão Pura* –, como órgão legitimador do conhecimento produzido pela própria razão, remonta à teoria cartesiana que entendia a mente como o objeto

Tribunal outra coisa não é do que a própria *Crítica da Razão Pura*.[284] Por crítica, Kant entendia a *«…faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, independentemente de toda a experiência; portanto, a solução do problema da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral e a determinação tanto das suas fontes como da sua extensão e limites; tudo isto, contudo, a partir de princípios.»*[285] A crítica kantiana pretende compreender e explicar o que podem o entendimento e a razão conhecer independentemente da experiência, e quais os limites a esse conhecimento (que estão encerrados na própria possibilidade do conhecimento), não procurando deduzir daí a própria possibilidade de pensar.[286]

A revolução kantiana consistiu na recolocação do sujeito pensante e conhecedor no centro da sua filosofia. Até aí, o conhecimento científico, propugnado pela filosofia metafísica que o fundava, partia da ideia de que o conhecimento humano deveria regular-se pelos objetos. Kant, por seu turno, entendia que o conhecimento deveria regular-se pelo próprio sujeito cognoscente, e que deveria ser o centro de toda investigação sobre as possibilidades do próprio conhecimento. Só assim poderia supor-se a possibilidade de um conhecimento dado *a priori* que, por sua vez, pressupõe a necessidade dos objetos do conhecimento humano se guiarem pela natureza da razão e pelo entendimento humanos, a fim de poder representar-se esse mesmo conhecimento *a priori* dos próprios objetos do conhecimento. Com efeito, os objetos do conhecimento, isto é, a própria experiência dos objetos enquanto objetos dados ao conhecimento e enquanto forma do conhecimento, exigem o concurso do entendimento, cuja regra deve presumir-se no sujeito cognoscente antes de lhe serem dados os objetos a conhecer, regra essa que, por sua vez, é suscetível de

---

mais facilmente apreensível por si mesma. (Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, *op. cit,* págs. 252-253).

[284] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura (Prefácio da Primeira Edição de 1781), op. cit.,* pág. 5.

[285] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura (Prefácio da Primeira Edição de 1781), op. cit.,* pág. 6.

[286] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura (Prefácio da Primeira Edição de 1781), op. cit.,* pág. 8.

ser conhecida a partir de conceitos *a priori* que regulam e fundamentam toda a experiência possível. Assim sendo, o conhecimento *a priori* das coisas resulta daquilo que o próprio sujeito cognoscente põe nelas. Isto significa que, em relação ao conhecimento *a priori*, nada pode ser atribuído aos objetos (ou seja, à experiência) que o próprio sujeito cognoscente não extraia de si mesmo. Significa também que a razão pura constitui uma unidade completamente à parte e autónoma, à semelhança de um corpo cujos membros existem, cada um para todos e de todos para cada um, não podendo inserir-se com segurança qualquer princípio numa conexão, sem ter sido, ao mesmo tempo, examinado o conjunto das suas conexões com todo o uso puro da razão.[287]

Ao construir uma filosofia assente na investigação das estruturas internas da razão que se auto-explica, Kant atingia o incondicionado, ou seja, os princípios que legitimam o uso puro da razão e que, por isso, estabelecem os seus limites, coisa que só pode alcançar-se, se o sujeito for o centro da pesquisa e não os objetos dados ao sujeito.[288] Um sistema que

---

[287] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura (Prefácio da Segunda Edição de 1787), op. cit.,* págs. 23-24.

[288] Para tal, Kant distingue entre os objetos como coisas em si mesmas, impossíveis de ser conhecidas, e os objetos enquanto coisas como fenómenos, que regulam o modo de representação das próprias coisas e permitem extrair delas o incondicionado que a razão usa para se fundamentar a si própria quando exerce a sua faculdade de conhecer. Kant parece aceitar a proposta humeana de que existe um conhecimento das coisas dado pela razão que não permite saber nada sobre as próprias coisas quando estas não são apreendidas pela própria razão. Nas suas próprias palavras: *«Esta experimentação da razão pura tem grande analogia com a que os químicos, por vezes, denominam redução e em geral processo sintético. A análise do metafísico divide o conhecimento puro a priori em dois elementos muito diferentes: o das coisas como fenómenos e o das coisas em si. A dialéctica reúne-os para os pôr de acordo com a ideia racional de necessária do incondicionado e verifica que essa concordância se obtém unicamente graças a essa distinção a qual é, portanto, verdadeira.»* (Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura (Prefácio da Segunda Edição de 1787), op. cit.,* pág. 22, nota).

Só existe um conhecimento dos objetos enquanto fenómeno, ou seja, enquanto objetos que são dados à intuição sensível. Por conseguinte, todo o conhecimento especulativo da razão restringe-se aos simples objetos da experiência (objetos enquanto fenómenos), não permitindo qualquer tipo de conhecimento dos objetos fora da experiência possível (ou seja, dos objetos como coisas em si mesmas). Para conhecer um objeto, este terá de ser demonstrado como possibilidade, seja pela experiência (objeto enquanto fenómeno – possibilidade real), seja pela razão, enquanto conhecimento *a priori* (objeto pensável – possibilidade lógica). Existe, por este modo, uma possibilidade lógica que se define pela possibilidade dos objetos que sejam pensáveis sem violarem o princípio da não contradição. Essa possibilidade lógica pode ter ou não correspondência com a realidade, quer dizer, o objeto validamente pensado pode ser real ou não. Por meio

permitisse pensar aquilo que pode ser pensado sem condição (o incondicionado), afastaria as dúvidas sobre esse mesmo sistema, e este tornar-se-ia inquestionável, imbatível. Kant procurou, assim, aquilo que todos os grandes filósofos procuram, que é a irrefutabilidade das suas demonstrações. Uma filosofia edificada sobre o pensamento incondicionado é a única capaz de fundar uma Ciência e um conhecimento científico seguros que, à semelhança do que dizia Hume, daria pequenos passos, mas passos inabaláveis.

A crítica kantiana opõem-se, como precedentemente se disse, ao dogmatismo, ou seja, à presunção de seguir a via de uma investigação filosófica aplicada, simplesmente, por princípios que a razão usa, sem uma indagação acerca do "como" e do "com que direito" ela usa esses mesmos princípios. O dogmatismo é, pois, um mero procedimento dogmático da razão sem uma crítica prévia das suas aptidões. A crítica refuta esse caminho e pretende preparar o estabelecimento de uma metafísica sólida, fundada rigorosamente como Ciência, desenvolvendo-se de maneira, necessariamente dogmática[289] e estritamente sistemática, sendo, por isso, moldada em termos escolásticos e não populares.[290]

Kant confessa-se francamente influenciado, ou pelo menos advertido, pela obra de Hume, que teve o condão de fazer o filósofo de Königsberg despertar do sono dogmático em que se encontrava, direcionando as suas investigações filosóficas para um campo de orientação diversa.

Como é sabido, Hume partiu, essencialmente, de um conceito *a priori* da metafísica, a saber: a conexão entre causa e efeito, englobando, também, os seus conceitos consecutivos – força e ação. Concebeu este conceito como algo que era produzido no seio da razão, mas não como um conceito *a priori*, e sim como um conceito que deriva de um princípio de

---

da ligação entre as duas possibilidade, atribui-se aos conceitos validade objetiva. (Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura (Prefácio da Segunda Edição de 1787), op. cit.,* pág. 25, nota).

[289] Ou seja, a crítica kantiana usa o procedimento dogmático da razão, que consiste em adquirir um conhecimento puro enquanto Ciência, baseando-se, para tal, em princípios *a priori* seguros, isto é, estritamente demonstrativos daquilo que podem apreender.

[290] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura (Prefácio da Segunda Edição de 1787), op. cit.,* págs. 30-31.

transição da imaginação, quando esta é confrontada com perceções sucessivas que, pela força do hábito, geram nela um sentimento de crença, no sentido de supor necessariamente um objeto a partir da ação de outro objeto. Daí, Hume concluiu que a razão se iludia inteiramente com esse conceito, considerando-o, falsamente, como um dos seus filhos. Era antes uma espécie de filho bastardo da imaginação que, simplesmente, representava sob a égide da lei da associação uma necessidade subjetiva decorrente do hábito, e essencialmente adstrita a um instinto de sobrevivência pela antecipação de eventos futuros, por uma necessidade objetiva fundada no conhecimento.[291] A conclusão, segundo Kant, parece óbvia: a razão não tinha a capacidade de pensar tais conexões, ainda que, de forma, meramente geral, porque os seus conceitos, nesse caso, seriam simples ficções, e todos os conhecimentos pretensamente tidos *a priori* mais não seriam do que experiências comuns (isto é, particulares) *«falsamente estampilhadas»*, decorrendo daí que, em rigor, não poderá haver metafísica, apesar do filósofo inglês lhe atribuir valor científico.[292]

Ora, Kant questiona a possibilidade da existência e do valor científico da metafísica, mas não a nega. A questão fundamental da sua crítica é, precisamente, saber como é possível o conhecimento metafísico.

Para o filósofo de Königsberg, todo o conhecimento humano começa pela experiência. A experiência precede, na ordem do tempo, o conhecimento que dela se adquire. Porém, pelo facto de o conhecimento suceder, no tempo, à experiência, não se segue que seja desta que derive todo o conhecimento. Existe um conhecimento que é independente da experiência e de todas as impressões dos sentidos. Esse conhecimento denomina-se *a priori*. Distingue-se do conhecimento empírico porque este é *a posteriori*, quer dizer, resulta da

[291] O ceticismo humeano não dizia respeito à conexão entre causa e efeito, em termos práticos, relativamente a todo o conhecimento da Natureza que rodeia o Homem. O seu intuito era saber se essa conexão podia ser concebida pela razão de forma *a priori*, ou seja, com independência da verdade interna de toda a experiência, e por conseguinte, procurava saber se detinha uma utilidade mais ampla que não se limitasse, somente, aos objetos da experiência. (Immanuel Kant, *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* págs. 16).

[292] Immanuel Kant, *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* págs. 14-15.

experiência. Por conseguinte, chamam-se juízos *a priori* os juízos da razão que não dependam desta ou daquela experiência, ou seja, aqueles que são produzidos com total independência de toda a experiência. Estes juízos são puros quando nada de empírico com eles se misture. De contrário, aqueles juízos *a priori* que se misturam com a experiência não são puros. Por exemplo, a proposição *"toda a mudança tem uma causa"* é um juízo *a priori* porque não deriva de nenhuma experiência particular, mas não é puro porque o conceito de mudança só poderá extrair-se da experiência.[293]

Quando os juízos *a priori* não derivam de nenhum outro que tenha o valor de proposição necessária, diz-se que são juízos absolutamente *a priori*. Estes juízos são universais e necessários, não contendo nenhuma dependência. Somente a razão pode produzir este tipo de juízos. A experiência não permite formular juízos universais e necessários. Da experiência apenas se retiram proposições cujos juízos verdadeiros e rigorosos se adquirem por meio de um processo de indução que estende a validade das suas proposições para a totalidade dos casos experienciados, formando, para esse efeito, uma regra para a qual, presentemente, não se encontram exceções, como, por exemplo, a proposição – *"todos os corpos são pesados"*. Ora, os juízos absolutamente *a priori* não admitem exceções, porque são universalmente e necessariamente válidos (apodíticos, ou seja, algo que é assim porque é assim que tem que ser),[294] como, por exemplo, os juízos retirados da Matemática ou da Física, como é o caso da proposição – *"todas as mudanças têm que ter uma causa"*. São estes juízos *a priori* (bem como alguns conceitos *a priori*, como a *substância* ou o *espaço*) que permitem a faculdade de conhecer, e dos quais deriva a certeza das ciências, dado que as regras fundadas na mera experiência nunca adquirem um grau de certeza que lhes permita legitimar o próprio conhecimento. [295]

---

[293] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* págs. 36-37.

[294] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 70.

[295] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* págs. 38-39.

Para que uma ciência se apresente como válida ou legítima, esta tem de poder determinar com clareza o seu caráter distintivo relativamente às outras ciências, ou seja, tem de apresentar o seu objeto peculiar, ou as suas fontes de conhecimento ou modos de conhecer específicos. Sem isso, as ciências confundir-se-iam, e delas nada se poderia extrair. Ora, Kant entende que o estabelecimento do domínio particular de cada ciência somente poderá advir da metafísica, e não do próprio conhecimento empírico gerado por essas mesmas ciências (experiência externa), ou pela mera psicologia empírica (experiência interna). Só o conhecimento *a priori* do entendimento puro e da razão pura possibilita o conhecimento dos objetos das ciências e das próprias ciências. Este conhecimento puro, porém, tem de diferenciar-se da matemática pura, constituindo um verdadeiro conhecimento filosófico puro, ou, o que é o mesmo, uma crítica da razão pura.[296]

O conhecimento metafísico deverá conter, simplesmente, juízos *a priori*. Estes podem ser *analíticos* ou *sintéticos*. Por juízos *a priori analíticos* entendem-se aqueles em que um determinado conceito está, necessariamente, contido noutro conceito. O juízo é *analítico* quando o predicado está contido no sujeito de forma a que não seja possível pensar o sujeito sem pensar necessariamente o predicado que nele está contido. Estes juízos são puramente explicativos na medida em que os predicados nada acrescentam aos sujeitos, e a sua análise consiste meramente na decomposição dos conceitos parciais que fazem parte do conceito absoluto, sem os quais este não é possível.

Os juízos *sintéticos* são aqueles que acrescentam ao sujeito um predicado que nele não estava contido de forma necessária, mas sim, de forma contingente. Estes juízos são extensivos na medida em que ligam um predicado ao sujeito que nunca poderia ser extraído pela mera operação de decomposição. Um exemplo de um juízo *analítico* é a proposição – *"todos os corpos têm extensão"*–, uma vez que o conceito de extensão não acrescenta

[296] Immanuel Kant, *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* 23-24.

nada ao conceito de corpo que já se tem. É algo que resulta, de forma necessária, do próprio ato de pensar um corpo, pois não poderá ser pensado um corpo que não tenha extensão. Um exemplo de um juízo *sintético* é a proposição – *"alguns corpos são pesados"* –, dado que o conteúdo do predicado (ser pesado) não está contido necessariamente no conceito geral de corpo, uma vez que são pensáveis corpos sem peso. Por isso, este predicado acrescenta algo ao conceito prévio de corpo, sendo, pois, um juízo *sintético*. Todos os juízos da experiência são *sintéticos*, dado que a experiência é, ela própria, uma ligação sintética de intuições.

Ora, quando se pergunta pelo esteio em que se apoia o entendimento quando encontra fora do conceito X um predicado Y que, no entanto, se liga com o primeiro, a resposta não pode recair sobre a experiência, pois esta não permite a generalidade e a extensão que o princípio pelo qual opera essa mesma ligação estabelece. A necessidade da ligação entre dois conceitos (que não se confunde com a necessidade analítica da presença de um conceito noutro) que ocorre de forma *a priori*, não pode ter o seu fundamento na própria experiência, mas sim, nalguns princípios extensivos que constituem a finalidade última do conhecimento especulativo *a priori*, uma vez que os princípios analíticos[297] apenas servem para alcançar uma clareza nos conceitos que é condição para a possibilidade de síntese segura e vasta, também ela clara, instaurando uma aquisição verdadeiramente nova.[298]

---

[297] Todos os juízos *analíticos* são, por natureza, juízos *a priori* fundados pelo *princípio da não contradição*, quer os conceitos que lhes servem de matéria ou conteúdo sejam empíricos ou não. Por exemplo, na proposição – *"o ouro é um metal amarelo"* –, o conceito de ouro, enquanto metal amarelo, faz parte de uma proposição ou juízo *analítico*, porque está contido no conceito de ouro o facto de ele ser amarelo e ser um metal. O conceito de ouro, pura e simplesmente, não é pensável enquanto qualquer coisa que não seja um metal amarelo. Este conceito empírico não precisa da experiência para dele se extraírem os seus predicados – amarelo e metal –, permitindo formar, por isso, um juízo *analítico*, ainda que o seu conceito ou conceitos de base sejam, neste caso, empíricos. (Immanuel Kant, *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* págs. 25-26).

[298] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* págs. 42-45; *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* págs. 24-25.

Os juízos *analíticos* são validados pelo *princípio da não contradição*, que determina a possibilidade de pensamento dos conceitos e da relação que se estabeleça entre eles. Com base neste princípio, não é pensável, por exemplo, o conceito de corpo sem extensão, visto que a extensão é um predicado que está contido no próprio sujeito, ou seja, no próprio conceito de corpo.

Os juízos *sintéticos* não obedecem a este *princípio da não contradição*. E, entre eles há que distinguir os juízos *sintéticos* empíricos que são *a posteriori*, dos juízos *sintéticos* não empíricos que são *a priori*. Nestes últimos se incluem todos os juízos matemáticos. Kant observa que as proposições matemáticas, *sintéticas* portanto, podem, naturalmente, ser apreendidas segundo o *princípio de contradição* (ou o *princípio de não contradição* que, no fundo, é o mesmo) somente quando as proposições *sintéticas* se deduzam de outras proposições *sintéticas*, e não, a partir de si mesmas. Os juízos matemáticos são, forçosamente, *sintéticos a priori,* e não empíricos, porque contêm em si a necessidade que não pode resultar dos juízos derivados da experiência.[299]

Ora, para o filósofo de Königsberg, a grande questão da filosofia consiste em saber como são possíveis estes juízos *sintéticos a priori*, cujo fim último consiste na aquisição do conhecimento científico e metafísico.[300] A metafísica diz respeito à construção das proposições *sintéticas a priori*. Embora utilize juízos *analíticos*, estes servem apenas para clarificar conceitos e consequentemente conduzir a razão à formação dos juízos *sintéticos*.[301] A metafísica consiste, pois, na formação desses juízos *sintéticos a priori* que, por sua vez, possibilitam a aquisição do conhecimento. O propósito de Kant é estabelecer os fundamentos dessa mesma metafísica, ou seja, legitimar a produção dos juízos *sintéticos*

---

[299] Immanuel Kant, *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* pág. 27.

[300] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 49.

[301] Existem, por isso, os juízos genuinamente metafísicos, ou seja, aqueles juízos formados *a priori* e *sintéticos*, tais como a proposição – *"tudo o que é substância, nas coisas, é constante"* –, e os juízos que fazem parte da metafísica, ou seja, aqueles juízos *analíticos* puramente instrumentais dos *sintéticos*. (Immanuel Kant, *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* pág. 34).

a priori, quer dizer, procurar compreender como é que estes se formam e quais os seus limites.[302]

Como a experiência, em si mesma, nada mais é do que uma contínua adição de sínteses das perceções, o único objeto de análise de uma filosofia que pretenda ser viável terá de ser buscado nos princípios que fundam a própria experiência e que, consequentemente, produzem as proposições *sintéticas a priori*.[303] Por isso, a filosofia kantiana é transcendental, ou seja, prende-se menos com os objetos do conhecimento humano do que com a própria faculdade de conhecer esses mesmos objetos que se supõe *a priori*.[304] Precede à metafísica, fundamentando-a, e resolve de forma sistemática as questões fundamentais da filosofia, a saber: *(i)* como é possível a matemática pura?; *(ii)* como é possível a ciência pura da Natureza?; *(iii)* como é possível a metafísica em geral?; *(iv)* e como é possível a metafísica enquanto ciência?[305]

O conteúdo essencial da crítica kantiana consiste em procurar na própria razão os fundamentos das ciências dadas como forma de explorar e medir o seu poder de conhecer alguma coisa *a priori*, resultando daí para as ciências, não quanto ao seu conteúdo, mas sim, quanto ao seu uso prático, o benefício da elucidação acerca da sua própria natureza e origem.[306]

Para tal, Kant segue o método *analítico*, enquanto oposto ao método *sintético*. O método *analítico* não se confunde com uma construção filosófica assente em proposições *analíticas*, como normalmente se imputa à disciplina filosófica da lógica que, enquanto lógica da verdade, opõe-se à dialética, sem que daí decorra, necessariamente, que o seu conteúdo é composto por conhecimentos *analíticos* ou *sintéticos*.

---

[302] Immanuel Kant, *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* pág. 35.
[303] Immanuel Kant, *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* pág. 39.
[304] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 53.
[305] Immanuel Kant, *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* pág. 44.
[306] Immanuel Kant, *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* pág. 45.

O método *analítico* kantiano significa que se parte do que se procura, isto é, parte-se da Ciência e dos juízos *sintéticos a priori* como dados reais, para depois se indagar sobre as condições que os tornam possíveis. Pressupõem-se os conhecimentos da razão como conhecimentos reais, apenas se referindo às ciências do conhecimento teórico, ou seja, a matemática pura e a física pura, pois somente estas duas ciências podem conduzir-nos (ao colocarem os seus objetos perante a nossa intuição, e supondo que é possível um conhecimento *a priori*) por via *analítica* (método *analítico*) dos conhecimentos *sintéticos a priori* para os seus próprios fundamentos de possibilidade, proporcionando a demonstração da sua verdade, isto é, da sua correspondência com os objetos *in concreto* (ou seja, da sua realidade), assim autorizando que as condições gerais de possibilidade do conhecimento se apliquem também aos factos (deles partindo), ao passo que, no processo ou método *sintético*, os factos são derivados de conceitos totalmente *in abstracto*. O método *analítico* é um método *regressivo*. O método *sintético* é um método *progressivo*.[307] Ora, o método *regressivo* permite fundar o próprio conhecimento científico, ao contrário do método *progressivo* que apenas supõem a veracidade do seu conhecimento de partida para daí o aplicar à experiência, sem dela partir.

Assim, esta crítica da razão, transcendental portanto, conduz, necessariamente à Ciência, ao passo que a precedente dogmática filosófica conduz a afirmações desprovidas de sentido e sem fundamento que, equivalendo-se entre si, uma vez que se opõem mutuamente, acabam por ser aceites como verosímeis, acabando por levar os filósofos ao ceticismo.[308]

[307] Immanuel Kant, *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* págs. 40-41, e 44.

[308] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 51.

2. **A Estética Transcendental**.

Somente pela intuição sensível é possível a compreensão *a priori* dos objetos. Este conhecimento é relativo aos objetos tal como eles nos são dados a perceber e não aos objetos como coisas e si mesmas (*princípio da idealidade*).[309] Só por esta forma é que são possíveis as proposições *sintéticas a priori*, e é pela descoberta dos princípios que as fundam que se compreenderá o modo ou a faculdade de conhecer da razão.

Independentemente do modo ou dos meios pelos quais um conhecimento se refira aos objetos, a sua relação imediata para com estes dá-se por meio da *intuição*. Esta constitui o

---

[309] Tudo o que nos é dado a conhecer como objeto tem de ser dado pela nossa intuição. Esta tem lugar apenas mediante os sentidos, dado que o entendimento não tem intuição, somente reflete. Como os objetos do conhecimento são dados aos sentidos, cuja condição de possibilidade resulta de certas formas *a priori*, puras, que existem na nossa razão, o único conhecimento que podemos ter dos objetos é aquele que deriva da relação dessas mesmas formas com as intuições sensíveis, ou seja, com as intuições empíricas. Se assim é, é a própria razão que produz, num certo sentido, os próprios objetos que conhece, daí resultando que nunca poderemos conhecer os objetos tais como eles são enquanto coisas em si mesmas, mas apenas como fenómenos representados por nós. Poder-se-ia afirmar, em face disto, que a filosofia kantiana é, no fundo, uma forma de idealismo. O idealismo consiste na afirmação de que nada existe para além dos seres pensantes. Todas as nossas representações corresponderiam ao nosso próprio pensamento, e nunca a quaisquer objetos exteriores. Ora, Kant rejeita esta qualificação da sua filosofia. Ele entende que existem objetos fora do nosso próprio pensamento, só que estes, tais como realmente são, nunca poderão ser conhecidos. O único conhecimento possível dos objetos reduz-se àquilo que podemos representar acerca deles. Com efeito, a existência dos objetos não é suprimida, como no genuíno idealismo, mostrando-se, simplesmente impossível, serem conhecidos pelos sentidos na sua dimensão real. Daqui resulta que a verdade do conhecimento consiste na validade do estabelecimento das relações entre os conceitos dos objetos, ou seja, resulta da validade objetiva das regras que determinam a ligação das representações no conceito de um determinado objeto, enquanto elas possam ou não existir numa experiência. A verdade concerne mais com o nosso uso das representações que temos dos objetos do que com a sua própria origem (a dos objetos).

O idealismo transcendental (assim caraterizado pelo próprio Kant) nada tem que ver com o genuíno idealismo, nem com o idealismo empírico cartesiano (o idealismo problemático que sustenta que, fora o juízo empírico – "eu sou" –, nada há exteriormente que possa ser verdadeiramente demonstrado, deixando a cada uma liberdade de negar a existência do Mundo empírico, uma vez que a demonstração da existência da realidade não é possível), nem com o idealismo místico e fantasista (assim apelidado pelo próprio Kant) de Berkeley (ou seja, o idealismo dogmático que considera impossível tudo o que se encontra para lá do pensamento e dos sentidos que lhe dão expressão. Todos os fenómenos são simples representações das coisas e não determinações inerentes às próprias coisas. O termo transcendental diz respeito à faculdade de conhecer as coisas e a filosofia kantiana preocupa-se em conhecer o próprio conhecimento das coisas, por isso, Kant renomeou-a de crítica transcendental. (Immanuel Kant, *Critica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 243; *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* págs. 57-64).

fim para o qual tende, como meio, todo o pensamento. A capacidade humana de receber as representações dos objetos, ou seja, a sua recetividade, denomina-se *sensibilidade*. É da *sensibilidade* que resultam as *intuições* sobre os objetos, mas é do entendimento que resultam os conceitos desses mesmos objetos, uma vez que é o entendimento que os pensa. Porém, o pensamento terá, sempre, que referir-se às *intuições*, direta ou indiretamente, por meio da *sensibilidade*, para que os objetos nos possam ser dados a conhecer. O efeito que um objeto produz na capacidade representativa, na medida em que os indivíduos são afetados por ele, é a *sensação*. Uma *intuição* que se relacione com um objeto por meio da *sensação* é uma intuição empírica, *a posteriori* portanto. O objeto indeterminado de uma *intuição* empírica denomina-se *fenómeno*.[310] Dá-se o nome de *matéria* ao que no *fenómeno* corresponde à *sensação*, e o nome de *forma* ao que permite que o diverso do *fenómeno* possa ser ordenado segundo determinadas relações. Toda a *matéria* dos *fenómenos* é adquirida *a posteriori*, enquanto a sua *forma* se encontra no espírito *a priori*. Quer isto dizer que a forma *a priori* é independente da *matéria* dada *a posteriori*, e como tal, pode ser conhecida sem qualquer *sensação*.

Chamam-se puras a todas as representações, no sentido transcendental (ou seja, no sentido do modo ou faculdade de conhecer os objetos), que não se misturam com as sensações, isto é, com os elementos empíricos. Estas encontram-se no espírito perfeitamente *a priori* e determinam a possibilidade das intuições empíricas, ou seja, aquelas que se relacionam com os objetos por via da sensação. As representações puras da sensibilidade constituem o modo pelo qual são possíveis as sensações e as intuições empíricas. Estas intuições puras são cognoscíveis *a priori* com independência da experiência de objetos particulares. Depois de eliminados todos os elementos empíricos da sensibilidade, e de estes serem separados do pensamento que o entendimento tem dos objetos, somente restam estas formas puras da

[310] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 61.

intuição que servem de fundamento *a priori* de toda a experiência, e provam a existência de simples formas da sensibilidade que precedem toda a intuição empírica, ou seja, a perceção dos objetos reais e em conformidade com as quais os objetos podem ser conhecidos *a priori*, mas unicamente como estes são dados a conhecer. Existem duas formas de intuição sensível enquanto princípios *a priori* que fundamentam a própria experiência e que são o *espaço* e o *tempo*.[311]

O *espaço* é uma intuição formal *a priori* condicional de toda a representação exterior dos objetos enquanto fenómenos. O *tempo* é uma intuição formal *a priori* interna que permite a intuição dos próprios sujeitos (enquanto objetos)[312] e do seu estado interior.[313] Não

---

[311] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* págs. 62-63; *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* págs. 50-51.

[312] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 75.

[313] O tempo, enquanto sentido interno dos sujeitos, é a forma pura da intuição interna que permite aos sujeitos ter uma consciência de si próprios. A consciência de si mesmo (a aperceção) é uma representação do "eu" que não é dada de forma espontânea, pois se assim não fosse, seria um sentido meramente intelectual. Para que o Homem possa ter consciência de si mesmo, precisa de ter uma perceção interna do diverso (isto é, daquilo que é diferente de si mesmo) que é previamente dada ao Homem através da sua sensibilidade. Para que o Homem tenha consciência de si mesmo, terá de apreender o que está no seu espírito, e esse algo deverá ser dado ao Homem pela sua sensibilidade. Mas, para que essa sensibilidade seja possível, tem de existir uma forma de intuição pura, ou seja, que já esteja no espírito, e que possibilite essa apreensão do diverso que afeta o Homem. A maneira como esse diverso se reúne no espírito e permite a apreensão humana é o tempo. O tempo (sentido interno) determina a maneira como o diverso está reunido no espírito, permitindo ao Homem ser afetado por este. A faculdade de ter consciência de si mesmo afeta o próprio espírito que, através da sua intuição interna existente no espírito *a priori*, determina como o diverso está ordenado no próprio espírito. Só assim é que se pode intuir o próprio "eu". Por conseguinte, o espírito intui-se a si mesmo tal como é afetado interiormente, ou seja, tal como aparece a si mesmo e não tal como de facto é. Quer dizer: eu tenho consciência de mim mesmo tal como me represento a mim mesmo e não como eu sou na realidade. (Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* págs. 84-85).

Mas, este sentido interno que permite uma consciência de si mesmo, ainda que dado pelas representações, ou seja, por aquilo que é apreendido pela via sensível, possibilitado pela forma *a priori* que constitui o sentido interno, apenas nos dá uma consciência de que uma determinada representação é nossa, ou seja, dá-nos o "eu". Porém, para que se possa ter uma consciência do "eu" que deriva da unidade sintética dos juízos que são formulados em virtude da experiência possível, ou seja, daquilo que constitui uma unidade representativa dos fenómenos possibilitados pelo conhecimento *a priori*, é preciso uma condição transcendental de possibilidade de pensar o "eu", isto é, o "eu penso". Essa condição transcendental é, para Kant, a *aperceção transcendental* que, de forma *a priori*, permite-nos ter um pensamento sobre nosso próprio "eu". Ou seja, existe um "eu", enquanto inteligência, que pensa o "eu" que se intui a si próprio, ou seja, um "eu penso" que tem por objeto o "eu que sou", isto é, tal como me apresento a mim mesmo enquanto fenómeno

pertence a uma figura ou a uma posição, determinando antes a relação das representações no estado interno dos indivíduos. Enquanto o espaço é uma condição de possibilidade de todos os fenómenos exteriores, o tempo é uma condição geral da possibilidade de todos os fenómenos, ou seja, de todos os objetos dados ao conhecimento. É que, como todas as representações, sejam elas exteriores ou não, pertencem, enquanto determinações do espírito, ao estado interno, que por sua vez se subsume na condição formal de possibilidade desse mesmo estado interno – que é a forma pura do tempo –, esta intuição *a priori* estabelece de forma imediata a condição de toda a possibilidade, e de forma mediata, por sua própria determinação, a condição de possibilidade de todos os fenómenos externos. Daqui decorre que, a partir desta intuição pura *a priori* enquanto princípio de sentido interno, todos os fenómenos em geral, quer dizer, todos os objetos dos sentidos (da experiência) estão no tempo e forçosamente subordinados às relações do tempo.[314]

O espaço e o tempo não são, portanto, algo de inerente aos próprios objetos, mas sim, formas de intuição que nos permitem conhecer os objetos como nos são apresentados. Estas duas fontes de conhecimento *a priori* permitem extrair diversos conhecimentos *a priori sintéticos*, como por exemplo, os conhecimentos da matemática pura ou a da geometria (no que se refere ao conhecimento do espaço e das suas relações) ou da aritmética (no que se refere ao tempo).[315]

Estas formas puras de intuição, apesar da sua universalidade, não deixam de ser sensibilidade, por serem intuições derivadas (*intuitus derivativus*) e não intuições originais

---

resultante da experiência possível. O "eu" que se intui permite unir todas as representações de que se é consciente, evitando, por essa forma, a existência de um "eu" tão multicolor e diverso quantas as representações das quais se tem consciência; o "eu penso" é a condição transcendental da possibilidade de ser pensado um "eu" enquanto autoconsciência do ser que une em si mesmo todas as representações que produz a partir das condições formais que possibilitam a sua própria experiência dos fenómenos, e consequentemente do "eu" que a partir deles se intui. (Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* págs. 133, e 156-157).

[314] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 73.

[315] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 76.

(*intuitus originarius*), ou seja, não são intuições intelectuais. Apesar da sua forma pura *a priori*, espaço e tempo dependem da nossa sensibilidade, não tendo qualquer valor para além dos objetos da experiência possível. Estas intuições permitem sair de um determinado conceito e descobrir *a priori*, não o que está encerrado no próprio conceito, mas aquilo que com ele se pode ligar *sinteticamente* por efeito da relação existente entre os dois conceitos, e que é estabelecida por essas intuições puras *a priori* (espaço e tempo), restrita, porém, aos limites da experiência empírica. Eis os fundamentos da teoria estética (estética transcendental) kantiana.[316]

3. **A Analítica Transcendental do Entendimento Puro**.

Por meio da estética transcendental, o entendimento dá-nos a conhecer as formas *a priori* da sensibilidade, ou seja, o entendimento ensina-nos como ele adquire a sensibilidade e como ele pode experienciar os objetos do seu conhecimento. Porém, para que se conheça qualquer coisa, não basta senti-la. É preciso que o entendimento pense essa mesma qualquer coisa. Por meio das intuições puras (espaço e tempo) é possível a sensação. Por meio dos conceitos puros do entendimento é possível a formação geral dos conceitos. Uma intuição sobre um determinado objeto produz um específico conceito acerca desse mesmo objeto. São juízos *a posteriori*. Quer dizer, para que um sujeito represente um determinado objeto, esse mesmo objeto tem de, necessariamente, ser dado ao sujeito por via da experiência, passada ou presente. A intuição desse objeto origina a formação de um conceito acerca dele que o representa como fenómeno. Mas, essa representação que foi originada pela intuição é relativa ao conhecimento concreto sobre esse mesmo objeto, por isso, as relações entre conceitos e predicados, por exemplo, "X é a causa de Y", são produzida com recurso a

[316] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 87.

juízos *sintéticos a posteriori*. Sem a sensibilidade nada nos seria dado, e sem o entendimento nada poderia ser pensado. Se a sensibilidade e o pensamento de um determinado objeto se referem ao conhecimento empírico, *a posteriori* portanto, existe um conhecimento *a priori* sobre como é possível o conhecimento *a posteriori*. Esse conhecimento *a priori* pode ser chamado metafísico. Porém, é preciso saber como é possível o próprio conhecimento *a priori*, ou seja, como é possível um conhecimento metafísico. Essa é a tarefa da filosofia transcendental. Por transcendental entende-se o conhecimento sobre a própria possibilidade do conhecimento, ou seja, como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*, e não como estes se relacionam com os objetos. Transcendental não significa um conhecimento que se abstrai dos próprios objetos, ou seja, que os transcende, significa, porém, um conhecimento sobre a própria faculdade de conhecer. O uso do termo transcendental diz respeito à crítica dos conhecimentos e não à sua relação com os seus objetos. Se na estética transcendental se compreenderam as regras que possibilitam a sensibilidade, na lógica transcendental apreendem-se as regras que possibilitam ao entendimento pensar a partir dos objetos dados na representação que formula destes.

Kant distingue entre vários tipos de lógica. A lógica geral é aquela que diz respeito às regras do entendimento abstraído de toda a experiência, ou seja, analisa as regras que possibilitam o próprio uso do entendimento. A lógica particular possibilita o uso do entendimento sobre um determinado objeto ou ramo científico. À primeira pode chamar-se lógica elementar, enquanto a segunda se define por *organon* ou Ciência. Por sua vez, a lógica geral pode ser pura ou aplicada. É pura quando se abstrai de toda a experiência ou elementos empíricos, ocupando-se, somente, dos princípios puros *a priori*, com referência ao que há de formal no entendimento e na razão. É aplicada quando se ocupa das regras do uso do entendimento nas condições empíricas subjetivas.

A lógica transcendental, a que verdadeiramente interessa a Kant, é aquela que se preocupa em conhecer a origem, o âmbito, e o valor objetivo dos conhecimentos, ou seja, pela lógica

transcendental, o entendimento é isolado na parte em que produz conceitos puros *a priori*, ainda que estes pressuponham uma experiência. A lógica transcendental analisa os fundamentos e os limites do entendimento na sua faculdade de produzir conceitos puros *a priori* relativos aos objetos. Ocupa-se das condições formais da validade da produção do entendimento, ou seja, as regras que permitem que algo seja representado pelo sujeito como sendo verdadeiro.

Por sua vez, a lógica transcendental[317] subdivide-se em duas: a analítica transcendental, que diz respeito às condições negativas do pensamento produzido pelo entendimento; e a dialética transcendental, que diz respeito ao uso do entendimento e da razão na sua dimensão hiperfísica, desmascarando as aparências que resultam do uso do entendimento e da razão a partir da experiência empírica, pretendendo daí retirar os fundamentos da validade objetiva do pensamento. A crítica da aparência dialética ocupa-se da desmistificação do uso lógico da razão na sua produção científica como condição de possibilidade do pensamento. Esta condição só é possível por aplicação dos princípios formais (puros) do entendimento[318] e da razão, que compete à lógica transcendental (analítica) descobrir e explicar.[319]

A natureza das coisas é a sua existência enquanto ordenação segundo leis universais. Desta nunca poderá resultar qualquer conhecimento acerca de si mesma, nem *a priori*, nem *a posteriori*. Se o conhecimento humano fosse regulado pela natureza, ou pelas suas leis

---

[317] Enquanto na lógica geral se reduzem a conceitos as representações dos objetos (de forma analítica), na lógica transcendental reduzem-se a conceitos, não as próprias representações, mas sim, a síntese pura das representações, ou seja, a faculdade do entendimento de associar os conceitos puros do entendimento, permitindo formar uma unidade *sintética a priori*, como, por exemplo, a numeração. (Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 109).

[318] O entendimento puro distingue-se do conhecimento empírico e de toda a sensibilidade. É uma unidade subsistente por si mesma, em si mesma, e para si mesma. Nada pode acrescentar algo a esta forma de entendimento que forma um sistema *«…cuja perfeição e articulação possa oferecer, ao mesmo tempo, uma pedra de toque da exactidão e genuinidade de todos os conhecimentos que nele se incluam.»* (Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 97).

[319] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* págs. 88-96.

universais, nada se poderia adquirir *a priori*, pois somente um entendimento prévio permite tal aquisição. Também não é possível um conhecimento *a posteriori* das leis que governam a Natureza, pois para tal conhecimento pressupor-se-ia uma faculdade de regulação das coisas pela própria Natureza que estivesse para além da experiência possível, o mesmo é dizer, que esse conhecimento se estendesse para lá da experiência, e por conseguinte, fosse capaz de analisar as coisas em si mesmas. Ora, um conhecimento da Natureza *a posteriori*, ou seja, posterior à experiência, nada permite extrair acerca do modo de existência das próprias coisas, ou seja, porque existem de uma maneira e não de outra. Porém, existe um conhecimento *a priori* das coisas, como por exemplo, o que é expresso pelas proposições – *"a substância permanece"* ou *"o que acontece é sempre determinado previamente por uma causa segundo certas leis constantes"* – que supõe, por isso, a possibilidade desse mesmo conhecimento *a priori*. Questiona-se, pois, como ele será possível.

Todo o conhecimento possível começa, necessariamente, com uma perceção, ou seja, uma representação de um determinado fenómeno. Essa simples representação (perceção) possibilita um juízo empírico, pelo qual se conhece a relação que se estabeleceu entre o sujeito e o objeto que lhe fora dado. Esse juízo de perceção empírico é somente subjetivo, ou seja, exprime qualquer coisa que o sujeito conhece acerca da sua própria representação, mas que se refere somente à sua própria perceção, como quando, por exemplo, se diz – *"esta pedra está quente"*. Porém, este juízo não constitui qualquer tipo de conhecimento objetivo, válido para o sujeito de forma necessária para as mesmas circunstâncias, nem, tão pouco, para os outros sujeitos. Para que um juízo de perceção se torne num conhecimento objetivo, ou seja, válido, terá de ligar-se, ou melhor, terá que ser subsumido a um conceito puro do entendimento. É esse conceito puro do entendimento que, por um lado, possibilita a própria experiência do objeto e que, ao permitir ligar a representação que deriva da sensação ao entendimento, possibilita, por essa forma, a expressão de um conhecimento

acerca do fenómeno (objeto representado) de forma objetiva, isto é, válida. Quando assim acontece, o juízo empírico transforma-se em juízo de experiência.

Por conseguinte, num mero juízo empírico, o sujeito perceciona algo através da sua intuição, comparando de seguida as representações que fez desse mesmo algo, conectando essas representações numa consciência empírica. Num juízo de experiência, essa consciência empírica é ligada por meio de uma unidade de síntese de juízos a uma consciência geral,[320] determinando por efeito de conceitos puros *a priori* do entendimento uma condição universal e necessária pela qual a intuição pode servir à formação dos próprios juízos. O sujeito representa assim, por exemplo, a ligação entre o ar e a dilatação. Ao subsumir estas representações num conceito puro do entendimento *a priori* como o conceito de causa, o sujeito determina que o conceito de ar, a respeito da dilatação, serve na relação do antecedente para o consequente num juízo hipotético. Assim sendo, a expansão do ar só é possível como experiência e como conhecimento válido, isto é, para todos os sujeitos, porque o conjunto das perceções relativas ao ar e à expansão foram subsumidas num conceito puro *a priori* do entendimento (o conceito de causa) que serviu de condição universal e necessária para a determinação do conceito de ar e de expansão como estando relacionados num juízo sintético no modo hipotético.[321] Assim, *"o ar é*

---

[320] A consciência geral que possibilita que um objeto se torne cognoscível para mim e que é expressa pela proposição – *"eu penso"* – constitui o fundamento originário de toda a perceção e de todo o entendimento. O princípio da unidade originária sintética da aperceção é, pois, o princípio supremo que possibilita todo o uso do entendimento. (Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* págs. 135-137).

[321] A filosofia transcendental procura, pois, deduzir destas operações o fundamento das mesmas. Enquanto a lógica geral se abstrai do conteúdo do conhecimento, esperando que lhe sejam dadas representações para que ela possa formar conceitos (o que se processa analiticamente), a lógica transcendental trabalha com a síntese pura das representações, procurando reduzi-las a conceitos – os conceitos puros do entendimento –, dando-lhes um conteúdo que a sensibilidade *a priori* da estética transcendental possibilita. Na lógica geral, as representações são analiticamente reduzida a conceitos. Na lógica transcendental, é a síntese pura das representações e não as próprias representações que são reduzidas a conceitos, conceitos esses que fundamentam a própria possibilidade da síntese pura das representações e, por conseguinte, fundamentam o próprio conhecimento e a experiência possíveis. (Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* págs. 108-109).

elástico" é uma proposição válida para o sujeito que a pensa, mas também para todos os outros sujeitos, uma vez que foi estabelecida como conhecimento objetivo.

Quando um sujeito afirma que *"a pedra está quente"*, nada mais faz do que exprimir a sua perceção do calor que sente quando toca nessa pedra. Tal juízo é apenas empírico. Mas se o mesmo sujeito disser que *"o Sol aquece a pedra"*, ao subsumir os conceitos de *"Sol"* e de *"pedra"* no conceito intelectual (puro) de causa, este conceito determina uma relação formal necessária, pela qual a perceção da luz solar se liga à perceção do calor na pedra, tornando o juízo empírico num juízo necessário acerca da luz solar como causa do calor na pedra, exprimindo, por isso, um juízo objetivamente válido, ou seja, de experiência.[322]

Se se abstrair de todo o conteúdo dos juízos sintéticos empíricos, ou seja, os juízos da experiência, é possível notar uma forma pela qual esses juízos sintéticos são possíveis. Trata-se de uma função do entendimento que possibilita a ligação entre conceitos segundo específicas formas *a priori*. O quadro dos juízos é assim composto por juízos segundo a quantidade (universais, particulares e singulares), segundo a qualidade (afirmativos, negativos e infinitos), segundo a relação (categóricos, hipotéticos e disjuntivos), e finalmente, segundo a modalidade (problemáticos, assertóricos e apodíticos).

Os conceitos puros do entendimento têm por função conferir unidade às diversas representações num juízo, dando também unidade à mera síntese de representações diversas numa intuição. Somente por estes conceitos se pode pensar um objeto dado pela intuição. O quadro dos conceitos puros do entendimento é composto por conceitos segundo a quantidade (unidade, pluralidade e totalidade), segundo a qualidade (realidade, negação e limitação), segundo a relação (substância, causa e comunidade), e segundo a modalidade (possibilidade, existência e necessidade).

---

[322] Immanuel Kant, *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* pág. 74.

Assim, e nas palavras do próprio Kant, *«A experiência consiste na conexão sintética dos fenómenos (perceções) numa consciência, enquanto essa ligação é necessária. Os puros conceitos do entendimento são, pois, aqueles nos quais todas as perceções devem ser subsumidas antes de poderem servir para juízos de experiência, onde a unidade sintética das perceções é representada como necessária e universalmente válida.»*[323] Por isso, o conhecimento de que a incidência da luz solar sobre uma pedra provoca o seu aquecimento deriva, não da experiência, enquanto mera representação dos fenómenos pela intuição empírica, mas sim, por força do conceito puro de causa em virtude da síntese que possibilita a própria experiência da luz solar como causa do aquecimento da pedra.[324] Os conceitos puros do entendimento são conceitos dos objetos em geral, por intermédio dos quais a intuição desses mesmos objetos se considera determinada em relação a uma das funções lógicas do juízo. Por exemplo, a função lógica do juízo sintético *a priori* categórico é a de relacionar um sujeito com um predicado como acontece na proposição – *"todos os corpos são divisíveis"*. Porém, para que este juízo prossiga a sua função lógica, tem de especificar qual dos conceitos é sujeito e qual é predicado, pois também se poderia dizer – *"algo divisível é um corpo"*. Se pela categoria ou conceito de substância se especifica o conceito de corpo no sentido de o subsumir neste, determina-se que a intuição empírica referente ao conceito de corpo terá sempre o sentido de um sujeito e nunca o de predicado.[325] Daqui se retira a possibilidade de uma experiência pela qual um corpo é analisado como substância, dela extraindo-se um conhecimento objetivamente válido, como, por exemplo, a proposição – *"os corpos existentes no Planeta Terra estão sujeitos à lei da gravidade"*. Sem o conceito *a priori* de substância, nada se poderia conhecer acerca da substância, pois não seria possível qualquer tipo de experiência empírica onde o conceito de substância não

[323] Immanuel Kant, *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* pág. 79.

[324] Immanuel Kant, *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* pág. 79, nota 1.

[325] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 127.

estivesse *a priori* como condição universal e necessária da própria experiência relativa à substância.

O que o filósofo de Königsberg nos diz é que o conhecimento é um pensamento sobre uma experiência que liga uma perceção a um conceito que, por um lado, possibilita a própria experiência, por outro lado, apreende qualquer coisa acerca dessa mesma experiência.[326]

Pensar um objeto e conhecer um objeto não são a mesma coisa. Para conhecer um determinado objeto são essenciais dois elementos: o primeiro consiste numa categoria, ou seja, num conceito puro do entendimento mediante o qual um determinado objeto (enquanto objeto geral do conhecimento) pode ser pensado, podendo, consequentemente, ser pensado enquanto elemento de um juízo sintético *a priori* que possibilita uma específica união de representações dos fenómenos a partir da sensibilidade (intuição) ou concebidas pela imaginação;[327] em segundo lugar, é necessária a intuição empírica, possibilitada pelas

---

[326] O modo pelo qual os conceitos puros do entendimento podem referir-se *a priori* aos objetos é explicável através da dedução transcendental kantiana. Ao invés, a dedução empírica apenas mostra como se pode adquirir um conceito mediante a experiência. Por conseguinte, na dedução empírica, somente se procura pensar sobre o conceito que resultou da experiência e não, como acontece com a dedução transcendental, procurar os fundamentos de legitimidade desse mesmo conceito. A dedução empírica procura a fonte dos conceitos na experiência. A dedução transcendental questiona sobre a possibilidade dos mesmos no entendimento. (Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 120).

Kant, por meio das suas categorias e juízos sintéticos *a priori*, não pretende conhecer a origem da experiência (que depende mais da psicologia empírica), mas sim, o que nela reside, sendo que, a origem da experiência depende, necessariamente, da resposta ao problema do conhecimento enquanto crítica do entendimento. (Immanuel Kant, *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* pág. 77).

Note-se que, para o próprio Kant, a ciência da psicologia nem sequer seria possível porque a mente seria afetada quando se estudasse a si mesma, não existiria uma dimensão espacial essencial à experimentação, faltando, também, uma base matemática necessária para toda a Ciência. O "eu" é apenas uma função lógica do pensamento, essencial à possibilidade do conhecimento em si, mas que nada permite extrair sobre a própria natureza do "eu pensante". (Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* págs. 327-378).

[327] A imaginação constitui a faculdade de representar um objeto sem a sua correspondente intuição. Uma vez que toda a intuição é sensível, também a imaginação pertence à sensibilidade porque a condição subjetiva é a única pela qual pode ser dada ao entendimento uma intuição correspondente. A sua síntese, isto é, a síntese da imaginação, é espontânea e pode *a priori* determinar o sentido quanto à forma em concordância com a unidade de aperceção. Portanto, a imaginação constitui uma faculdade de determinar *a priori* a própria sensibilidade. A sua síntese das intuições em conformidade com as categorias é designada por síntese

formas da intuição pura (espaço e tempo) pela qual o objeto nos é dado a conhecer. Um conceito sem intuição seria mero pensamento quanto à sua forma, sem nenhum conteúdo, ou seja, sem nenhum objeto, o que teria como consequência a impossibilidade de conhecer o que quer que seja, porque, pura e simplesmente, o pensamento não seria pensamento de coisa alguma. Já o espaço e o tempo, enquanto formas de intuição pura das intuições sensíveis, enquanto sensibilidade que possibilita a formação de representações dos fenómenos, não têm qualquer validade para além da relação que estabelecem com os objetos que nos são dados. Circunscrevem-se à experiência dos objetos possíveis dos sentidos. Para lá desta fronteira não têm realidade, e sem uma subsunção das intuições nos conceitos puros do entendimento, também nada permitem extrair que seja objetivamente válido. Quer dizer: pensamento (espontaneidade) sem sensação é pensamento vazio, sensação (recetividade) sem pensamento é sensação sobre a qual não se pensa, logo é cega.[328]

Assim sendo, não é possível pensar um objeto que não seja por meio de categorias, e não se pode conhecer nenhum objeto pensado a não ser por meio de intuições correspondentes a essas categorias ou conceitos puros do entendimento. O conhecimento empírico é, por conseguinte, conhecimento experimental. E, o único conhecimento *a priori* possível é o dos próprios objetos de uma experiência possível. Do conhecimento puro resultam as leis gerais que determinam a relação que os sujeitos estabelecem com o Mundo que os rodeia e que apreendem enquanto fenómeno. Do conhecimento experimental brotam as regras particulares formadas a partir das leis gerais do entendimento e que permitem conhecer os objetos dados à sensibilidade.[329]

---

transcendental da imaginação. Trata-se de um efeito do entendimento sobre a sensibilidade. Esta imaginação produtiva distingue-se da imaginação reprodutiva, submetida meramente a leis empíricas de associação, não contribuindo para a possibilidade do conhecimento, sendo, por isso, estranha à filosofia transcendental. (Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* págs. 151-152).

[328] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* págs. 145-147.

[329] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* págs. 168-169.

A dedução transcendental dos conceitos (ou categorias) consiste em expor os conceitos puros do entendimento enquanto conhecimento teórico *a priori*, como os princípios que possibilitam a experiência enquanto determinação dos fenómenos no espaço e no tempo em geral. Esta determinação somente é possível a partir do *princípio da unidade sintética originária da aperceção*, ou seja, do princípio transcendental que possibilita a consciência geral do sujeito e que lhe permite ordenar a multiplicidade do objeto da sensibilidade e o entendimento sobre essa mesma sensibilidade num "eu" que se representa a si próprio (isto é, um "eu que pensa") e que autoriza que o conhecimento experimental e o conhecimento *a priori* (enquanto possibilidade do primeiro) formem uma unidade referente ao próprio sujeito, a partir da sua relação com o espaço e o tempo, ou seja, da sua relação com as formas originárias da sensibilidade.[330] Eis os fundamentos da analítica transcendental dos conceitos.

As categorias ou conceitos puros do entendimento mais não são do que funções lógicas que não constituem em si mesmas nenhum conceito de um qualquer objeto. Elas necessitam de fundar-se na intuição sensível para determinarem em relação às funções do julgar os juízos empíricos que hão-de ter valor objetivo, ou seja, juízos empíricos dotados de validade universal (juízos da experiência).[331] Porém, para que se possam subsumir os objetos nos conceitos puros do entendimento, são necessários princípios que têm por função aplicar aos fenómenos os conceitos puros do entendimento, princípios esses que contêm as condições das regras *a priori*. A tarefa de explicação destes princípios e da forma como eles operam na faculdade de julgar designar-se-á por analítica dos princípios que, juntamente com a analítica dos conceitos, formará a lógica transcendental, que tem por missão a análise da faculdade e da possibilidade do uso objetivamente válido do entendimento humano na sua capacidade de conhecer.[332]

---

[330] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 173.

[331] Immanuel Kant, *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* pág. 105.

[332] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* págs. 175-176.

Os juízos como condições da união das representações dadas nos fenómenos numa determinada consciência são as regras que constituem essas mesmas uniões das representações como necessárias, sendo, por isso, regras *a priori*, e se acima delas não se posicionarem outras que as fundamentem, são princípios. Ora, acima das condições dos juízos da experiência (quanto à forma do pensamento), que ordenam os fenómenos segundo as diferentes formas da intuição sensível sob os conceitos puros do entendimento, não existem outras condições superiores que fundem as primeiras quanto à formação dos juízos empíricos enquanto conhecimento experimental objetivamente válido, por isso, aquelas constituem os princípios do conhecimento válido, porquanto constituem os princípios de toda a experiência possível. E, é da ligação desses princípios do entendimento com os princípios fisiológicos que subsumem os fenómenos nos conceitos puros do entendimento que nasce a possibilidade de toda a ciência da Natureza como conhecimento válido. Os princípios do entendimento, enquanto regras últimas do sistema lógico, formam um sistema transcendental. Os princípios, mediante os quais, os fenómenos são subsumidos nos conceitos puros do entendimento enquanto princípios fisiológicos, formam um sistema fisiológico, isto é, *«…um sistema da natureza, que precede todo o conhecimento empírico, o torna primeiramente possível e pode, por conseguinte, chamar-se a ciência propriamente universal e pura da natureza.»*[333]

A operação de subsunção do objeto no conceito dá-se por força daquilo a que Kant chama um esquematismo do conceito do entendimento.[334] A representação dos objetos tem de ser homogénea à representação dos conceitos, isto é, um conceito tem de incluir aquilo que se representa no objeto a subsumir nele. Isto significa a subsunção de um objeto num conceito. Assim, o conceito geométrico puro de um círculo é homogéneo com o conceito empírico de um prato, dado que o redondo que pelo primeiro é pensado é

[333] Immanuel Kant, *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* pág. 80.

[334] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* págs. 181-187.

incluído no segundo. Daqui decorre que tem de existir um terceiro termo igualmente homogéneo face à categoria e face ao fenómeno. Trata-se de uma representação pura desprovida de qualquer elemento empírico, por um lado intelectual, por outro sensível. Kant designa este terceiro elemento – esquema transcendental.

O conceito do entendimento contém a unidade sintética pura do diverso em geral. O tempo, enquanto condição formal do diverso do sentido interno, ou seja, enquanto forma pura *a priori* da ligação de todas as representações, contém um diverso *a priori* na intuição pura. Uma determinação transcendental do tempo é homogénea à categoria, constituindo esta a sua unidade, como algo de universal e que está assente sobre uma regra *a priori*. É também homogénea ao fenómeno porque o tempo está contido em todas as representações empíricas da multiplicidade. A aplicação da categoria aos fenómenos somente será possível através da determinação transcendental do tempo que, atuando como esquema dos conceitos do entendimento, torna possível a subsunção dos fenómenos na categoria. O esquema é, por conseguinte, a condição formal e pura da sensibilidade a que o conceito puro do entendimento está restringido no seu uso. Kant dá o nome de esquematismo do entendimento puro ao processo pelo qual o entendimento opera com base nesses esquemas.[335]

---

[335] O esquema distingue-se da simples imagem da imaginação. O esquema é sempre, em si mesmo considerado, uma criação da imaginação. Assim, e para utilizar o exemplo do próprio Kant, quando disponho cinco pontos um após o outro – ..... –, produzo a imagem do número cinco. Mas, quando penso num número em geral, por exemplo, cinco ou cem, este pensamento representa para um método de representação de um dado conjunto de acordo com um conceito – por exemplo, cem ou mil. Trata-se, pois, de um processo da imaginação pelo qual opera uma representação de um método para representar uma determinada imagem e subsumi-la num determinado conceito e não de uma representação da própria imagem. Esta representação constitui o esquema do conceito. (Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 183).

Assim, um conceito numérico, como por exemplo, o número cinco, pode ser construído por meio de pontos. Porém, esse número só representa uma universalidade ou uma abstração por força de um ato mental realizado no processo de "juntar" pontos que, enquanto representação de um processo de contagem, funciona como esquema para os conceitos numéricos. (Lisa Shabel, "Kant's Philosophy of Mathematics", *in The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy,* pág. 112).

Assim sendo, o esquema da substância é a permanência no real do tempo, ou seja, a representação desse mesmo real como um substrato da determinação empírica do tempo em geral; o esquema da causa e da causalidade é a sucessão do real no tempo, ou seja, na sucessão do diverso na medida em que está submetida a uma regra; o esquema da comunidade ou reciprocidade é a determinação da simultaneidade no tempo, também segundo uma regra geral.[336]

Os esquemas não são mais do que as determinações *a priori* do tempo segundo regras, referindo-se às categorias. A determinação do tempo referente às categorias da quantidade dá-se pela produção (síntese) do tempo na apreensão sucessiva de um objeto, ou seja, o esquema dos conceitos da quantidade é a *série do tempo*. A determinação do tempo face às categorias da qualidade dá-se por efeito da síntese da sensação (perceção) com a representação do tempo ou com o preenchimento do tempo, ou seja, pela relação entre as perceções em todo o tempo, ou seja, o esquema dos conceitos da qualidade é o *conteúdo do tempo*. A determinação do tempo face aos conceitos da modalidade dá-se por efeito da correlação da determinação de um objeto, na medida em que este pertença ao tempo, ou seja, o esquema dos conceitos da modalidade é o *conjunto do tempo*. Por fim, a determinação do tempo face aos conceitos segundo a relação dá-se por efeito da sucessão no tempo dos objetos, ou seja, o esquema dos conceitos da relação é a *ordem no tempo*.[337]

Daqui resulta que *«…o esquematismo do entendimento, por intermédio da síntese transcendental da imaginação, desemboca tão-somente na unidade de todo o diverso da intuição no sentido interno, e assim, indirectamente, na unidade da aperceção como função que corresponde ao sentido interno (a uma recetividade). Os esquemas dos conceitos puros do entendimento são, pois, as condições verdadeiras e únicas que conferem a esses conceitos uma relação a objetos, portanto uma significação; e as categorias, portanto, no fim de*

[336] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 185.

[337] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 186.

contas, são apenas susceptíveis de um uso empírico possível, servindo unicamente para submeter os fenómenos às regras gerais da síntese, mediante os princípios de uma unidade necessária a priori (em virtude da reunião necessária de toda a consciência numa aperceção originária) e, deste modo, torná-los próprios a formar uma ligação universal numa experiência.»[338]

Os esquemas são, portanto, o fenómeno ou o conceito sensível de um determinado objeto sem qualquer concordância com as categorias. Por isso, o conceito puro de substância separado da determinação sensível do tempo no sentido da permanência no tempo significa, somente, que algo pode ser pensado como sujeito a que pode ligar-se um predicado. A representação do conceito de substância sem o seu esquema, não representa objeto algum, limitando-se a ser uma mera função do entendimento relativa aos conceitos. A possibilidade da sua significação somente advirá da sensibilidade quando esta estiver sintetizada pela imaginação, determinando o sentido interno (que é a forma pura *a priori* do tempo), e realizando o entendimento e restringindo-o ao mesmo tempo.[339]

Entre os conceitos puros do entendimento e os objetos existem princípios do entendimento que tornam possível a aplicação dos conceitos puros do entendimento aos objetos. O primeiro desses princípios é analítico e denomina-se – *princípio de contradição* (ou *princípio da não contradição*). Este princípio determina que, qualquer que seja o conteúdo do conhecimento humano, seja de que forma este se relacione com os objetos, os juízos formulados não poderão estar em contradição. *"A coisa alguma convém um predicado que a contradiga"* é, por isso, uma condição negativa da validade do conhecimento. Esta condição deriva apenas da lógica, afirmando somente, que a contradição entre conteúdos, sejam eles quais forem, destrói qualquer sentido objetivo de um conhecimento, isto é, não é sequer conhecimento válido. O princípio de contradição

[338] *Ibidem.*

[339] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 187.

é, por conseguinte, um princípio universal e plenamente suficiente de todo o conhecimento analítico, porém, a sua autoridade e utilidade não permitem ir mais além de um critério negativo de verdade (*"conditio sine qua non"*).[340]

Por ação do princípio de contradição estabelece-se uma relação de identidade ou de exclusão no juízo analítico. Ou seja, retira-se de um determinado conceito algo que nele já estava contido, ou pelo contrário, exclui-se dele algo que nele nunca estaria contido. Um juízo analítico é, pois, uma mera descrição lógica dos conceitos, tais como eles são, com o seu significado intrínseco. Porém, isto não acontece nos juízos sintéticos. Com base nestes juízos, os conceitos são ligados a predicados que neles não estavam contidos. Assim, para que um conceito possa ser comparado a outro conceito sinteticamente, isto é, conectando-se, é necessário um terceiro termo que possibilita a síntese entre os dois conceitos, formando, assim, o juízo sintético. Para Kant, esse terceiro termo é um conjunto em que todas as representações estejam contidas, ou seja, o sentido interno de todas as representações, quer dizer, a sua forma pura *a priori* que é o tempo. O princípio supremo de todos os juízos sintéticos é, por isso, o de todo o objeto estar submetido às condições necessárias da unidade do diverso (multiplicidade) da intuição numa experiência possível.[341]

Esses princípios do entendimento puro que possibilitam os juízos sintéticos enquanto regras para a utilização das categorias são: *(i)* axiomas da intuição; *(ii)* antecipações da perceção; *(iii)* analogias da experiência; e finalmente *(iv)* postulados do pensamento empírico em geral. Os primeiros são princípios matemáticos por determinarem uma certeza intuitiva, enquanto os segundos são princípios dinâmicos por determinarem uma certeza meramente discursiva. Contudo, ambos permitem uma certeza completa.[342]

---

[340] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* págs. 190-191.

[341] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* págs. 192-195.

[342] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 197.

O princípio dos axiomas da intuição é *"todas as intuições são grandezas extensivas"*, quer dizer, aquele princípio que permite subsumir todos os fenómenos como intuições no espaço e no tempo sob o conceito de grandeza, sendo, por essa via, um princípio da aplicação matemática à experiência.[343] O princípio da antecipação da perceção é *"em todos os fenómenos do real, que é o objeto de sensação, tem uma grandeza intensiva, isto é um grau"*, quer dizer, o princípio pelo qual não se subsume aquilo que é, propriamente, empírico, como é o caso da sensação, mas sim, a diferença entre a realidade, ou seja, a representação da sensação, e o zero, isto é, o vazio total. Trata-se do grau das sensações, cujo conhecimento é possível *a priori,* e é um outro princípio de aplicação da matemática à ciência da Natureza.[344] O princípio das analogias da experiência é *"a experiência só é possível pela representação de uma ligação necessária das perceções"*, ou seja, um princípio mediante o qual todas as determinações temporais empíricas deverão estar submetidas às regras da determinação do tempo em geral, constituindo as analogias essas mesmas regras. Estes princípios de determinação do tempo em geral constituem princípios dinâmicos quanto à relação entre os fenómenos, não sendo princípios matemáticos quanto à simples existência dos fenómenos, não permitindo extrair essas mesmas relações como objetivamente válidas. Quer dizer, estes princípios, quando são aplicados aos fenómenos, apenas permitem encadear os fenómenos segundo uma analogia com a unidade lógica e universal dos conceitos, possibilitando o uso das categorias nesses mesmos princípios. Porém, na aplicação das categorias aos fenómenos utilizar-se-á, em vez dos princípios, o esquema das próprias categorias que funcionam como as fórmulas dos princípios. Os princípios denominados "analogias da experiência" não são princípios matemáticos de aplicação à ciência da Natureza em geral, ou seja, não dizem respeito à produção das

[343] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* págs. 198-201; *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* pág. 81.

[344] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* págs. 201-208; *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* págs. 81-82.

intuições, mas sim, à conexão da sua existência numa experiência. Não dizem respeito ao conteúdo das perceções, mas sim, à determinação do tempo e à existência no tempo segundo regras universais. Essas regras universais ou princípios denominados analogias são: *(i) "em toda a mudança dos fenómenos, a substância permanece e a sua quantidade não aumenta nem diminui na Natureza"*, ou seja, a permanência enquanto condição necessária e única relativamente à possibilidade de, na experiência, os fenómenos poderem ser determinados como coisas ou objetos; *(ii) "todas as mudanças acontecem de acordo com o princípio da ligação de causa e efeito"*, ou seja, a sucessão, pela qual pode determinar-se numa experiência um acontecimento enquanto apreensão de uma perceção que se segue a outra perceção; *(iii) " todas as substâncias, enquanto susceptíveis de ser percebidas como simultâneas no espaço, estão em ação recíproca universal"*, ou seja, a simultaneidade é o princípio que possibilita apreender numa experiência um fenómeno constituído por diferentes objetos determinados no mesmo tempo, isto é, simultâneos. Estes princípios ou analogias[345] da experiência nada mais são do que os princípios que possibilitam a determinação da existência dos fenómenos no tempo (enquanto relação existente entre eles), constituindo três modos de relação entre os fenómenos no tempo: o fenómeno na sua relação como grandeza da existência do tempo, ou seja, enquanto duração; a relação do

[345] O termo analogia, usado por Kant, assume um sentido puramente filosófico e não matemático. Analogia no sentido matemático do termo significa uma fórmula de igualdade entre duas relações de grandeza, sendo sempre constitutiva. Por exemplo, quando são dados três membros da proporção, o quarto membro também será dado por esse modo, ou seja, por meio da analogia, quer dizer, pode ser construído por via da analogia. No seu sentido filosófico, a analogia não representa uma igualdade entre duas relações de grandeza, isto é, quantitativas, mas sim, representa uma igualdade de relações qualitativas, através da qual é possível procurar, por exemplo, a partir de três membros o quarto membro a partir do conhecimento *a priori* da relação existente entre os primeiros e o último. Uma analogia da experiência constitui uma regra para procurar algo na experiência e não para determinar *a priori* o que seja esse mesmo algo. (Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 210).

fenómeno no tempo enquanto série, ou seja, sucessão; e finalmente a relação do fenómeno no tempo enquanto conjunto de toda a existência, ou seja, a simultaneidade.[346]

Assim, por exemplo, quando determino 1000 vezes a claridade da luz solar, posso *a priori* compreender a possibilidade que tenho de antecipar a sensação que permitirá apreender essa intensidade de luz solar. Daí os princípios da grandeza e do grau das sensações serem constitutivos. Por meio destes princípios matemáticos posso antever como irei sentir os objetos enquanto fenómenos. De contrário, pelos princípios dinâmicos apenas sei como os fenómenos se relacionam entre si quando os determino enquanto existências no tempo. Por isso, são princípios meramente regulativos.

Os últimos princípios dinâmicos do entendimento puro relacionam-se com as categorias da modalidade, nada lhes acrescentando como determinações dos objetos aos conceitos a que estão associadas como predicados. Permitem, somente, exprimir a sua relação com a faculdade do conhecimento. Os postulados do pensamento empírico, em geral, constituem os seguintes princípios: *(i) "o que está de acordo com as condições formais da experiência (quanto à intuição e aos seus conceitos) é possível"*; *(ii) "o que concorda com as condições materiais da experiência, ou seja, da sensação, é real"*; *(iii) "aquilo cujo acordo com o real é determinado segundo as condições gerais da experiência é (existe) necessariamente"*.[347]

Todos os princípios sintéticos *a priori* nada mais são do que os princípios da experiência possível, somente se referindo aos fenómenos e nunca aos objetos da experiência.[348] Além disso, o entendimento só poderá fazer um uso empírico dos seus princípios e não poderá usá-los de forma transcendental,[349] quer dizer, estes princípios somente determinam um

---

[346] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* págs. 212-237; *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* págs. 82 e segs.

[347] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 238.

[348] Immanuel Kant, *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* pág. 90.

[349] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 259. O uso transcendental dos conceitos puros do entendimento reporta-se ao uso destes conceitos enquanto pura faculdade de conhecimento que, sem qualquer objeto, nada permitem conhecer. Porém, diz-se que o uso dos conceitos puros do entendimento é

sentido ou um significado para os conceitos com os quais se relacionam quando são usados na experiência. Fora da experiência nada permitem extrair, ou seja, nada querem dizer. Os puros conceitos do entendimento não podem ter qualquer significado quando são afastados da experiência e se referem a coisas em si (*noumena*). Destinam-se apenas a possibilitar a experiência, quer dizer, a permitir que os fenómenos sejam lidos como experiências. Para lá disso, *«…são ligações arbitrárias sem realidade objetiva, cuja possibilidade não se pode conhecer a priori, nem confirmar ou apenas tornar inteligível…»*.[350]

Assim, o conceito puro de causa, enquanto forma da experiência, possibilita a experiência de um fenómeno como antecedente de outro, por efeito de uma determinação esquemática dos fenómenos na sua existência no tempo que se liga ao conceito de causa. Por meio deste conceito de causa apenas é possível a experiência de uma sucessão no tempo como objetivamente necessária relativa ao fenómeno em causa, ligando-se o antecedente ao consequente no correspondente juízo sintético *a priori* hipotético. Daqui nada resulta acerca das coisas em si como causas ou efeitos umas das outras. Os puros conceitos do entendimento têm uma origem *a priori*, isto é, totalmente independente da experiência empírica. As leis gerais da Natureza são, pois, as leis gerais do entendimento quando

---

transcendente quando a sua necessidade e universalidade é aplicada para além da experiência. O conceito de causa contém uma necessidade e universalidade *a priori* enquanto constitutiva da regra de que um fenómeno se segue sempre a outro fenómeno. Todavia, por meio da experiência apenas se sabe que existe uma certa regularidade nessa sucessão de fenómenos. Da experiência de um efeito que se segue a uma causa não resulta a necessidade e a universalidade que comportam o conceito de causa que possibilita a própria experiência de causa e efeito. Como a experiência não permite essa necessidade e universalidade, por vezes, o conceito que as detém é elevado a conceito de seres inteligíveis, constituindo um uso que excede os seus próprios limites. Assim, os princípios do entendimento puro estão confinados a um uso empírico, ou seja, a serem aplicados dentro dos limites da experiência, não podendo, pois, ter um uso que a transponha, isto é, não podem ter um uso transcendental. Porém, existem outros princípios que convidam a uma supressão dos limites impostos pela experiência, e que, por isso, ganham o nome de princípios transcendentes. (Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 297; *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* pág. 93).

[350] Immanuel Kant, *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* pág. 89. Os objetos inteligíveis são aqueles que unicamente podem ser representados pelo entendimento, não se referindo a nenhuma intuição sensível. Distinguem-se dos conhecimentos intelectuais que são adquiridos pelo entendimento e que incidem sobre o Mundo sensível. (Immanuel Kant, *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* pág. 94).

aplicadas à experiência e restritas a esse uso empírico. A sua possibilidade funda-se na relação do entendimento com a experiência. Estas leis gerais da Natureza não são derivadas da experiência, é sim, a experiência que deriva delas. Trata-se, pois, de uma inversão da conexão primeiramente pensada por Hume.[351]

O pensamento consiste, assim, no ato pelo qual o sujeito se refere a um determinado objeto numa intuição dada. Se a espécie de intuição não for dada de nenhuma maneira, o objeto diz-se apenas transcendental e o conceito do entendimento terá somente um significado transcendental, ou seja, enquanto expressão da unidade do pensamento de um diverso em geral. Uma categoria pura sem objeto dado numa intuição sensível nada pode determinar. Apenas exprime o pensamento de um objeto em geral segundo diversos modos. Para que seja possível usar um conceito, é necessária uma função de julgamento que determina a subsunção do objeto na sua categoria ou conceito, estabelecendo, por isso, a condição formal pela qual o objeto pode ser dado na intuição. Se esta faculdade de julgar,[352] a que Kant dá o nome de esquema, não estiver presente, faltará, de igual modo a subsunção do objeto no conceito. Por conseguinte, o suposto uso transcendental das categorias, em rigor, não constitui qualquer tipo de uso, não tendo qualquer objeto determinado ou determinável quanto à sua forma. Daqui decorre que a categoria pura não é bastante para formar um princípio sintético *a priori*. Decorre de igual forma que os princípios do entendimento puro somente têm um uso empírico e nunca transcendental, e, para além da experiência possível, não podem existir princípios sintéticos *a priori*.[353]

---

[351] *Ibidem*.

[352] O entendimento consiste na faculdade (possibilidade) do conhecimento do geral. A faculdade de julgar consiste na aplicação do geral ao particular. Por fim, a razão consiste na faculdade de apreender a ligação do geral ao particular.

A tarefa da filosofia transcendental consiste em determinar o objeto preciso de cada uma destas faculdades, evitando por essa forma aquilo a que Kant designa por *anfibolia*, ou seja, a atribuição de um determinado objeto à faculdade errada.

[353] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 264.

Em suma, à pergunta sobre como é possível uma Natureza no sentido material, Kant responde: mediante a condição da sensibilidade humana. À pergunta sobre como é possível uma Natureza em sentido formal enquanto sistema das regras a que é preciso submeter todos os fenómenos para que possam ser concebidos como uma ligação na experiência, o filósofo de Königsberg responde: mediante a constituição do entendimento humano, segundo o qual todas as representações da sensibilidade são necessariamente referidas a uma consciência que possibilita uma forma específica de pensamento por regras, permitindo o conhecimento experimental dos objetos como fenómenos e nunca como objetos em si mesmos. Quando questionado sobre o porquê de o entendimento humano agir desta forma e não de outra, ou seja, por que razão temos o entendimento que temos com as suas regras específicas, Kant responde: não há resposta possível. A filosofia transcendental apenas pode testemunhar acerca das particularidades do entendimento dos homens, isto é, acerca da sua forma específica. Para lá disto, nada pode ser explicado. As formas do entendimento e da sensibilidade constituem as fronteiras do conhecimento transcendental possível, constituindo, por isso, os limites de uma teoria do conhecimento.[354] Eis os fundamentos da analítica transcendental.[355]

[354] Immanuel Kant, *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* págs. 96-97.

[355] As leis particulares da Natureza são cognoscíveis pela experiência. Porém, a conformidade das leis na conexão dos fenómenos, ou seja, as leis gerais da Natureza não são apreensíveis pela experiência, dado que a própria possibilidade da experiência depende em absoluto destas leis gerais que constituem o seu fundamento de possibilidade *a priori*. Por isso, a possibilidade da experiência consiste na lei universal da Natureza, e os princípios da possibilidade da experiência são as leis gerais da Natureza. O conhecimento das representações dos fenómenos, através dos quais se conhece a Natureza, não derivam das regras de conexão dos fenómenos que existem na Natureza, mas sim, das regras dessa conexão enquanto regras do entendimento humano que se encontram nos sujeitos, isto é, daquele conjunto de regras unidas numa consciência autoconsciente que permite a experiência da Natureza. Para Kant, a lei suprema da Natureza não reside na própria Natureza, mas sim, nos homens, por isso, ele afirma que *«…o entendimento não extrai as suas leis (a priori) da natureza, mas prescreve-lhas.»* (Immanuel Kant, *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* págs. 97-98).

4. **A Dialética Transcendental da Razão Pura**.

A tarefa seguinte da filosofia transcendental consiste em questionar sobre a possibilidade de uma metafísica em geral e sobre a possibilidade de uma metafísica em especial, ou seja, uma metafísica como Ciência. Ao contrário da matemática pura e da ciência pura da Natureza, que não necessitavam de uma dedução transcendental que as validasse, pois estas são evidentes, *de per se*, a metafísica precisa de uma tal dedução que a confirme ou que a desminta, em ordem a possibilitar a sua própria validade objetiva. Compete à metafísica investigar ambas as ciências, mas a própria metafísica necessita de ser investigada por si própria para averiguar da sua possibilidade. Esse é o ponto central da dialética transcendental.[356]

A dialética transcendental é, para Kant, uma lógica geral da aparência, paralela ao entendimento puro, mas assente em princípios transcendentes. Um princípio do entendimento puro não pode ter um uso para além do uso empírico, ou seja, circunscrito aos limites da experiência possível. Quando se usa esse mesmo princípio fora da experiência, diz-se que este teve um uso transcendental, algo de impossível para os princípios do entendimento puro. Porém, existem outros princípios que não transpõem as fronteiras da experiência possível, mas que, pura e simplesmente, as eliminam, e nesse caso, diz-se que esses mesmos princípios são transcendentes. Assim, os princípios do entendimento puro, por se manterem dentro dos limites da experiência possível, são princípios imanentes, por contraposição aos princípios transcendentes que superam as fronteiras da experiência.

A metafísica procura, pois, fundamentar-se a si própria. E, para tal, precisa de se desprender das fronteiras da experiência e encetar uma investigação a partir dos seus conceitos inatos, ou seja, aqueles conceitos que ela usa para se auto-explicar. Ora, o entendimento puro não proporciona nenhum tipo de conhecimento sintético por meio dos

[356] Immanuel Kant, *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* pág. 109.

seus conceitos. Uma tal faculdade deverá estar fora do entendimento e residir na parte da mente a que Kant chama razão pura. O entendimento unifica os fenómenos mediante as suas regras. A razão unifica as regras do entendimento mediante os seus princípios. A razão nunca se dirige diretamente à experiência nem a nenhum objeto da experiência. O seu objeto imediato é o próprio entendimento, conferindo à multiplicidade (diverso) dos conhecimentos do entendimento uma unidade *a priori* da razão.[357]

Os conceitos da razão pura são, por isso, conceitos extraídos da própria razão pura e não da experiência. Como, somente, na concordância da representação dos fenómenos (objetos da experiência) com os juízos do entendimento se pode ajuizar da veracidade ou da falsidade das proposições, só o entendimento na relação que estabelece com o objeto admite produzir juízos suscetíveis de veracidade ou de falsidade.[358] A razão, pelo contrário, ao se aplicar a si mesma, não permite estabelecer qualquer juízo de veracidade ou de falsidade. O conteúdo da razão pura consiste, apenas, num princípio das ideias ou dos conceitos necessários, cujo objeto não pode ser dado numa qualquer experiência. As ideias estão para a razão pura como as categorias estão para o entendimento puro. Porém, aquelas comportam uma aparência sedutora ao transformarem o princípio subjetivo do juízo, ou seja, o autoconhecimento da própria razão pura, num princípio objetivo a que assim se chega por força de um uso transcendente das ideias como remédio contra o desvario em que esta se perde quando se ilude relativamente ao seu propósito, referindo de modo transcendente o seu objeto, alargando os horizontes possíveis do próprio sujeito e da direção que este deve seguir em matéria de conhecimento para lá do uso legítimo do entendimento, ou seja, para lá do seu uso imanente.[359]

---

[357] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* págs. 295-300.

[358] E não como sumamente se diz acerca dos sentidos, pois estes nunca permitem qualquer senso de veracidade ou de falsidade porque nunca ajuízam sequer o que quer que seja. (Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 295).

[359] Immanuel Kant, *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* pág. 111.

Uma vez que se buscou a origem das categorias no entendimento, é natural procurar a origem dos conceitos da razão pura na própria razão pura. Esta, quando opera, e dizendo, somente, respeito à forma, constitui o elemento lógico dos raciocínios,[360] e, ao representar os juízos do entendimento como determinados relativamente a uma ou a outra forma *a priori*, possibilita os conceitos transcendentais da razão pura. Com efeito, estes conceitos derivam de três formas de raciocínio: *(i)* o raciocínio categórico que contempla a ideia do sujeito completo (substancial); *(ii)* o raciocínio hipotético que contém a ideia da série completa das condições; *(iii)* e finalmente, o raciocínio disjuntivo que absorve a ideia da determinação de todos os conceitos de um conjunto completo possível.[361] O sistema das ideias transcendentais assenta na relação tríplice que existe quanto às representações dos sujeitos.

O sujeito pensante é o objeto da *psicologia*; o conjunto de todos os fenómenos é o objeto da *cosmologia*; e por fim, a coisa que contém a condição suprema de toda a possibilidade, ou seja, a condição de tudo aquilo que pode ser pensado, é o objeto da *teologia*. A razão pura, por meio das três relações possíveis presentes em todas as representações, fornece as ideias para uma doutrina transcendental da alma (*psychologia rationalis*), para uma ciência transcendental do Mundo (*cosmologia rationalis*), e para um conhecimento transcendental de Deus (*theologia transcendentalis*).[362]

---

[360] Em toda a inferência da razão concebe-se, em primeiro lugar, uma regra (*maior*) pelo entendimento; em segundo lugar, subsume-se um determinado conhecimento na condição dessa regra (*minor*) mediante a faculdade de julgar; por fim, e em terceiro lugar, estabelece-se o conhecimento pelo predicado da regra (*conclusio*), determinação esta, elaborada *a priori* pela razão. Assim, pelo simples entendimento puro, poder-se-á extrair da experiência que Caio é mortal. Porém, a razão pura procura um conceito que contenha a condição pela qual é dado o predicado, isto é, uma asserção em geral do juízo, no caso, o conceito de homem e a sua correspondente extensão, ou seja, a mortalidade dos homens, determinando, por essa forma, o conhecimento do objeto – Caio –, no sentido de lhe associar o predicado da mortalidade, quer dizer, o conhecimento de que Caio, por ser homem, é mortal. Nisto consiste o uso lógico da razão. (Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 314).

[361] Immanuel Kant, *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* págs. 113-114.

[362] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 321.

A metafísica tem como objeto da sua investigação somente três ideias – Deus, liberdade e imortalidade –, de forma que a ligação dos dois primeiros termos conduz, necessariamente, ao terceiro como uma conclusão forçosa. Tudo o resto serve de mero instrumento para que a metafísica alcance uma fundamentação explicativa destas três ideias, procurando a partir delas superar a própria Natureza. O real conhecimento destas três ideias da metafísica, ou seja, das finalidades mais elevadas da existência humana, leva à dependência da teologia, da moral, e da religião (pela ligação das duas primeiras), relativamente às faculdades especulativas. Com efeito, a metafísica serve-se da razão pura, e consequentemente, da sua necessidade pela totalidade do conhecimento, para inverter uma ordem sintética, a partir da qual se faz derivar a Natureza destas ideias para uma ordenação analítica que, a partir da Natureza, deduz um sujeito, um Mundo e um Deus.

Os conceitos do entendimento puro permitem conhecer objetos particulares dados numa experiência. Porém, a razão pura exige uma totalidade, ou seja, uma unidade no encadeamento que o entendimento produz a partir da experiência. Nas palavras do próprio Kant: *«Assim, o conceito transcendental da razão é apenas o conceito da totalidade das condições relativamente a um condicionado dado. Como, porém, só o incondicionado possibilita a totalidade das condições e, reciprocamente, a totalidade das condições é sempre em si mesma incondicionada, um conceito puro da razão pode ser definido, em geral, como o conceito do incondicionado, na medida em que contém um fundamento da síntese do condicionado.»*[363]

Esta totalidade ou unidade reporta-se aos princípios, e não aos objetos ou às intuições dos objetos. Porém, para que a razão pura possa produzir uma representação dessa mesma totalidade ou unidade, concebe-a como o conhecimento de um objeto cujo conhecimento é determinado com relação às regras da razão pura, aproximando o mais possível o

[363] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 314.

conhecimento do entendimento da totalidade que essas ideias estabelecem.[364] Assim, os conceitos da razão pura (ideias transcendentais)[365] servem para conceber, enquanto os conceitos do entendimento puro (categorias) servem para entender as perceções.[366]

As ideias transcendentais da razão pura são os conceitos necessários da razão que não podem ser dados pela simples sensibilidade, quer dizer, o seu conteúdo não deriva de nenhum objeto possível da experiência. Estes conceitos da razão pura permitem apreender todo o conhecimento da experiência através de uma totalidade absoluta das condições. Não são produzidos de forma arbitrária, mas sim, forjados por força de uma necessidade que a própria razão tem de unificar todo o conhecimento produzido pelo entendimento, assim se relacionando com este por meio dos seus (do entendimento) atos intermédios.[367] São

---

[364] Immanuel Kant, *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* pág. 116.

[365] Segundo Kant, uma perceção é uma sensação quando se refere, somente, ao sujeito como modificação do seu estado (perceção subjetiva). A perceção (*perceptio*) objetiva é o conhecimento (*cognitio*). O conhecimento, por sua vez, pode dividir-se em intuição ou conceito (*intuitus vel conceptus*). A intuição refere-se de forma imediata ao objeto e é singular. O conceito refere-se de forma mediata por meio de um sinal ao que pode ser comum a várias coisas. Porém, o conceito pode ser puro ou empírico. No primeiro caso, diz-se que foi produzido no entendimento puro. No segundo caso, diz-se que teve origem numa imagem pura da sensibilidade. O conceito puro também se denomina noção (*notio*), e quando de uma noção se extrai um conceito que transcende a possibilidade da experiência, concebe-se uma ideia da razão. Estes conceitos, ao serem produzidos por força de princípios transcendentes, são concebidos como conceitos ou ideias transcendentais da razão pura. (Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 313).

[366] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 307.

[367] Toda a série em que o exponente do juízo categórico ou hipotético é dado pode prolongar-se indefinidamente por meio de uma série interminável de raciocínios lógicos (*ratiocinatio polysyllogistica*), quer seja pela via das condições (*per prosyllogismus*), quer pela via do condicionado (*per episyllogismus*). Porém, a cadeia de raciocínios elaborada de forma ascendente, ou seja, pelo lado dos princípios ou condições (*pro-silogismo*) é bem diferente da cadeia de raciocínios elaborada pelo lado do condicionado, ou seja, pelo caminho descendente (*epi-silogismo*). No primeiro caso, ou seja, no caminho ascendente, o conhecimento dado é (*conclusio*) dado como condicionado pelos princípios e condições superiores (premissas maior e menor), não podendo atingi-lo pela razão sem que se pressuponha que são dados todos os membros da série do lado das condições, isto é, sem que se suponham como dadas as premissas maior e menor pelas quais a conclusão (o condicionado) pode ser dada, só por esta forma se validando o juízo feito *a priori*. Ora, do lado das condições, ou seja, quando a razão prossegue o seu caminho descendente, só se pensa na série enquanto devir e não numa série totalmente pressuposta ou dada. Por conseguinte, esta série constitui um progresso meramente potencial e não necessário.

Quando um conhecimento é tido por condicionado, a razão é forçada a ter em conta a série das condições em linha ascendente como completa e como dada na sua totalidade para que esse mesmo conhecimento possa

conceitos transcendentes e ultrapassam os limites de toda a experiência possível que, por conseguinte, nunca estará apta a produzir um objeto adequado à ideia transcendental que a razão pura forma sobre ele.[368]

Só há, por conseguinte, três espécies de raciocínios dialéticos conduzidos pelas três ideias da razão pura, a saber: *(i)* a ideia de um sujeito a que se reporta todo o conhecimento (*o paralogismo transcendental da razão pura*); *(ii)* a ideia de uma série completa dos fenómenos (*a antinomia da razão pura*); e por fim (*iii)* a ideia de um Ser como fundamento supremo de todo o possível (*o ideal da razão pura*).[369]

(i) Uma das três exigências da razão pura consiste na procura de um sujeito para todo o predicado que lhe pertença numa cadeia interminável, ou até onde se possa ir nessa mesma cadeia. Porém, como não é possível atingir um sujeito último, nem algo de substancial, dado que o entendimento apenas pensa em termos discursivos, isto é, mediante conceitos (predicados) a que falta um sujeito absoluto, a razão procura no próprio sujeito titular do conhecimento, ou seja, o titular da síntese dos predicados, o seu sujeito último a que todos

---

ser válido. Todavia, quando esse mesmo conhecimento é tido por condição de outros conhecimentos, que entre si formam uma série descendente, a razão já não se sente obrigada a percorrer toda a série descendente, assumindo uma total indiferença relativamente à parte *posteriori*, pois a validade da sua conclusão não carece da unidade de semelhante série, uma vez que esta já está validada pelos seus fundamentos *a priori*. Daqui decorre que a razão pura não tem outro objetivo que não seja a busca pela totalidade absoluta da síntese do lado das condições, quer estas sejam de inerência, de dependência ou de concorrência, e que, do lado do condicionado, não assume a mesma preocupação. Se uma determinada condição for dada de forma integral, ou seja, integrando o incondicionado que a fundamenta, a razão pura deixa de ter o seu objetivo para perseguir, dado que o próprio entendimento dará, por si mesmo, todos os passos no caminho descendente, isto é, da condição para o condicionado. Assim se compreende que as ideias transcendentais servem, somente, para ascender na série das condições até ao incondicionado, quer dizer, procura os princípios últimos de validade do conhecimento. No seu uso descendente, a razão faz um largo uso lógico das regras do entendimento, mas sem que haja um uso transcendental da própria razão. Por conseguinte, a formação de uma ideia de totalidade absoluta da síntese do *progressus*, por exemplo, a série completa de todas as mudanças no Futuro do Mundo, essa ideia constituirá, somente, um ser de razão (*ens rationis*), arbitrariamente pensado e não necessariamente pressuposto pela razão pura. Desta forma, para que o condicionado seja possível, supõe-se, necessariamente, a totalidade das suas condições, mas não a totalidade das suas consequências, isto é, dos seus condicionados. (Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* págs. 319-323).

[368] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 317.

[369] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 326.

os predicados produzidos pelo entendimento estejam associados. Todos os predicados do sentido interno se referem ao "eu" do sujeito como sujeito último e absoluto que não poderá ser pensado pelo entendimento como predicado de um outro sujeito qualquer. Este sujeito dado pela razão pura nada mais é do que a designação do objeto do sentido interno quando este já não possa ser conhecido por meio de um predicado, por conseguinte, não podendo ser, em si mesmo considerado, um predicado de um outro sujeito qualquer. Não é, por isso, um conceito, mas sim, uma relação dos fenómenos internos com o seu sujeito desconhecido. A representação do "eu", quer dizer, a representação da aperceção, nada mais é do que uma existência sem conceito que a suporte, representando, somente, aquilo com que se relaciona todo o pensamento (*relatione accidentis*).[370]

O "eu" que pensa é, por isso, um paralogismo transcendental porque leva a uma conclusão falsa quanto à forma, produzindo uma ilusão inevitável fundada na natureza da razão humana que cria esse mesmo paralogismo.[371] O paralogismo "eu penso" é o veículo de todos os conceitos em geral, e por conseguinte, o veículo de todos os conceitos transcendentais, servindo, apenas, como uma apresentação de todo o pensamento como pertencente a uma específica consciência – a consciência do sujeito que pensa.

Esta ideia produzida pela razão pura, enquanto princípio puramente regulativo, ludibria o pensamento do próprio sujeito, levando-o de uma simples representação de um fenómeno para um conhecimento aparente acerca da natureza do objeto desconhecido que consiste na própria representação do sujeito (enquanto sujeito pensante). Ao transpor as fronteiras da experiência possível, neste caso, a própria experiência do "eu" pensante, o sujeito acredita poder conhecer-se a si mesmo, isto é, a sua própria natureza, a partir da

[370] Immanuel Kant, *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* pág. 120, nota 1.

[371] Que se distingue do paralogismo lógico que assenta na falsidade de um raciocínio quanto à sua forma independentemente do seu conteúdo. (Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 327).

experiência, atribuindo para tal uma dimensão substancial (não materialista) ao fenómeno interno da sua alma (isto é, o "eu" que pensa).[372]

Ao construir uma representação da alma humana como substância, a razão pura precisa, para que o conceito tenha conteúdo, de demonstrar a sua permanência. Acontece que a permanência nunca poderá ser provada a partir do conceito de uma substância enquanto coisa em si mesma considerada, mas somente em razão de uma experiência possível. A derivação da ideia da alma humana para a sua própria permanência necessita de uma experiência possível da qual possa deduzir-se essa mesma permanência. Como a vida humana é a condição primordial subjetiva de toda a experiência, a permanência da alma só poderá ser concluída em vida do próprio Homem, colocando, por essa via, em causa, uma suposta imortalidade da alma humana (isto é, conhecimento da alma humana como algo de permanente).[373] [374]

Da proposição "eu penso" derivam os elementos ou os conceitos inerentes à alma humana e que são a sua substância (a alma é substância), a sua simplicidade (a alma é simples quanto à sua qualidade), a sua unidade (a alma é numericamente idêntica, una portanto, e não plural, quanto aos diversos tempos em que existe); e, por fim, relaciona-se com o Mundo (a alma está em relação com os objetos possíveis no espaço).[375]

A proposição que liga o pensamento a um sujeito, enquanto predicado deste, é uma proposição apodítica, não significando que o "eu" (enquanto objeto) da aperceção possa

---

[372] Immanuel Kant, *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* págs. 119-120.

[373] Immanuel Kant, *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* págs. 121-122.

[374] Pela proposição "eu sou" não se entende, somente, o objeto da intuição interna (ou seja, a intuição *non tempo*), mas, também, o sujeito da consciência, tal como o corpo não se reporta simplesmente à intuição externa (ou seja, no espaço), reportando-se, de igual forma, à coisa em si, enquanto fundamento do fenómeno. Por isso, os corpos enquanto fenómenos do sentido externo (do espaço) não existem enquanto corpos fora do pensamento do sujeito. Da mesma forma que o "eu", enquanto fenómeno do sentido interno (do tempo), isto é, a alma segundo a psicologia empírica, não pode existir fora da representação própria do sujeito. (Immanuel Kant, *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* pág. 124).

[375] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 329.

ser conhecido como qualquer coisa subsistente, ou que possa ser uma substância, dado que tal raciocínio vai para além de uma experiência possível. A ideia da alma como uma substância simples não passa de uma proposição analítica encerrada no próprio conceito do "eu penso", daí não podendo concluir-se que, de facto, a alma seja uma substância simples, proposição essa que seria sintética. Um conceito de substância refere-se sempre a intuições que somente poderão ser sensíveis para o próprio sujeito, encontrando-se totalmente fora do entendimento e, por conseguinte, fora do pensamento do sujeito. A simplicidade do pensamento não pode, pura e simplesmente, ser pensada pelo próprio pensamento. A proposição que sustenta a identidade do pensamento em todo o diverso de que o sujeito tem consciência é, também, analítica. Da mesma forma, a identidade de que se tem consciência não provém da intuição referente ao próprio sujeito enquanto objeto dado. Como tal, não pode afirmar-se a identidade do sujeito enquanto identidade da substância da alma, como ser pensante em todas as mudanças de estado, porque a demonstração dessa mesma identidade exige diversos juízos sintéticos fundados na intuição dada, e não apenas na decomposição da proposição "eu penso". A distinção do "eu penso" das coisas por si pensadas, como objetos exteriores ao próprio pensamento, consiste de igual forma numa proposição analítica pela qual o sujeito se pensa a si mesmo como algo de distinto do resto das coisas. Porém, essa mesma consciência somente será possível por intermédio de uma relação que o próprio sujeito estabelece com as coisas que lhe são apresentadas como exteriores. Por conseguinte, da simples análise da consciência de si mesmo, existente no pensamento em geral, nada se extrai quanto ao conhecimento ou quanto à possibilidade dos sujeitos se conhecerem a si mesmos como substâncias distintas das coisas exteriores.[376]

Apesar de poder existir um conceito de uma coisa que é para si mesma sujeito e não um qualquer predicado de outra coisa, esse conceito carece de validade objetiva por não ser

[376] O contrário resulta de uma exposição lógica do próprio pensamento, e que é erroneamente suposta como uma determinação metafísica do objeto – "eu". (Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 340).

possível encontrar um objeto que por ele seja incorporado, ou seja, que lhe corresponda. Para que esse mesmo conceito possa designar por substância um qualquer objeto suscetível de ser dado, para posteriormente ser convertido em verdadeiro conhecimento, terá de ter por fundamento uma intuição permanente que é a condição essencial da sua realidade objetiva, uma vez que a intuição, na sua forma pura ou na sua forma empírica, constitui a *conditio* da realidade objetiva dos conceitos, quer dizer, permite, enquanto único meio, que os objetos possam ser dados a conhecer. Na intuição interna (ou seja, o tempo), o "eu" é tão-somente uma consciência do pensamento do sujeito, faltando-lhe a permanência (no sentido interno) que possibilitaria que o "eu", enquanto objeto da intuição pura (o tempo), fosse, efetivamente, dado a conhecer como objeto do conceito de substância, quer dizer, que fosse conhecido como um ser subsistente por si. Com efeito, ao não poder ter realidade objetiva, esvai-se totalmente a simplicidade da substância (bem como a sua unidade e a sua separação do Mundo exterior) que lhe estava ligada, convertendo-se numa simples unidade lógica qualitativa da consciência de si mesmo (ou seja, a consciência que o sujeito tem de si próprio) no pensamento em geral, quer o sujeito seja composto ou não.[377]

(ii) A segunda ideia produzida pela razão na sua atividade especulativa é a ideia cosmológica. O produto do sistema cosmológico da razão pura consiste numa tábua de conceitos transcendentes que se reportam à totalidade absoluta da série das condições (às quais o entendimento submete todos os fenómenos da unidade sintética) para um dado condicionado. Quando assim atua, a razão não produz qualquer conceito, antes liberta os conceitos do entendimento das suas limitações inerentes à experiência possível, procurando alargar a sua utilização para além dos limites do estádio empírico. Isto transforma a utilização dos conceitos puros do entendimento (as categorias) numa aparente utilização transcendental com vista a dar à síntese empírica uma integridade absoluta a partir do

[377] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* págs. 344-345.

condicionado para o incondicionado, fenómeno este que ocorre no domínio da própria ideia e não no da experiência possível. O princípio subjacente a este produto da razão pura é o seguinte: *"se é dado o condicionado, é igualmente dada toda a soma das condições e, por conseguinte, também o absolutamente incondicionado"*. Por isso, estas ideias transcendentais não são mais do que categorias elevadas até ao incondicionado, somente reportando-se às sínteses quando estas formam séries subordinadas e não coordenadas. Assim, a ideia cosmológica estende a ligação do condicionado ao incondicionado (quer esta seja matemática ou dinâmica) até um ponto em que o seu objeto não possa jamais ser dado na experiência, exigindo, para esse efeito, uma série de condições ascendentes (portanto, numa relação de dependência), e não uma série de condições descendentes (ainda que também se verifique uma relação de dependência) das consequências, nem tão-pouco do agregado de condições coordenadas com vista a essas mesmas consequências.[378] Estas ideias, as cosmológicas, reportam-se, por isso, ao uso dialético da razão. Isso quer dizer que, para cada princípio cosmológico (a tese), existe um outro que lhe corresponde e que o nega (a antítese), constituindo um conflito quando aplicados de forma constitutiva.[379]

As antinomias da razão pura não podem ser demonstradas, quer empiricamente, quer em termos metafísicos. O argumento kantiano sustenta que qualquer antinomia da razão parte necessariamente de um princípio considerado "universalmente válido", do qual se segue uma conclusão por inferência lógica. Ora, a antinomia existe, precisamente, quando a razão

---

[378] As ideias cosmológicas ocupam-se da *síntese regressiva* (*in antecedentia*), ou seja, da série das condições que parte da mais próxima do fenómeno para atingir as condições mais afastadas, e não da *síntese progressiva* (*in consequentia*) que, partindo do condicionado ou consequência mais próxima, segue para as consequências mais remotas. Quando a razão pura, através das suas ideias cosmológicas, procede *in consequentia*, ocupa-se de um problema arbitrário e não de um problema necessário, uma vez que, a compreensão integral daquilo que é dado no fenómeno somente carece de princípios e não de consequências. (Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 382).

[379] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 381; *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* págs. 125-126.

retira igualmente duas conclusões válidas, isto é, logicamente válidas, mas que são incompatíveis entre si.[380]

Essas mesmas ideias cosmológicas ou princípios transcendentes cosmológicos da razão pura são:

I

A Tese

"O Mundo, segundo o tempo e o espaço, tem um começo (limite) ".

A Antítese

"O Mundo, segundo o tempo e o espaço, é infinito".

II

A Tese

"Tudo, no Mundo, é constituído pelo simples".

A Antítese

"Nada é simples, mas tudo é composto".

III

A Tese

"Há no Mundo causas através da liberdade".

A Antítese

"Não há liberdade, mas tudo é Natureza".

IV

A Tese

"Na série das causas do Mundo, existe um Ser necessário".

A Antítese

[380] W. H. Walsh apresenta o esquema formal da antinomia da razão da seguinte maneira: *(i) tese – e f g...* são verdadeiras, se *e f g...*, então *não-c* é falso, logo *c*; *(ii) antítese – p q r...* são verdadeiras, se *p q r...*, *c* é falso, logo *não-c*. (W. H. Walsh, "The Structure of Kant's Antinomies", *in Proceedings of the Ottawa Congress on Kant in the Anglo-American and Continental Traditions Held October 10-14, 1974,* pág. 83).

"Nesta série, nada é necessário, mas tudo aí é contingente".

Ora, ao conceber os fenómenos apreendidos pelos sentidos como coisas em si mesmas e, por conseguinte, aceitando os princípios da sua ligação como princípios universais para as coisas (e não como princípios para a experiência possível), o conflito latente entre as teses e as antíteses nunca poderá ser resolvido pelo método dogmático, uma vez que, tanto a tese como a antítese podem ser estabelecidas por meio de provas *«igualmente luminosas»*, *«claras»* e *«irresistíveis»*. A razão fica assim dividida consigo mesma, alegrando-se os céticos, enquanto os filósofos críticos são empurrados para a reflexão e inquietude.[381]

Não é possível a experiência de um espaço infinito ou de um tempo de decurso infinito, nem tão-pouco a limitação do Mundo num espaço vazio ou por um tempo vazio anterior. Acontece que, a grandeza do Mundo (no tempo e no espaço) deveria existir por si mesma, separada de toda a experiência. Só que isso põe em causa o próprio conceito de um Mundo sensível enquanto conjunto dos fenómenos, conduzindo por essa via a uma solução sempre errónea do problema posto pela primeira antinomia.[382]

O mesmo se passa com a segunda antinomia, sendo impossível determinar antes de qualquer experiência se todos os corpos são compostos ou podem ser divididos até um limite que possibilite afirmar que o Mundo é constituído por parte simples.[383]

---

[381] Immanuel Kant, *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* pág. 127.

[382] A série condicional dos fenómenos somente pode prosseguir *in indefinitum* uma vez que, pela experiência, nunca se poderá regredir empiricamente até ao infinito. O Mundo não teve um começo no tempo nem tem um limite no espaço porque um começo no tempo implica um momento para lá do próprio tempo, e um limite no espaço implica algo para lá do próprio espaço. Com efeito, a ideia de um limite temporal ou espacial (ou ambos) supõe a condicionalidade do próprio Mundo sensível. Ora, a condicionalidade que existe no Mundo sensível faz parte desse Mundo, por conseguinte, nenhuma causa para o Mundo das coisas pode ser encontrada fora desse mesmo Mundo. A regressão da razão só pode ser levada a cabo dentro dos limites do Mundo sensível, de forma indefinida, ou seja, constante, mas sem que seja possível atingir a condição sensível suprema do Mundo. (Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* págs. 456-457).

[383] Immanuel Kant, *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* págs. 130-131.

A respeito da necessidade de uma causa para tudo o que acontece, ou a simples liberdade de algumas coisas começarem por si mesmas, a razão pode levar a dois pontos de vista conciliáveis, mas que nada demonstram: a ação causal da própria razão (enquanto faculdade dos seres racionais de começarem por si mesmos uma série de estados causais), que atua sobre a causalidade na série dos fenómenos, pode ser considerada como o primeiro começo, livre portanto; porém, também pode ser considerada como um começo subordinado à própria necessidade da Natureza de estabelecer uma causa para todo o fenómeno, visto que ela é também um simples fenómeno.[384]

Da mesma forma pode resolver-se a quarta e última antinomia. Distinguindo-se *a causa no fenómeno* da *causa dos fenómenos*, na medida em que esta pode ser concebida como uma coisa em si mesma, tanto poderá admitir-se uma causa necessária do Mundo sensível, enquanto causa de um género diferente e regulada por uma outra lei causal (um Ser necessário), como, também, que não existe nenhuma causa suprema necessária do Mundo sensível que esteja sujeita às mesmas regras da causalidade das coisas.[385] [386]

---

[384] Ou seja, é conciliável uma ideia de liberdade para os números (*noumena)* e uma causa necessária para todos os fenómenos. A reunião da causalidade enquanto liberdade com a causalidade natural enquanto mecanismo da Natureza supõe que o sujeito conhecedor da causalidade se represente a si mesmo como coisa em si ao mesmo tempo que se representa como mero fenómeno para a causalidade natural, possibilitando que a primeira se estabeleça pela lei moral na sua consciência pura ao passo que a segunda se estabelece pelas leis naturais na consciência empírica. (Immanuel Kant, *Crítica da Razão Prática (Prefácio), op. cit.,* pág. 15, nota 2; Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason, op. cit.,* págs. 26).

[385] Immanuel Kant, *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* págs. 136-137.

[386] A primeira classe de antinomias designa-se matemática, dado que a falsidade do pressuposto consiste no facto de o fenómeno como coisa em si mesma ser representado como conciliável num conceito, ao passo que na segunda classe de antinomias, a classe dinâmica, a falsidade do pressuposto consiste em representar como contraditório aquilo que é conciliável, decorrendo daí que no primeiro caso ambas as afirmações opostas são falsas, enquanto no segundo caso ambas as afirmações podem ser verdadeiras, dado que se contrapuseram por força de um *«mal-entendido»*. (Immanuel Kant, *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* pág. 131).

Para resolver as antinomias, Kant concebe o Mundo não como uma existência em si mesma, mas como algo de essencialmente relacionado com a razão, ou seja, como algo que é somente compreensível como produto do juízo. Assim sendo, as primeiras duas antinomias (as antinomias de natureza matemática) não se apresentam como verdadeiras contradições, mas sim como *«juízos dialeticamente opostos»*. Isso acontece porque as proposições ou afirmações que as fundam, ou seja, os princípios considerados "universalmente válidos" de

Assim, pela experiência nunca se saberá se o Mundo teve ou não um começo, se a matéria é divisível até ao infinito ou se, pelo contrário, é constituída por partes simples (como defendia Leibniz), dado que a experiência não está apta a fornecer o correspondente objeto destes conceitos, logo estes não são demonstráveis pela via experimental.

(iii) A terceira ideia da razão pura resulta, não de uma progressão ao nível dos princípios que buscam uma unidade ou integridade das coisas em geral (ou seja, a série completa das coisas), mas sim, resulta de uma necessidade da razão de realizar, na expressão de Kant, um

---

que partem, são na verdade contrários, e por isso, podem ser ambos falsos, sem que possam ser ambos verdadeiros. Por isso, são igualmente falsas as antinomias relativas à infinitude do Mundo (ou seja, que o Mundo é infinito no tempo e no espaço, ou que, pelo contrário, tem um começo no tempo e um fim no espaço) e relativamente à infinitude da composição do Mundo (ou seja, que o Mundo é constituído por um número infinito de partes, ou que, pelo contrário, o Mundo é composto por partes simples). Tanto num como noutro caso, ao conceber-se o Mundo como simples fenómeno, os termos relativos à infinitude podem ser substituídos pelos termos relativos à indefinição. Como o Mundo se apresenta como indefinido na sua extensão e composição, nunca pode saber-se, ao certo, se teve ou não um começo, se terá um limite, ou se as suas partes podem dividir-se até ao infinito. Daqui decorre que as quatro proposições referentes às primeiras antinomias são todas falsas.

Para as quatro proposições seguintes (as dinâmicas), Kant aplica o *princípio da sub-contrariedade*, quer dizer, aceita que todas possam ser verdadeiras. É que as antinomias dinâmicas já não dizem respeito a objetos no espaço e no tempo e partes da matéria, não sendo, por conseguinte, homogéneos na passagem de uns para os outros. Nestas, admite-se que a passagem lógica se dê por intermédio de entidades de diferente tipo (embora possa admitir-se que também se podem relacionar com entidades similares). Assim, a necessidade de uma causa para tudo ou a liberdade de certos efeitos, bem como a necessidade de um supremo criador não natural ou a contingência natural, podem ser todas verdadeiras se disserem respeito a diferentes entidades. Por conseguinte, todas as coisas, quando são consideradas simples fenómenos, necessitam de ter uma causa, porém, se se considerarem certas coisas como "coisas em si mesmas" (números), como acontece com o "eu" dos sujeitos, pode admitir-se uma liberdade na produção dessas mesmas coisas como inteligências espontâneas. Da mesma forma, se se entender o "Ser" supremo como contingente com o Mundo, este não necessitou dele para ter sido criado. Porém, se esse mesmo "Ser" for tido como algo que não é contingente com o Mundo, pode admitir-se que foi a sua causa última.

Em suma, nas primeiras antinomias, as matemáticas, as proposições são contrárias (e não contraditórias) porque o termo de que partiram (e que lhes é comum) – p – é auto-contraditório, necessitando de ser substituído pela única alternativa válida – que é n –, tornando-se falsas por força da substituição do seu termo – p – por – n –. Todavia, no caso das antinomias dinâmicas, se se pressupuser o seu termo – p – como válido, dado que não é auto-contraditório, a tese pode ser verdadeira enquanto a antítese pode ser falsa. Porém, existe uma alternativa a – p – que é – n –, e quando essa mesma alternativa é aceite como igualmente válida, a sua inclusão na antítese pode torná-la igualmente verdadeira. (W. H. Walsh, "The Structure of Kant's Antinomies", *in Proceedings of the Ottawa Congress on Kant in the Anglo-American and Continental Traditions Held October 10-14, 1974,op. cit.,* págs. 81-84).

«corte completo», descendo dos puros conceitos do que poderia originar essa absoluta integridade de uma coisa em geral, que é a ideia de um "Ser" perfeito, para a determinação da possibilidade e da realidade de todas as restantes coisas, mediante essa mesma ideia de um "Ser" perfeito que é pressuposto em vista da própria experiência, e não na série das coisas na experiência, como forma de possibilitar à própria razão a compreensão da conexão, da ordem e da unidade da ideia que produz desse mesmo "Ser" supremo.[387]

Não podem representar-se (em absoluto) quaisquer objetos pelos simples conceitos puros do entendimento, visto que estes são, somente, formas do pensamento que adquirem apenas um conteúdo concreto por via das condições necessárias da sensibilidade que possibilita a compreensão de algo como algo que se compreende enquanto experiência possível, que não é mais do que um conceito do entendimento *in concreto* quando se dota um juízo empírico de validade objetiva, quer dizer, quando adquire um valor de conhecimento.

As ideias da razão pura ainda estão mais afastadas da objetividade, ou seja, da possibilidade de representação dos objetos, do que as próprias categorias do pensamento. Pura e simplesmente, não se encontra nenhum objeto capaz de ser representado, enquanto fenómeno, pelas ideias da razão pura. Porém, essas ideias possuem um valor de integridade que mais nenhum conhecimento empírico tem, como forma de se atingir uma unidade sistemática, aproximando o mais possível desta a unidade empírica possível do conhecimento.

Todavia, existe algo que a razão pura produz e que ainda está mais afastado da possibilidade[388] de representação, ou seja, mais afastado de uma validade objetiva, e que Kant denomina de *ideal* da razão pura, que é uma ideia não apenas *in concreto*, mas *in*

---

[387] Immanuel Kant, *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* pág. 138.

[388] Ao longo da *Crítica da Razão Pura*, Kant utiliza o termo *"possibilidade"* com dois sentidos distintos. No primeiro, "possibilidade" significa a possibilidade lógica pela qual um determinado conceito pode ser pensado, ou seja, um conceito pensado que não viole o *princípio de contradição*. No segundo sentido, *"possibilidade"* significa a suscetibilidade de um conceito ter um objeto representável, enquanto fenómeno, como objeto da intuição, ou seja, quando o conceito se liga a uma experiência concreta.

individuo, ou seja, como uma coisa singular que está determinada ou é determinável em absoluto somente pela ideia.[389]

Assim sendo, "Deus" é um ideal da razão pura, e não somente uma simples ideia, porque "Deus" é pensado como uma substância individual una e como fundamento da existência e da unidade das coisas em geral. Porém, nada no Mundo sensível permite demonstrar a existência ou não de "Deus". Este ideal é, apenas, uma necessidade da razão pura de procurar uma unidade na experiência, de dar-lhe um fundamento personificado na figura do supremo criador. A proposição – "Deus existe" – é uma proposição sintética cuja condição de validade objetiva, a saber, a intuição empírica de um tal "Ser", simplesmente, não é possível. Decaindo um tal argumento ontológico a favor da existência do supremo criador baseado numa proposição insuscetível de ser válida, todos os outros argumentos que, sem a base ontológica, não possibilitam a realização do conceito de "Deus", também se esbatem.[390] Por isso, "Deus" existe, somente, como um esquema da ideia de "Deus" na razão pura, satisfazendo, assim, uma necessidade da razão pura pelo fundamento da sua própria natureza.

Por tudo isto, as ideias psicológicas, cosmológicas e teológicas, servem apenas para a auto-satisfação da própria razão pura, proporcionando-lhe uma unidade geral aplicada ao entendimento, graças à integralidade e à unidade sintética e sistemática da experiência na

---

[389] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 485.

[390] Como único argumento possível para a demonstração da existência de Deus, Kant propôs no seu trabalho de 1764 um argumento ontológico diferente do argumento cartesiano que mais tarde parece ser refutado na sua *Crítica da Razão Pura,* esvanecido como os restantes tentos para provar a existência de Deus a partir de meros conceitos. (Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, *op., cit.,* pág. 271).

A evolução do pensamento kantiano consiste na substituição de um argumento para a demonstração da existência de Deus como um "Ser" que existe por força de uma impossibilidade do pensamento pensar a sua própria inexistência (isto é, a inexistência do próprio pensamento) por um argumento que, simplesmente, demonstra a existência de um ideal que serve de esquema para a razão pura que procura a unidade do próprio pensamento. Passou de um argumento ontológico para um argumento analítico, ainda que a partir do mesmo conceito.

sua totalidade. As ideias transcendentes exprimem, por isso, um princípio de unidade sistemática do uso do entendimento humano, saciando a razão da sua sede de conhecimento. Porém, estes princípios só podem ser entendidos como princípios regulativos e nunca constitutivos, dado que, quando tal acontece, a razão é impulsionada para lá das fronteiras da experiência possível, o que é um mal-entendido no juízo da destinação da própria razão e dos seus princípios, criando uma dialética[391] *«…que, em parte, confunde o uso experimental da razão, e em parte, opõe a razão a si mesma.»*[392]

Quando se usam as ideias transcendentais da razão pura como princípios constitutivos e não como meros princípios regulativos, estas produzem uma simples aparência inevitável, cujo engano é de difícil superação. Mas este uso constitutivo das ideias transcendentais acaba por ser uma inclinação natural para a razão humana. As ideias transcendentais estão para a razão humana como as categorias estão para o entendimento. Só que, estas últimas permitem levar os sujeitos à verdade, na medida em que procuram estabelecer uma concordância dos conceitos dos homens com os objetos, coisa que, é manifestamente impossível para as ideias transcendentais da razão humana.[393]

A razão humana nunca se reporta diretamente aos objetos, mas sim, ao próprio entendimento, e somente por intermédio deste se reporta ao uso empírico do entendimento. Ao contrário do entendimento, a razão não produz conceitos dos objetos,

---

[391] Ao debruçar-se sobre a possibilidade da metafísica (enquanto disposição natural da razão) como Ciência, Kant invoca a natureza dialética e enganadora da razão e dos seus princípios para refutar qualquer tipo de ciência fundada nela. Por conseguinte, uma metafísica que pretenda ser Ciência ou fundar a Ciência, terá de aceitar os princípios da filosofia transcendental que são: *(i)* a exposição dos conceitos *a priori* e a sua divisão segundo as suas fontes; *(ii)* a sensibilidade; o entendimento e a razão; *(iii)* bem como um quadro completo dos conceitos e a sua completa análise, incluindo tudo o que a partir deles possa ser deduzido; *(iv)* a possibilidade do conhecimento sintético *a priori*; *(v)* a compreensão dos limites do emprego do entendimento; *(vi)*, finalmente, tudo isto formando um sistema completo. Assim, a *crítica* (ou filosofia transcendental) está para a habitual metafísica como a Química está para a Alquimia ou como a Astronomia está para a Astrologia. (Immanuel Kant, *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* págs. 163-164).

[392] Immanuel Kant, *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura, op. cit.,* pág. 141.

[393] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 533.

limitando-se a ordená-los[394] e a comunicar-lhes a unidade pela qual estes podem ter a maior extensão possível com relação à totalidade das séries. O entendimento, por sua vez, procura o encadeamento pelo qual se constituem, segundo conceitos, as séries das condições. Assim, a razão humana tem por objeto o entendimento e o seu emprego relativo a um determinado fim, de tal forma que, tal como o próprio entendimento reúne por meio de conceitos o que há de diverso nos objetos, a razão reúne, por seu turno, através da suas ideias transcendentais, o que há de diverso nos próprios conceitos, procurando atingir *«…uma certa unidade coletiva, como fim, aos actos do entendimento, o qual, de outra forma, apenas teria de se ocupar da unidade distributiva.»*[395]

Por isso, as ideias[396] transcendentais nunca poderão ter um uso constitutivo, pois se forem utilizadas nesses termos, apenas, produzirão conceitos sofísticos, isto é, conceitos dialéticos. A sua utilização regulativa é, porém, imprescindível para dirigir o entendimento para um específico fim, onde convergem todas as suas regras numa ideia que, galgando os limites da experiência possível, confere a maior extensão e unidade ao produto do entendimento, ou seja, ao conhecimento, resultando daí a ilusão de que essa mesma unidade provém de um objeto situado fora do campo da experiência.[397]

Assim sendo, pela ideia psicológica, o sujeito liga ao fio condutor da experiência interna (o "eu") todos os fenómenos, atos, e toda a recetividade ao espírito do próprio sujeito, como

---

[394] A razão prepara o entendimento segundo três princípios: *(i)* o *princípio da homogeneidade* do diverso sob géneros superiores; *(ii)* o *princípio da variedade* do homogéneo sob espécies inferiores; *(iii)* e, finalmente, resultando da união dos dois princípios precedentes, o *princípio da afinidade* de todos os conceitos que estabelece como lei uma transição contínua de cada espécie para cada uma das outras em virtude de um acréscimo gradual da diversidade. (Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 543).

[395] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 534.

[396] A ideia da razão pura é algo de análogo com o esquema da sensibilidade, distinguindo-se pelo facto de a aplicação dos conceitos do entendimento aos esquemas (ideias) da razão não possibilitarem *per se* um qualquer conhecimento sobre os objetos (como acontece com a aplicação das categorias aos seus correspondentes esquemas da sensibilidade), permitindo, tão-somente, a construção de um princípio de unidade sistemática para todo o uso do entendimento na experiência. (Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 547).

[397] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 534.

se este formasse uma substância permanente, una, simples e distinta do Mundo exterior que existe enquanto forma da identidade pessoal.[398] Pela ideia cosmológica,[399] o sujeito procura as condições dos fenómenos naturais, sejam eles internos ou externos, numa investigação interminável, como se fosse infinita *per se*, sem ter um termo inferior ou superior, sem prejuízo de poder aceitar-se que todos os fenómenos têm os seus fundamentos que, porém, não podem integrar-se no conjunto das explicações naturais, uma vez que fogem ao conhecimento humano. Pela ideia teológica, considera-se o conjunto da experiência como fazendo parte de uma unidade absoluta, condicionada pelos limites do Mundo sensível, mas, ao mesmo tempo, como se o próprio Mundo sensível tivesse como condição exterior um "Ser" supremo, único, omni-suficiente, isto é, uma razão originária, criadora e autónoma, relativamente à qual se dirige todo o uso empírico da própria razão que, na sua máxima extensão, produz a crença de que todos os objetos do conhecimento provêm desse mesmo *"protótipo"* da razão – isto é, "Deus".[400]

Em suma, e nas palavras do próprio Kant: *«…não derivamos os fenómenos internos da alma de uma substância simples pensante, mas uns dos outros segundo a ideia de um ser simples; não derivamos a ordem do mundo e a sua unidade sistemática de uma inteligência suprema, mas da ideia de uma causa supremamente sábia extraímos a regra pela qual a razão deve proceder, para a sua maior satisfação, à ligação de causas e efeitos no mundo.»*[401]

---

[398] Para a qual o corpo mais não é do que o fenómeno fundamental ao qual se relacionam (tendo por base a condição da vida) a sensibilidade e o pensamento. (Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 621).

[399] A ideia cosmológica é a única ideia que conduz a razão a uma antinomia quando pretende realizá-la. Tanto a ideia psicológica como a ideia teológica são objetivas e hipostáticas, não existindo nelas nenhuma contradição. (Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 552).

[400] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* págs. 551-552.

[401] Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 552.

As ideias transcendentais da razão pura estão, assim, subordinadas ao princípio do *non liquet,* dado que a tarefa de demonstração da existência dos seus objetos é claramente irrealizável.[402] Eis os fundamentos da dialética transcendental.

5. **Os Limites da Razão Pura**.

O problema principal da filosofia transcendental é tentar responder à questão: "o que posso eu conhecer? A resposta dada por Kant resume-se a três proposições fundamentais em que assenta toda a sua filosofia: "posso conhecer as verdades matemáticas" e "posso conhecer as verdades das ciências da Natureza"; "porém, não posso conhecer os objetos tradicionais da metafísica especulativa".[403] Kant refutou, por esta forma, quer a psicologia empírica, porque mesmo que se aceitasse que fosse uma ciência, não poderia ser válida enquanto ciência racional, uma vez que o conhecimento *a priori* não pode ser encontrado a partir do conhecimento *a posteriori*; quer a psicologia racionalista, enquanto divisão da metafísica, porque fora reduzida pela própria obra kantiana, ou seja, a pela sua primeira *Crítica*.[404]

Na profundíssima reflexão que encetou, Kant chegou à conclusão que existem três tipos de juízos que podem ser produzidos pela razão. Os primeiros são juízos analíticos, pelos quais um predicado se liga a um conceito do qual já fazia parte, como, por exemplo, a

---

[402] Este uso especulativo transcendental da razão tem, porém, como propósito final, no seu uso prático, a atribuição de validade objectiva a três objetos, a saber: *(i)* a liberdade da vontade; *(ii)* a imortalidade da alma; *(iii)* e a existência de Deus. (Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, op. cit.,* pág. 635).

[403] Kant questionou a possibilidade de existir uma metafísica em geral (*metaphysica generalis*), e não se uma possível metafísica pudesse ser científica, pois, se a metafísica fosse, de facto possível, seria, contudo uma ciência metafísica, e não uma ciência. Ele procurou saber se e como seria possível uma metafísica geral ser ciência, e não se esta, a existir, poderia ou deveria ser científica. (Hans Saner, *Kant's Political Thought/Its Origins and Development*, págs. 94 e 226).

[404] Lewis White Beck, "Toward a Meta-Critique of Pure Reason", *in Essays on Kant and Hume, op. cit.,* pág. 20.

proposição – *"um triângulo tem três ângulos"*. Que um triângulo tenha três ângulos é algo de verdadeiro quer existam ou não triângulos. Os juízos analíticos são produzidos *a priori* pela razão, ou seja, com total independência de qualquer experiência, não acrescentando nada relativamente àquilo que já se sabe pela simples decomposição dos conceitos, ou seja, são juízos em que os predicados são obtidos por mera análise dos sujeitos.[405]

O filósofo inglês David Hume descobriu que as conexões pelas quais se estabelecem as relações de causa e efeito são sintéticas, quando previamente a Hume eram entendidas como um produto analítico, ou seja, as relações de causalidade eram resultado de deduções de eventos a partir de outros eventos. Mas daqui Hume retirou uma conclusão que perturbou Kant – a negação de qualquer conhecimento *a priori*. Kant argumentou posteriormente que não só as conexões entre causa e efeito eram sintéticas (logo, não analíticas), mas também o eram as proposições da Aritmética e da Geometria. No seu famoso exemplo, a proposição – 7 + 5 = 12 –, 7 e 5 têm de ser colocados juntos para produzir a ideia de 12, uma vez que esta não está contida nestes conceitos, nem mesmo na ideia de os adicionar. Por isso, Kant concluiu que toda a Matemática pura, apesar de ser *a priori*, é sintética

O segundo tipo de juízos que Kant encontrou é de natureza sintética.[406] Os juízos sintéticos são produzidos *a posteriori* e permitem ligar um predicado a um conceito do qual não fazia parte, como, por exemplo, a proposição – *"esta mulher é loira"*. São juízos cujos predicados, ao contrário dos juízos analíticos, não estão logicamente incluídos nos conceitos. A sua veracidade ou falsidade deverá ser encontrada na experiência. São juízos

---

[405] O conhecimento pela razão existe quando o que se conhece também poderia ter sido conhecido sem o auxílio da experiência, o que permite afirmar que o conhecimento *a priori* e o conhecimento racional se identificam. (Immanuel Kant, *Crítica da Razão Prática (Prefácio), op. cit.,* pág. 22).

[406] A distinção entre juízos analíticos e sintéticos é, de algum modo, semelhante à distinção entre o conhecimento por intuição (certo, e submetido aos princípios de *identidade* e de *contradição*) e por demonstração (cujo acordo ou desacordo entre duas ideias precisa de uma prova, ou seja, de um terceiro termo) no pensamento de Locke. (John Locke, *Ensaio sobre o Entendimento Humano, Volume II,* págs. 729-740).

baseados na experiência e verificados pela experiência. Porém, a sua veracidade é sempre relativa, e nunca necessária, pois é possível conceber-se que "esta mulher, afinal, não é loira". Todas as coisas que são dadas ao Homem para conhecer, por exemplo, uma mulher loira, são simples fenómenos que este representa a partir da sua sensibilidade (ou intuição). Com efeito, o conhecimento que possa adquirir-se das coisas é sempre relacionado com essas mesmas coisas enquanto fenómenos dados e nunca como coisas em si mesmas. Por isso, uma mulher loira somente poderá ser conhecida como fenómeno dado e nunca como algo em si mesmo, logo, a veracidade da atribuição do predicado – "loira" – ao conceito – "mulher" – só é verificável em função de uma experiência, através da qual, a mulher é dada a conhecer como sendo loira, sendo, todavia, pensável que ela não o seja. Aqui reside o fundamento do idealismo transcendental kantiano.

Contudo, Kant pensou ter descoberto um terceiro tipo de juízos, ignorados pelos filósofos precedentes, e que são os juízos sintéticos *a priori*. Estes juízos são necessariamente verdadeiros e cuja veracidade e necessidade não se baseiam na observação ou indução experimental, nem na mera análise lógica dos conceitos contidos nesses mesmos juízos. Kant sustentou que os juízos matemáticos, tais como os teoremas matemáticos[407], e os

[407] A filosofia começa por conceitos dados na experiência, embora de maneira confusa ou insuficiente. Procura, de seguida, analisar esses mesmos conceitos a fim de os clarificar, determinar e explicar. A filosofia analisa o universal dos conceitos com recurso a símbolos *in abstracto*, concluindo que muitos deles são incompreensíveis, quer em si, quer por força das limitações do conhecimento humano. A Matemática, por seu turno, trabalha o universal dos conceitos por intermédio de símbolos *in concreto.* E, ao contrário dos conceitos da filosofia que, na sua maioria são inconclusivos, os conceitos da Matemática manifestam um grau de certeza que decorre da sua estrutural dependência das definições iniciais das quais a Matemática parte, enquanto disciplina do saber. É que, a Matemática constrói os seus conceitos a partir das formas *a priori* da intuição pura, sem necessidade da experiência, tal não sucedendo com os conceitos da metafísica da ciência (filosofia natural) que os constrói sempre a partir dos dados recebidos na experiência, o que, por essa forma, reduz o grau de certeza da definição conceptual. Assim sendo, o discurso matemático opera por construção de conceitos, ao contrário do discurso filosófico que opera procurando explicar conceitos. (Charles A. Corr, "Analytic and Synthetic Method in Kant", *in Proceedings of the Ottawa Congress on Kant in the Anglo-American and Continental Traditions Held October 10-14, 1974, op. cit.,* pág. 384).

Ao contrário dos seus predecessores, Kant rejeitou a ideia de que a Matemática e a filosofia partilham o mesmo método de análise – que é a análise de conceitos. Para Kant, a Matemática opera pela construção

princípios da ciência da Natureza, como a proposição – *"todo o evento tem uma causa"*, são sintéticos *a priori*.[408] E, este é o tema central da sua primeira *Crítica*, ou seja, saber como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*.

As faculdades que possibilitam o conhecimento são a intuição (sensibilidade), isto é, a recetividade dos objetos que permite as sensações através das quais os conceitos se relacionam com esses mesmos objetos, e o entendimento (discursividade) que produz os conceitos puros que ligam os conceitos aos objetos nos juízos sintéticos sobre objetos. Para a recetividade dos objetos ser possível, são necessárias formas puras da intuição, que são o espaço e o tempo. Na opinião de Kant, o material bruto dos sentidos, ou seja, a sensação das cores, do som, a dureza dos objetos, etc., resulta dos objetos. Os sujeitos apenas lhes

---

sintética *a priori* de conceitos a partir das formas puras *a priori* da intuição – o espaço e o tempo –, e não pelo mero exercício analítico dos conceitos. Os conceitos da Matemática (Aritmética e Geometria) resultam da combinação das categorias da quantidade com o *modus* da sensibilidade, que são as formas puras *a priori* do tempo e do espaço. Ao produzir uma determinada figura na intuição (espaço e/ou tempo), o matemático define o conceito matemático que lhe corresponde por meio da construção da figura individual que corresponde a esse conceito, assim definindo-se os conceitos por força a sua construção. Para definir o que é um triângulo, constrói-se uma figura retilínea com três lados. Esta figura contém os conceitos de "lado" e "três". Por meio da ligação destes conceitos concebe-se um objeto – um triângulo – que, por sua vez, é intuído no espaço, e a ligação dos conceitos "lados" e "três", pela qual se fez a síntese do conceito de triângulo, representa uma regra para a construção do conceito de triângulo na intuição pura, neste caso, na forma pura do espaço. A natureza sintética (e *a priori*) dos juízos matemáticos resulta do facto de, por meio destes juízos, as proposições produzidas codificarem e descreverem o conteúdo original *a priori* das representações do espaço e do tempo, presentes na intuição pura e não em conceitos puros do entendimento. A construção dos conceitos matemáticos na intuição possibilita o conhecimento das condições sensíveis que determinam os juízos matemáticos.

Além disso, ao contrário dos conceitos que precisam de um terceiro termo para se ligarem com os objetos, e que é o seu esquema, os conceitos da matemática transportam consigo as regras para a sua própria produção na intuição, e com isso a determinação das regras para a sua ligação aos objetos do Mundo externo. O esquema dos conceitos da Matemática (produzidos na imaginação pura) que operam nos limites do espaço e do tempo determina a homogeneidade entre os conceitos matemáticos a as suas intuições puras ou empíricas. Quer dizer, um conceito de triângulo, por exemplo, é homogéneo com todas as intuições puras ou empíricas de triângulos. Isso não acontece com os restantes conceitos e seus objetos, cujos esquemas determinam a heterogeneidade existente entre eles (conceitos e objetos).

Nisto reside a diferença entre definir um conceito, construindo-o, e definir um conceito analisando-o. O primeiro método pertence à Matemática, o segundo à filosofia. (Lisa Shabel, "Kant's Philosophy of Mathematics", *in The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy, op. cit.,* págs. 94-128).

[408] Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason, op. cit.,* págs. 20-21.

fornecem o seu arranjo no espaço e no tempo, bem como todas as relações que se estabelecem entre os objetos, tais como a precedência temporal, a comparação, ou a causalidade. Kant argumenta que a principal razão a favor desta perspetiva reside no facto de poder existir um conhecimento *a priori* quanto às relações de comparação, precedência temporal, causalidade, e quanto à forma do espaço e do tempo em que estas relações são organizadas, ao contrário do que acontece com o material bruto dos sentidos. Assim, é certo que todos os objetos da experiência possível terão de exibir estas qualidades no conhecimento *a priori*, pois elas são fruto da própria natureza humana e nada pode entrar na experiência humana que não seja pela porta destes princípios *a priori*. Dito de outro modo: as condições da possibilidade da experiência objetiva são funções da própria mente humana.[409]

Os objetos físicos são para Kant «coisas em si mesmas», e, por via disso mesmo, incognoscíveis. A única coisa que poderá ser conhecida é a aparência dessas mesmas coisas, que é dada pela via dos sentidos e que consiste no «fenómeno». Como os fenómenos são um produto das «coisas em si mesmas» e das caraterísticas transcendentais humanas, segue-se que os «fenómenos» exibem essas mesmas caraterísticas e conformam-se com o conhecimento *a priori* que deles se tem. É por isso que todo o conhecimento possível se reduz à experiência possível e nunca poderá transbordar essa mesma experiência possível. Isto leva a que nada se possa verdadeiramente saber sobre os objetos da experiência possível.[410]

Os objetos só podem ser conhecidos pelo tempo e pelo espaço, o que significa que somente os objetos espácio-temporais poderão ser conhecidos. Daqui decorre que os

[409] Alan Richardson, " "The Fact of Science" and Critique of Knowledge: Exact Science as Problem and Resource in Marburg Neo-Kantianism", *in The Kantian Legacy in Nineteenth-Century Science*, pág. 214.
[410] Bertrand Russell, *Os Problemas da Filosofia, op. cit.,* págs. 145-146.

objetos extra-sensíveis, isto é, suprafísicos, nunca poderão ser objeto de conhecimento, contestando-se, por este modo, a metafísica como ciência em geral.

O entendimento produz *a priori* doze categorias puras (as categorias do entendimento) que derivam em termos lógicos (lógica transcendental) das formas dos juízos, e sem as quais a intuição (sensibilidade) é cega.

Tanto a intuição como as categorias do entendimento são subjetivas porque são formas de possibilidade da experiência e não entidades ou fenómenos metafísicos. Porém, são também objetivas porque não se reportam a uma experiência pessoal dos sujeitos, formando antes um sistema de regras condutoras da experiência desde a recetividade dos fenómenos até à produção do conhecimento científico, ou seja, aquele conhecimento objetivamente válido.

Ao contrário de Hume, que rejeitou a possibilidade de um conhecimento *a priori* que não fosse meramente analítico e, por conseguinte, desacreditando os juízos científicos, Kant procurou traçar um sistema filosófico que salvasse a ciência da Natureza do ceticismo em que caiu o filósofo inglês. A metafísica da Natureza é, para Kant, um sistema explicativo e sistematizado dos princípios *a priori* que possibilitam o próprio conhecimento da Natureza, independentemente daquilo que se descubra acerca da Natureza.[411] Nas suas próprias palavras (escritas na sua terceira *Crítica*): *«Nomeadamente encontramos certamente nos princípios da possibilidade de uma experiência, em primeiro lugar, algo de necessário, isto é as leis universais, sem as quais a natureza em geral (como objeto dos sentidos) não pode ser pensada; e estas assentam em categorias aplicadas às condições formais de toda a nossa intuição possível, na medida em que esta é de igual modo dada a priori».*[412]

Para além da sensibilidade e do entendimento, o conhecimento necessita ainda da razão. A razão é um sistema ordenador das faculdades do entendimento, proporcionando uma

---

[411] Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason, op. cit.,* págs. 22-23.

[412] Immanuel Kant, *Crítica da Faculdade do Juízo (Introdução, V),* pág. 66.

unidade absoluta do conhecimento que é formado parcialmente por uma série de juízos sobre fenómenos particulares. A Natureza cria uma série interminável de fenómenos que a razão procura unificar e terminar através das suas ideias para dar uma aparência de conhecimento absoluto sobre a Natureza que o Homem nunca poderá ter, mas que, ao iludir-se do contrário, satisfaz a sua razão. Porém, essa ilusão é descoberta pelo facto de as ideias produzidas pela razão suporem objetos que as representem fora do domínio espácio-temporal, o que os torna impossíveis de apreensão e de conhecimento, visto serem indetetáveis pela intuição. Assim, a metafísica é um produto da razão no seu uso especulativo e consiste em prometer um conhecimento das coisas tais como elas são, que explica, por sua vez, a razão das coisas aparecerem como aparecem.[413]

A filosofia transcendental é, pois, uma crítica negativa que rejeita a metafísica como parte legítima do conhecimento científico, procurando conhecer as regras que possibilitam o conhecimento da mesma forma que um estudioso da gramática procura compreender as regras que tornam possível o uso da própria língua. A única metafísica possível é a *"metafísica imanente",* ou seja, aquela que tem por objetivo a exposição sistemática dos princípios *a priori* que possibilitam a experiência e o uso regulativo das ideias.[414]

Kant descobriu, assim, que o conhecimento empírico possível pressupõe um conhecimento racional *a priori*, suficiente para suportá-lo, e que, ao mesmo tempo, atua como limite da própria possibilidade do conhecimento empírico, deixando, por essa via, todo o conhecimento para lá da experiência possível (metafísico) sem qualquer validade objetiva. Kant usou o método regressivo, ou analítico, que está apto a demonstrar quais são as condições de validade para que uma proposição empírica não problemática pudesse ser tida por verdadeira.[415]

---

[413] Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason, op. cit.,* pág. 24.

[414] *Ibidem.*

[415] Na opinião de Beck ("Toward a Meta-Critique of Pure Reason", *in Essays on Kant and Hume, op. cit.,* pág. 22), este método não demonstra que essas mesmas condições e que a proposição que suportam seja, de

Ao analisar os fundamentos do entendimento, descobriu que este era suportado por categorias que permitem que um determinado discurso seja tido como discurso científico, ou seja, um discurso sobre uma experiência. Este discurso estabelece uma unidade relativa a todos os fenómenos recebidos. Porém, o próprio discurso necessita de uma unidade que só a razão lhe pode fornecer.

A razão estabelece, assim, ideias ou princípios regulativos, cujo único propósito é dar uma auto-satisfação à própria razão, criando a ilusão de que é possível um conhecimento absoluto sobre o Mundo. É uma necessidade da razão especulativa que tem, todavia, um fim último prático, que o filósofo explica na sua segunda *Crítica*. A razão produz os seus próprios fundamentos que atuam, também, como seus limites. Os limites da razão correspondem à sua circunscrição à experiência possível.

---

facto, verdadeira. Para isso, diz ele, foi necessário utilizar o método sintético que procura demonstrar a validade de uma proposição problemática, certificando *a priori* a sua própria validade ou aceitação genérica, para que posteriormente se possa comprová-la. Ora, a procura pelas condições de validade de uma determinada proposição supõe, naturalmente, que esta é válida, ainda que se possa duvidar da sua própria validade. Quer dizer, a validade daquilo que se procura constitui a condição *a priori* fundamental das condições da validade buscadas para aquilo que se procura validar. Por isso, Kant nunca usou o método sintético na sua primeira *Crítica*, pelo menos por força das razões apontadas por Beck (aliás, como o próprio acaba por reconhecer). A atribuição de veracidade a uma proposição é, apenas, um passo lógico para que o processo racional de procura pela validade das condições dessa mesma proposição seja, ele mesmo, válido, dado que a razão não pode conceber condições de validade para algo que já sabe que é falso, ou que não tem por certo. O caráter problemático de uma proposição reflete uma representação dúbia sobre o seu encadeamento nunca série condicional lógica, cuja certeza que se procura precisa, porém, de aceitá-la previamente, para que a razão possa prosseguir da representação para as suas condições de validade. Ou seja, o caráter problemático de uma proposição supõe que ela é primeiramente pensada enquanto representação mental da qual se parte para posteriormente se aferir da sua validade lógica. É nisso que consiste o método regressivo kantiano que serve o propósito do filósofo na perfeição.

Além disso, é de notar que, quer a perspetiva analítica, que assume a verdade de juízos sintéticos *a priori* e segue *regressivamente* até estabelecer as condições que os tornam possíveis, quer a perspetiva sintética, que estabelece as condições gerais da possibilidade da experiência e daí *prossegue* para demonstrar que essas mesmas condições tornam válidos os juízos sintéticos *a priori*, não são, em rigor, dois métodos diferentes para a fundamentação filosófica kantiana, mas sim, duas facetas de um mesmo método – o método transcendental. (Charles A. Corr, "Analytic and Synthetic Method in Kant", *in Proceedings of the Ottawa Congress on Kant in the Anglo-American and Continental Traditions Held October 10-14, 1974, op. cit.,* págs. 386-387).

Em suma, o conhecimento humano é a sensibilidade de algo, pensado de forma espontânea, e concebido quimericamente como algo que faz parte de um todo absolutamente cognoscível.

Livro II

(Os Pressupostos Fundamentais de uma Teoria do Conhecimento Científico)

Capítulo I

(A Teoria Biológica da Consciência)

1. Vida e Consciência.

O problema da consciência[416] (alma ou espírito) deu azo às maiores discussões filosóficas desde o início do pensamento filosófico. Muitos pensadores atribuíram a consciência a um estado supracorporal, sem extensão, invisível, e que dota o ser humano da sua essência especial. Neste sentido, a consciência é um dos atributos fundamentais do Homem enquanto ser pensante. Mas o que é a consciência?

Será que a consciência surgiu quando Eva decidiu provar a maçã proibida? Será que o sofrimento causado a Eva e Adão, pelo facto de violarem um comando divino, corresponde àquilo que se designa por consciência? Ambos perderam a sua pureza inicial e divina, e conquistaram um sentimento de si mesmos que lhes proporcionou, pela primeira vez, a vergonha. Será esse sentimento a consciência?

A vergonha sentida por Eva e Adão consistiu numa espécie de despertar que ocorreu no *Jardim do Éden*. Ora, também a consciência é um despertar. Este despertar acontece quando se acorda de um sono sem sonhos, de uma anestesia geral, ou de uma situação comatosa, e mantém-se até novo adormecimento ou morte.[417] Consiste num sentimento de perceção espácio-temporal de um corpo, de uma mente, de um "eu". Pode dizer-se que a

---

[416] O problema da consciência insere-se no problema corpo/mente. Para além da consciência, outras três caraterísitcas podem ser indicadas como fazendo parte da morfologia do problema corpo/mente: são elas *(i)* a *intencionalidade*, ou seja, a perceção do mundo que rodeia o Homem como um mundo externo à sua mente; *(ii)* a *subjetividade*, que é o ponto de vista intrinsecamente pessoal de cada ser consciente face ao Mundo; *(iii)* e, por fim, o problema da *causação mental*, ou seja, o problema acerca da origem (física ou não) da mente. (John R. Searle, *Mente, Cérebro e Ciência*, págs. 17-35).

[417] David M. Rosenthal, "Explaining Consciousness", *in Philosophy of Mind/Classical and Contemporary Readings,* pág. 406; John R. Searle, *El Misterio de la Conciencia*, pág. 19.

consciência começa por ser uma experiência do sujeito-organismo, uma experiência do tipo *"it is like to have it"*, ou seja, um estado consciente que se constitui a si mesmo como uma experiência de que algo existe como consciência ou que existe no estado consciente.[418] Esta consciência, isto é, a experiência enquanto experiência subjetiva, dá origem ao estado autoconsciente, ou seja, à consciência do "eu".[419]

O Homem, enquanto ser vivo que é, evoluiu ao longo de milhares de anos a partir dos seus irmãos símios. Para essa evolução contribuíram o ambiente natural em que viviam os antepassados símios do Homem, ou seja, as condições naturais climatéricas, a fauna, a flora, que permitiram uma evolução a partir de criaturas simples para o ser que hoje domina o Mundo, e que é extremamente complexo.

Esse desenvolvimento extraordinário somente foi possível porque os seres humanos adquiriram a capacidade de interagir com o Mundo que os rodeia. Essa interação não se limitou às reações normais e naturais dos restantes animais que, simplesmente, reagem aos acontecimentos do Mundo. O Homem, por seu turno, não reage apenas ao meio natural, mas sim, modifica o meio natural que o rodeia de forma racional, quer dizer, tem

---

[418] Thomas Nagel, "What is It Like to Be a Bat?", *in Philosophy of Mind/Classical and Contemporary Readings, op. cit.,* págs. 219-226.

[419] Advertindo para o facto de estes dois estados de consciência, pelo menos, conceptualmente distintos (a *"Phenomenal Consciousness"* e a *"Access Consciousness"*) não se confundirem: Ned Block, "Concepts of Consciousness", *in Philosophy of Mind/Classical and Contemporary Readings, op. cit.,* págs. 206-218. Block entende (pág. 209) que a *Phenomenal Consciousness* corresponde às sensações, enquanto a *Access Consciousness* diz respeito às atitudes proposicionais, ou seja, estados mentais tais como pensamentos, crenças, desejos, ou seja, estados mentais representativos cujo conteúdo se exprime por meio dessa mesmas atitudes, como, por exemplo, o pensamento de que a erva é verde.

Mas, Block apresenta ainda um outro tipo de consciência: a *"Reflexive Consciousness"* ou *"Monitoring Consciousness"*. Este estado consciente só ocorre quando a mente reflete ou representa conscientemente os seus próprios estados mentais de uma forma instrospetiva. São pensamentos sobre os próprios pensamentos, os chamados *Higher-Order-Thoughts* (*HOTs*). Sobre estes *Higher-Order-Thoughts*: David M. Rosenthal, "Explaining Consciousness", *in Philosophy of Mind/Classical and Contemporary Readings, op. cit.,* págs. 406-421.

consciência do que faz. Esse processo, aprimorado ao longo de milhares de anos, produziu um ser vivo com caraterísticas únicas que, pela via do conhecimento, conquistou o seu território. O conhecimento consiste numa adaptação consciente de um ser vivo face àquilo que com ele se relaciona. E, como é evidente, a consciência desempenhou um papel fulcral para o conhecimento humano.

A consciência começou por ser vista como uma propriedade especial que superava o próprio corpo e, nalguns casos, como a única coisa sobre a qual não podia duvidar-se – uma espécie de aparência que consumia toda a possibilidade da realidade. O dualismo corpo/mente, defendido por muitos filósofos famosos, está atualmente superado. A mente é uma projeção de uma parte muito especial do corpo humano que é o cérebro. O cérebro é o criador da mente, e é nele que se encerram os grandes mistérios da mente. É pacífico entre a comunidade científica que a consciência é um produto do cérebro, e que é afetada por este. Pense-se nos casos de lesões que produzem o estado de coma ou o estado vegetativo, e como esses estados corporais (e, por conseguinte, do próprio cérebro como elemento do corpo) afetam a consciência desses pacientes.

Porém, apesar da aceitação genérica de que a mente é produzida pelo corpo, ou seja, pelo cérebro, isso não significa que se aceite uma equivalência entre mente e cérebro no sentido de ambos serem fenómenos físicos e, por conseguinte, ambos poderem ser analisados e discutidos pela Ciência em termos físicos. Esta rejeição à identidade física (e não à identidade natural) tem apoio no argumento de que, ao contrário dos objetos do Mundo exterior mapeados pelo cérebro e que podem ser discutidos em termos físicos, os próprio mapas cerebrais ou padrões mentais não poderão ser analisados em termos físicos porque os seus atributos físicos não foram até ao momento determinados pela Ciência, logo, se a Ciência não consegue determinar as propriedades físicas dos mapas cerebrais, não pode determinar a equivalência entre cérebro e mente, pois faltam as proposições físicas que suportariam esse axioma.

Se é verdade que os mapas cerebrais não foram, ainda, estudados na sua dimensão física, também não deixa de ser verdade que os objetos por eles representados são cognoscíveis através das perceções sensoriais que, por sua vez, são moldadas pelo cérebro, e projetados como imagens. Toda a perceção sensorial das coisas resulta de um trabalho do corpo com o seu cérebro. Dado que é a mente que projeta as representações das coisas exteriores, estas somente são conhecidas através de representações não físicas. Como as propriedades físicas dos objetos são representadas por projeções não físicas da mente, a todo o conhecimento falta uma proposição sobre a sua natureza física. O facto de a mente não ter propriedades físicas (conhecidas) não deriva da sua independência neuronal (cerebral), mas sim, do facto de o local de ocorrência da mente ser no interior do cérebro, o que leva a que, os estados mentais apenas possam ser compreendidos através do mesmo processo que os origina – que é a mente.[420] E, é pelo mesmo processo introspetivo que, tanto se pode afirmar a equivalência entre mente e cérebro, como o seu contrário. De um processo puramente introspetivo não pode deduzir-se a ausência de natureza física da mente, porque essa dedução supõe em termos lógico-condicionais a possibilidade de demonstração da sua veracidade a partir de uma análise física, o que não é possível, dado que toda a análise física pressupõe a mente como seu teatro.

A consciência surge no Homem como algo que lhe dá um sentimento de pertença, de identidade, o saber de si, e o saber dos outros, que só é possível se os homens puderem individualizar-se. A consciência aparece como o "eu", isto é, a ideia que cada homem tem de si, da sua própria existência, da propriedade das suas perceções e dos seus pensamentos. A consciência é, numa palavra, a subjetividade do Homem. A consciência é o facto central da existência humana enquanto existência especificamente humana.[421] Sem esta subjetividade não seria possível o sentimento da existência, da individualidade, da pertença.

---

[420] António Damásio, *O Livro da Consciência…, op. cit.,* pág. 383.

[421] John R. Searle, *Mente, Cérebro e Ciência*, *op. cit.,* pág. 21.

Nenhum homem saberia o que era, como era, de onde vinha e para onde caminhava. Sem subjetividade não tinha aparecido a memória nem o raciocínio ou a linguagem. A criatividade também não seria possível. Não existiria música, literatura, pintura, escultura ou desporto. O amor não passaria de puro sexo. A amizade seria somente uma vantagem cooperativo-social. A dor não se transformaria em sofrimento. O prazer não daria lugar à felicidade.[422] Com a ausência da subjetividade, o próprio conhecimento não seria possível, e este facto não seria sequer conhecido. A ausência de subjetividade ou da consciência eliminaria a visão pessoal de cada um, não existiria o conhecimento da própria existência. A Humanidade não seria possível.

A subjetividade é uma característica especial dos estados mentais, mais propriamente, da consciência. Este traço tão específico distingue o fenómeno da consciência dos restantes fenómenos biológicos. O conceito de subjetividade, aqui descrito, não equivale necessariamente ao conceito tradicional de subjetividade. Quando se opõem juízos subjetivos a juízos objetivos, confrontam-se proposições assentes ou resultantes de estados subjetivos, como certos sentimentos ou atitudes perante determinados factos, com proposições independentes desses mesmos estados subjetivos. Por exemplo, quando se afirma que a Lua gravita em torno da Terra, para essa afirmação são irrelevantes sentimentos ou atitudes subjetivas. De contrário, afirmar que a música clássica é melhor que a música rock pressupõe certos estados subjetivos, como as preferências pessoais no que à música diz respeito. Os juízos objetivos são suscetíveis de verificação, isto é, podem ser falsos ou verdadeiros. Já os juízos subjetivos não podem ser falsos nem verdadeiros, pois não correspondem a descrições factuais, mas sim, a expressões de gostos ou estados subjetivos. Um juízo objetivo é uma descrição, ao passo que um juízo subjetivo corresponde a uma opinião.

[422] António Damásio, *O Livro da Consciência…, op. cit.,* pág. 383.

Ora, a subjetividade da consciência não corresponde a um modo epistemológico de verificação de um facto pressuposto pela proposição que afirma que a consciência é subjetiva. A subjetividade da consciência é, antes, uma característica ontológica da própria consciência. Um estado consciente é, por definição, um estado de alguém, ou seja, um estado somente acessível a quem se encontra nesse estado. A ontologia da mente, como afirma Searle, é sempre uma ontologia da e na primeira pessoa, é aquilo que torna o acesso ao Mundo exterior num ponto de vista, ou seja, o acesso consciente ao Mundo que rodeia o Homem é inevitavelmente um estado perspetivo.[423] Este retrato da consciência, como essência subjetiva, conduz a uma verdade fundamental – é que a consciência não pode ser observada ou sequer estudada como objeto de um método de análise específico. Toda a Ciência pressupõe uma metodologia específica de observação do seu objeto, que não se pode confundir com o próprio objeto estudado. Porém, a subjetividade da consciência impede-a de ser estudada ou observada com recurso a um método que dela se separe. Quem tentar observar a consciência de outrem, o que, verdadeiramente conseguirá, é observar um comportamento alheio, uma série de condutas, ou a expressão de comunicações (seja através da linguagem, ou de expressões faciais). Ora, uma conduta ou um comportamento podem ser expressões de certos estados mentais, como o estado de dor ou um estado sentimental. Porém, um estado mental não se identifica com um comportamento, e por conseguinte,

[423] John R. Searle, *A Redescoberta da Mente*, *op. cit.,* págs. 119-121.

não poderá ser, a partir deste, apreendido,[424] ou seja, não poderá ser definido conceptualmente como um comportamento de um específico tipo.[425]

---

[424] Tese que foi defendida pela corrente de pensamento designada por "comportamento lógico" (*"logical behaviorism"*). Esta teoria pretendia assumir-se como uma terceira via para o problema filosófico da mente, relativamente às teorias dualistas (de tipo cartesiano) e materialistas (sustentadas no princípio da identidade entre mente e cérebro). Para o *"logical behaviorism"*, os estados mentais são construções lógicas feitas a partir de eventos comportamentais atuais, passados ou futuros. Na sua versão mais moderada, a teoria afirmou que existe um vínculo entre as proposições sobre estados mentais e sobre comportamentos humanos, sem que essa ligação seja analítica (como o seria no caso da ligação existente entre os dois termos das proposições – "Deus é um ser perfeito" ou "a água é molhada"). Embora o discurso sobre estados comportamentais não tenha de corresponder em absoluto ao discurso sobre comportamentos humanos, isso só ocorre dadas as ambiguidades discursivas referentes aos diferentes tipos de discurso que, ainda assim, são meramente superficiais. Por um lado, identifica-se com a tese dualista ao negar a identidade entre o significado de um determinado estado mental, como, por exemplo, o estado mental de dor, com o significado da proposição pela qual se afirma que alguém está com dores, ou seja, aquilo que se passa no cérebro quando alguém está com dores não é idêntico ao significado da afirmação pela qual se diz que alguém sente dores. Por outro lado, identifica-se com o materialismo quando sustenta que um estado mental não é nada de distinto face ao corpo humano, rejeitando, assim, uma natureza mística da mente. (Hilary Putnam, "Brains and Behavior", *in Mind, Language and Reality/Philosophical Papers, Volume 2, op. cit.,* págs. 326-327).

Segundo o behaviorista lógico, as frases que traduzem um determinado estado mental serão construídas sob a forma de uma hipótese, dado que os fenómenos mentais consistem, não em comportamentos específicos atuais, mas sim, nas disposições para adotar certos comportamentos. De acordo com esta teoria, o estado mental de crença do João no sentido de este achar que vai chover carateriza-se pela disposição comportamental do João para fechar a janela, ou para sair de manhã com o seu guarda-chuva. A teoria behaviorista sustenta, pois, que uma proposição acerca de um estado mental corresponde a uma proposição sobre um comportamento possível.

Ora, como foi amplamente reconhecido (John Searle, *A Redescoberta da Mente, op. cit.,* págs. 52-54), esta perspetiva não teve em linha de conta o substrato subjetivista da natureza dos estados mentais, e reduziu toda a análise mental a meros factos empiricamente observáveis. Além disso, a teoria behaviorista, sem nunca ter definido o que entendia por disposição, confundiu estados mentais objetivamente observáveis com estados mentais subjetivos, propriamente ditos, que determinaram um erro epistémico. É que, um simples comportamento ou disposição para adotar um certo comportamento nada diz sobre o estado mental que o produziu. Por exemplo, pelo facto do João sair de manhã com o seu guarda-chuva não se infere, necessariamente, que este acredite que irá chover. Pode, simplesmente, querer proteger-se do sol escaldante que se faz sentir nesse dia, e utilizar o guarda-chuva como guarda-sol (ou utilizá-lo como arma de autodefesa, como fazia John Steed)! A proposição acerca da crença do João, de que irá chover, baseada no facto de este sair com o seu guarda-chuva, expressa antes um estado mental subjetivo do próprio observador que acredita que o João acredita que irá chover, porque associa o ato de "levar um guarda-chuva" a um determinado estado mental. O behaviorismo limita-se a descrever os próprios estados mentais dos observadores externos, e não os estados mentais dos sujeitos observados. Como os seres humanos são seres sociáveis, desenvolveram a capacidade de comunicarem entre si mesmo quando não existe intenção comunicacional. A mera observação do comportamento dos outros atua como disposição para se atuar de certa forma, e essa disposição deriva de um estado mental que interpretou as observações feitas e determinou uma ação em conformidade.

Os homens podem observar relações causais entre estados sentimentais e comportamentos, entre linguagem e condutas, o ambiente envolvente ou as relações dos homens com o Mundo que os rodeia. Contudo, dado que o estado de consciência é inteiramente subjetivo, somente o "dono" da sua consciência poderá observá-la. Isto decorre de um princípio fundamental que é o seguinte: *um estado subjetivo só pode ser subjetivamente apreendido*. Como a subjetividade é um estado subjetivo, isso quer dizer que ela se confunde com o próprio processo de observação, esvaziando, desse modo, a distinção entre o objeto e o método de observação do objeto. O modelo da visão pressupõe que os objetos visíveis se distinguem do olho que os vê. Ora, isto não acontece quando procura estudar-se ou observar-se a consciência que, por ser subjetiva, pressupõe o seu estado como método de observação e estudo. Daqui decorre que não existe um método de observação da subjetividade da consciência que não seja, ele mesmo, subjetivo. Logo, a

---

No caso do guarda-chuva, a mera observação do ato de levar um guarda-chuva cria a disposição para a crença de que o ato de levar um guarda-chuva exerce a função social para a qual o guarda-chuva foi pensado (e que é a proteção contra a chuva). Trata-se de uma disposição para a interpretação de factos sociais observados, e essa disposição serve de indicador para o estado mental que determinará o conteúdo da interpretação. Neste caso, como normalmente se usa um guarda-chuva para a proteção contra a chuva, o observador, ao interpretar o ato do João – sair com o guarda-chuva –, descreveu o seu próprio estado mental de crença baseada na experiência e na capacidade de aprendizagem social de comportamentos alheios e dos seus próprios comportamentos. É como o célebre ditado popular – *"ver os outros tal como nos vemos a nós próprios"*. E, esse facto conduz a resultados absurdos, por não serem comprovados. Que validade terá uma proposição que afirme que um aluno tem um enorme desejo de estudar, ancorada no facto de este se deslocar para a Universidade com um livro debaixo do braço?

Por fim, o behaviorista lógico assume que certos comportamentos estão ligados a certos estados mentais de forma causal, ou seja, o comportamento X produz o comportamento Y. Porém, como sustenta Putnam (no texto citado), um bom ator (ou o superespartano) pode comportar-se de forma a induzir nos observadores que está num determinado estado mental, sem que isso se verifique, ou, pelo contrário, experienciar um certo estado mental, por exemplo, uma grande dor emocional, e manifestar-se de maneira a não transmitir aos outros esse estado em que se encontra.

[425] Hilary Putnam, "Brains and Behavior", *in Mind, Language and Reality/Philosophical Papers, Volume 2, op. cit.,* págs. 325-341.

consciência, por ser subjetiva, nunca poderá ser estudada como uma coisa externa, e por isso, não são pensáveis métodos especiais para levar acabo essa observação.[426]

Falharam, assim, quer a conceção introspetiva, quer a conceção do acesso privilegiado. O método introspetivo sugeria que existe um método de observação interior pelo qual pode observar-se a própria consciência. Porém, como a observação de um estado consciente implica esse mesmo estado consciente como forma de observação de si mesmo, o método introspetivo foi reduzido a um método de observação da observação da consciência, o que, levado às últimas consequências, significa que o sistema introspetivo é um puro método circular. O método do acesso privilegiado sustentava que a consciência seria como que um quarto privado ao qual somente o seu dono tinha acesso, ou seja, somente o seu dono nele poderia entrar. Contudo, acontece que esta teoria padece de um vício inultrapassável: é que, para que a metáfora do quarto privado tenha sentido lógico, terá de pressupor-se que existe uma entidade diferente desse mesmo quarto privado que nele pode entrar. O quarto privado tem de poder separar-se do sujeito que nele pretende entrar. O dono do quarto, o

[426] A subjetividade da mente, enquanto característica ontológica da mente, não se confunde com a subjetividade, enquanto tomada de posição face a uma determinada realidade, pela qual se construa uma proposição sobre algo que não pode ser verificado, por depender de um estado sentimental ou de uma atitude subjetiva perante esse mesmo algo. Porém, a subjetividade da mente determina a subjetividade ontológica de qualquer ponto de vista que seja adotado como função de perceção ou de apreensão de algo. Isto não ocorre por se adotar um determinado estado sentimental ou uma atitude interior acerca da mente, mas porque é a mente que produz esses mesmos estados subjetivos. A subjetividade, enquanto atitude interior, ou simples preferência, não determina a subjetividade ontológica da mente. Mas, é a subjetividade da mente, enquanto característica natural desta, que determina toda a restante subjetividade. Isso resulta dum segundo princípio relativo à consciência. É que é a consciência que possibilita todo o conhecimento científico, e se esta é subjetiva, então também, toda a Ciência o será (ontologicamente), pois sem um primeiro ponto de vista de representação subjetiva da entidade conhecedora, não é possível a produção do conhecimento. Assim, a subjetividade ontológica determina tanto a subjetividade metodológica (ponto de vista adotado para a perceção ou apreensão de um objeto), como a subjetividade comportamental (isto é, as preferências pessoais ou as atitudes interiores).

Uma vez que a subjetividade ontológica, ou seja, a subjetividade da mente, é um dado objetivo, e se por Ciência entendermos o conjunto de verdades objetivas acerca do Mundo, então, a subjetividade será um facto científico objetivo como qualquer outro. (John R. Searle, *Mente, Cérebro e Ciência, op. cit.,* pág. 33).

ato de entrar no quarto, e o próprio quarto teriam de ser entidades distintas para que o método do acesso privilegiado fosse logicamente possível.

Não há, pois, nenhum meio para observar a consciência, porque o ato de observar consiste no acesso subjetivo (no sentido ontológico) à realidade objetiva. Toda a observação interior, isto é, toda a observação da subjetividade, é um ato subjetivo. Isto não quer dizer que a subjetividade não possa ser estudada. Significa antes que ela só poderá sê-lo a partir de um ponto de observação subjetivo.[427]

A aquisição da consciência constituiu o despertar dos homens.[428] A consciência humana produz um "eu". Mas, o que é o "eu"? De acordo com a teoria da mente (ou consciência) como objeto, teria de existir um outro objeto ou "ser" que manipulasse a mente como a mão por detrás da marioneta. É a teoria do *homúnculo*. A teoria homuncular concebe um «homenzinho» sentado no interior do cérebro, omnisciente e sábio, que responde às perguntas sobre o que se passa no interior da mente. Contudo, esta teoria assenta na ideia de que a mente pode separar-se da consciência. E, ao fazê-lo, cria uma condição de validade para a compreensão da própria mente, que assenta no pequeno homem no interior da mente. Ao proceder desta forma, a teoria homuncular produz um círculo vicioso. Se é o pequeno homem que compreende a mente, o que permite a compreensão da mente por esse pequeno homem? Será que existe outro homem, ainda mais pequeno, no interior da mente dele?

Este raciocínio pode ser levado até ao infinito e, por isso, a partir dele nada pode dizer-se acerca da mente ou da consciência da mente.[429] Para que possa compreender-se a mente e a sua consciência, esta não pode ser o objeto de uma outra consciência, ou seja, a

[427] John R. Searle, *A Redescoberta da Mente, op. cit.,* págs. 122-125.
[428] António Damásio, *O Livro da Consciência…, op. cit.,* págs. 20-21.
[429] António Damásio. *O Livro da Consciência…, op. cit.,* págs. 252-253.

consciência e, por conseguinte, a mente, não podem ser o objeto de um objeto conhecedor. A consciência terá de estar consciente de si mesma.

Rejeitada a teoria da consciência como objeto, resta a teoria da consciência como um processo. O "eu" é, de facto, um processo, em vez de uma coisa. Este processo manifesta-se cada vez que se está consciente, não ocorrendo nas situações conhecidas do sono sem sonhos, da anestesia, ou aquando de certas doenças cerebrais. Este processo de construção do "eu" pode ser analisado sob dois pontos de vista. O primeiro ponto de vista é o de um observador que aprecia um objeto dinâmico, constituído por específicas operações mentais, certos traços comportamentais, e por uma determinada história de vida. O segundo ponto de vista consiste em analisar o "eu" enquanto "conhecedor", isto é, tentar compreender a atribuição de um "centro" às experiências individuais, atribuição essa que possibilita, por sua vez, a capacidade de reflexão sobre essas mesmas experiências. Existe, por assim dizer, um "eu" objeto como uma individualização biológica[430] e um "eu" conhecedor como uma consciência do "eu" objeto. Ambos formam uma dicotomia progressiva que compõe a noção do "eu". A existência e a gradação do "eu" é possível pelos sentimentos produzidos pelo próprio corpo (cérebro).

Estes sentimentos ajudam a produzir a subjetividade, que mais não é do que a introdução de um "conhecedor" ou de uma "testemunha" (para utilizar a expressão de Damásio) na mente, ou seja, no cérebro. Estes sentimentos constroem a subjetividade quando percorrem as imagens produzidas no cérebro. Esta subjetividade é essencial para que sejam conhecidos os estados mentais (a nível privado) pelo protagonista da mente, e tornou-se ativa por força do desenvolvimento da linguagem no cérebro. Para além de comunicar com os outros, o

[430] Na definição de Damásio, o "eu" material ou o "eu" objeto é *«…um agrupamento dinâmico de processos neurais integrados, centrado na representação do corpo vivo, que encontra expressão num agrupamento dinâmico de processos mentais integrados.»* (António Damásio, *O Livro da Consciência…, op. cit.,* pág. 26).

cérebro ganhou consciência (subjetividade) quando adquiriu a capacidade de comunicar consigo mesmo.[431]

O cérebro é o criador daquilo a que se chama mente. O cérebro gera a mente a partir de um conjunto de células muito especiais – os neurónios. Os neurónios são células que partilham a maioria das caraterísticas com as restantes células do corpo, porém, com um funcionamento distinto. Estas células excitáveis, tal como as células musculares, são, por isso mesmo, sensíveis às alterações que ocorrem em seu redor. O cérebro humano é composto por milhares de milhões de neurónios, cerca de (10) ^{11} e, estes, por sua vez, produzem triliões de conexões entre si, cerca de (10) ^{15}. As conexões entre os neurónios são estabelecidas segundo determinados padrões, e nem todos os neurónios se ligam entre si. Cada neurónio é composto por três elementos anatómicos essenciais: *(i) o corpo celular*, que constitui o centro de atividade da célula, incluindo o núcleo e os organitos (como as mitocôndrias), sendo que, o genoma dos neurónios (ou seja, os genes que os comandam) está situado no interior do núcleo, embora também se encontre o ADN nas mitocôndrias; *(ii) o axónio*, que consiste na principal fibra pela qual circula a informação e que parte do corpo celular; *(iii)* e as *dendrites*, que são as fibras de transmissão da informação e que se projetam no corpo celular.

Os neurónios estabelecem a sua ligação por meio da zona fronteiriça conhecida por *sinapse*. Na maior parte das sinapses, o axónio de um neurónio estabelece um contacto químico com as dendrites de um outro neurónio. Os neurónios podem estar ativos ou inativos. Quando estão ativos, ou seja, quando disparam, produzem um sinal eletroquímico que atravessa a fronteira até outro neurónio, na sinapse, e que impele, pela sua ação, outro neurónio a disparar, por sua vez, um outro sinal eletroquímico (desde que o primeiro sinal cumpra as exigências do segundo neurónio. Esses sinais eletroquímicos percorrem todo o

[431] António Damásio, *O Livro da Consciência…, op. cit.,* págs. 25-35.

corpo dos neurónios ao longo dos seus axónios. A fronteira sináptica encontra-se entre os extremos dos axónios e o início dos neurónios (em geral nas dendrites), e é através desta zona fronteiriça que os neurónios comunicam entre si.

O potencial de ação, ou seja, a corrente elétrica causada pelos neurónios propaga-se a partir do corpo celular e ao longo do axónio, num processo que demora somente alguns milissegundos. Comparativamente com o tempo de ação dos processos cerebrais, os processos mentais, como experienciar um sentimento, demoram segundos, e mesmo até minutos.

Os milhares de milhões de neurónios existentes no cérebro formam uma cadeia de circuitos. Esses circuitos microscópicos formam cadeias ou combinações de circuitos maiores que, por sua vez, se organizam em redes ou sistemas. Através desses circuitos, os neurónios podem comunicar com outras células, por exemplo, enviando sinais às células musculares. Os neurónios constituem um sistema nervoso central, abreviadamente conhecido como cérebro.[432]

A mente humana surge quando esses pequenos circuitos atuam organizados em grandes redes ou sistemas, produzindo, por essa via, os padrões neurais. Por padrões neurais entendem-se as representações dos objetos e dos acontecimentos situados, tanto no corpo, como fora dele. Quer dizer, os padrões neurais representam o Mundo exterior como o próprio processamento ou atuação desses mesmos padrões neurais. O cérebro consegue representar-se a si mesmo. Os padrões neurais, ou mapas, são experienciados como imagens, que podem ter origem nos vários tipos percecionais do sistema, como o visual, auditivo, visceral, tátil, olfativo, etc. Apesar de o cérebro humano obedecer a determinadas regras biológicas, como a disposição no espaço dos seus componentes (lobo frontal, lobo

[432] Para uma explicação desenvolvida sobre a neurologia humana *vide* a obra clássica de Jean-Pierre Changeux: *Neuronal Man/The Biology of Mind*.

parietal, lobo temporal, lobo occipital, cerebelo, etc.), cada cérebro é único, criando, por isso, uma mente única.[433]

O cérebro é, assim, um «sistema de sistemas». Cada um destes sistemas é composto por uma interligação formada por regiões corticais e núcleos subcorticais, pequenos, mas macroscópicos, constituídos, por sua vez, por circuitos locais microscópicos, todos formados por neurónios, e todos conectados por sinapses. As ações dos neurónios dependem da agregação local dos neurónios da qual fazem parte. A forma como estes agregados de neurónios influenciam outros agregados de neurónios, no âmbito da sua arquitetura interligada, determina as ações de cada sistema. Essa regulação das ações dos neurónios está dependente da localização desses agregados no sistema.[434]

A biologia de um ser vivo é, assim, o seu princípio primordial. É a biologia humana que proclama a vitória quando se questiona quais os fundamentos dos seres humanos. Essencial à biologia humana é aquilo que se designa por *homeostase*. A *homeostase* é um processo dinâmico de regulação da própria vida. Este processo está presente tanto nas criaturas complexas, como é o caso dos seres humanos, como nas criaturas unicelulares, tais como uma célula bacteriana ou uma simples ameba. Estas criaturas mais simples não estão dotadas de um cérebro, mas, nem por isso, deixam de ser capazes de se adaptarem ao meio ambiente que as rodeia. A *homeostase* é responsável pela sobrevivência das criaturas. A consciência humana e as funções que ela possibilitou, tais como, o raciocínio, a linguagem, a memória expandida, ou a criatividade, são um produto da regulação biológica da vida humana que ao longo de milhares de anos de evolução, tendo em conta o meio ecológico específico em que os seres humanos se desenvolveram, proporcionou uma interação dos seres humanos com o Mundo que os rodeia, e entre eles, montando, para o efeito, uma estrutura social

[433] António Damásio, *O Livro da Consciência…, op. cit.,* págs. 35-36, e 365 e segs.

[434] António Damásio, *O Livro da Consciência…, op. cit.,* pág. 382.

que aprimorou e garantiu a sobrevivência dos homens, pelo menos, enquanto seres vivos, no topo da hierarquia animal.

Foi este processo dinâmico de regulação da vida orientado para a sobrevivência das espécies que determinou o despertar do "eu" dos seres humanos. Esta estrutura consciente do "eu" garantiu uma capacidade superior de raciocínio, de memória, e de linguagem, que os homens usaram para criar as formas conhecidas de interação social, como a organização económica, política e judicial. Outro produto da consciência superior dos homens foi a extrema capacidade para compreender o Mundo e a partir dele construir dispositivos (tecnologia) para melhorar o bem-estar social. Toda a organização social do Homem, desde a criação do Direito pelos órgãos políticos até à sua aplicação pelos órgãos jurisdicionais, é fruto da regulação biológica da vida humana, que determinou a superioridade dos seres humanos face às outras espécies, assente no conhecimento e na edificação de uma vida em sociedades complexas que se autovalorizam e se auto-regulam. A homeostase biológica, básica ou automatizada, proporcionou a homeostase sociocultural ou reflexiva. Ou seja, os processos dinâmicos que incitaram a regulação da vida humana em sociedade possibilitaram uma regulação social da própria vida, dado que a evolução das próprias sociedades, enquanto conjunto de cérebros pensantes, proporcionou a própria evolução e regulação biológicas de cada indivíduo ou cérebro individual. O sistema de recompensas e de penalizações para os sujeitos que infringirem determinadas regras sociais, ou as atribuições de valor nas atividade sociais ou culturais, são bons exemplos da homeostase sociocultural em ação.[435]

Assim sendo, todos os objetos e ações sociais a que os homens atribuem valor resultam do processo de regulação da vida. Esta relação entre valor e regulação da vida manifesta-se *«…com a manutenção geral do tecido vivo dentro dos limites homeostáticos adequados ao*

[435] António Damásio, *O Livro da Consciência…, op. cit.,* págs. 359-360.

contexto em que ele se encontra…», e nas condições necessárias para que *«…a homeostase funcione no sector que permite o bem-estar relativo ao contexto em que o organismo se encontra.»*[436]

Por conseguinte, para os organismos completos, a fonte do valor é o estado fisiológico do tecido vivo dentro dos limites homeostáticos orientados para a sobrevivência. O cérebro representa, através de parâmetros químicos, o afastamento dos limites homeostáticos, atuando como um sensor permanente das necessidades do organismo. Este afastamento sentido promove o incentivo a determinadas ações ou a determinadas omissões, que servem de correções para que o organismo possa sobreviver. Quando os seres vivos são conscientes e conseguem, por isso mesmo, mapear ou representar os seus próprios estados internos, a avaliação dos parâmetros homeostáticos corresponde às experiências de dor ou de prazer. E, quando esses seres vivos, como são o caso dos seres humanos, possuem uma capacidade para produzir linguagem, essas mesmas experiências de dor ou de prazer são catalogadas com certos nomes, como prazer, dor, bem-estar, desconforto, mal-estar, etc.[437] Aquilo que se designa por valioso, seja um objeto ou uma ação, está relacionado com os parâmetros de regulação da vida no sentido da sua sobrevivência. É por isso que as ações ou os objetos que propiciam um grau de sobrevivência maior são considerados como os mais valiosos, e são expressos numa mente consciente sob a forma de certos sentimentos agradáveis, ao passo que os objetos ou ações perigosos para os limites homeostáticos apresentam-se sob a forma de certos sentimentos desagradáveis ou até mesmo dolorosos.[438]

Nos seres humanos, esse processo de regulação é determinado pelos neurónios que, não sendo essenciais para a vida no caso de certos seres vivos, nos humanos tiveram um papel determinante. Todos os atributos do cérebro humano que tornam os seres humanos

---

[436] António Damásio, *O Livro da Consciência…, op. cit.,* pág. 72.

[437] António Damásio, *O Livro da Consciência…, op. cit.,* págs. 72-73.

[438] António Damásio, *O Livro da Consciência…, op. cit.,* págs. 79-80.

superiores, em matéria de raciocínio, de criatividade, de memória, e de linguagem, foram originados pelo apoio dos neurónios ao corpo multicelular na gestão da vida do organismo a partir do interior do próprio organismo.

Assim sendo, toda a regulação vital é o esteio da evolução da Humanidade. A regulação da vida biológica humana proporcionou ao Homem um cérebro eficiente e autoconsciente, capaz de produzir sensações (emoções e sentimentos) que ajudam o organismo humano a representar-se a si mesmo, mapeando todos os seus estados, capacitando-o de arquivar as suas experiências como boas ou más, permitindo que este, ao conhecer as vantagens e desvantagens, em termos de regulação da vida, dos acontecimentos que experiencia, antecipe futuros acontecimentos e futuras ações (quer tomadas por si ou por outros seres humanos. Esta capacidade extraordinária de antecipação dotou o Homem de um conhecimento das suas forças e das suas fraquezas, e impeliu-o a construir a sua vida em sociedade. O edifício social, a economia, as instituições financeiras, os mercados, os comportamentos morais, os comportamentos religiosos, o sistema político, as artes, a tecnologia, a Ciência, e o sistema judicial, são os corolários da consciência do organismo das suas próprias necessidades biológicas. A expressão «sociedade do conhecimento» goza apenas de um valor moral ou simbólico, dado que, em rigor, não foi a sociedade que produziu o conhecimento, mas sim, o conhecimento da consciência das necessidades humanas que fez com que os homens se unissem em sistemas sociais para, a partir deles, evoluir e garantir a sobrevivência da espécie humana.[439]

[439] António Damásio, *O Livro da Consciência…, op. cit.,* págs. 45-85.

2. **A Construção da Consciência**.

De acordo com a teoria ou hipótese de Damásio,[440] uma consequência extraordinária do cérebro humano é a sua capacidade de se mapear a si mesmo, produzindo a mente. O resultado da atividade de representação do cérebro humano é a produção de imagens que são experienciadas no interior do cérebro como sons, texturas, cheiros, sabores, dores e prazeres. Estas imagens somente estão disponíveis para o protagonista do cérebro – que é o "eu". Unicamente o dono do cérebro pode experienciar as imagens produzidas por ele, e não sujeitos exteriores, ou seja, os terceiros. Estas imagens produzidas pelo cérebro, enquanto representações do Mundo exterior e interior, são imagens não verbais. Estas imagens não verbais expõem, mentalmente, os conceitos que correspondem às palavras. Aquilo que se denomina de perceção, independentemente da modalidade sensorial, mais não é do que a capacidade cartográfica do cérebro. As imagens produzidas no cérebro constituem uma representação ou cartografia das propriedades físicas dos objetos e do seu posicionamento espacial e temporal, bem como todas as suas ações (no sentido causa/efeito). A natureza autoconsciente do cérebro humano conduz à produção de imagens abstratas que resultam do facto de o cérebro poder mapear-se a si mesmo.[441] Provavelmente, este espantoso facto terá levado o grande génio do Século XVIII a descobrir certas categorias puras no entendimento humano. Estas categorias ou conceitos puros resultam do facto de o cérebro se representar a si próprio e de ser capaz de refletir sobre os seus próprios processos de reflexão.

---

[440] A explicação da origem da consciência é um dos mistérios mais antigos da Humanidade. Uma das tentativas mais famosas de descrever a origem da consciência provem das investigações de Francis Crick e Christof Koch. No seu ensaio "Towards a Neurobiological Theory of Consciousness", *Seminars in The Neurosciences, Volume 2, 1990,* págs. 263-275, Crick e Koch defenderam que a sincronização da oscilação neuronal entre 35-75 *hertz* nas áreas sensoriais do córtex cerebral produz o estado de consciência que Block designou por *Phenomenal Consciousness*, ou seja, a base da experiência subjetiva das sensações.

[441] António Damásio, *O Livro da Consciência…, op. cit.,* págs. 97-98.

A mente e o corpo não estão separados. Dado que a mente é um produto do cérebro, e que o cérebro faz parte de um sistema orgânico designado como corpo, a mente é claramente influenciada pelo organismo corporal. O cérebro humano consegue representar ou mapear o mundo externo e produzir as imagens que servem de conceitos mentais a partir do seu próprio processo de mapeamento. Porém, nenhuma representação do mundo externo pode ser produzida no cérebro se não passar pelo corpo através de uma parte da sua superfície que proporcionará a específica modalidade sensorial. O corpo humano interage com o ambiente que o rodeia, e dessa interação resultam alterações provocadas no corpo. Essas alterações são mapeadas pelo cérebro que as regista. Mas, este registo só é possível porque, em primeiro lugar, o corpo recebe informação, que só posteriormente é trabalhada pelo cérebro.

Da ligação entre cérebro e corpo resulta outra caraterística fundamental: é que, ao mapear o corpo de forma integrada, o cérebro produz o componente fundamental que se transformará no "eu". Além disso, o mapeamento do cérebro também produz algo essencial na vida humana – que são as emoções e os sentimentos.[442]

Existem diferentes tipos de sentimentos. Os primeiros sentimentos são designados por sentimentos primordiais, porque resultam exclusivamente do corpo vivo e precedem toda a interação entre os processos de regulação vital e os objetos. Os sentimentos primordiais antecedem todos os outros sentimentos.

Os sentimentos distinguem-se das emoções. As emoções constituem programas de ação de elevada complexidade, automatizados, que evoluíram ao longo do tempo. Essas ações são completadas por um programa cognitivo que inclui determinados conceitos e modos de cognição. As emoções são, sobretudo, estados corporais desencadeados por certas ações

[442] António Damásio, *O Livro da Consciência..., op. cit.,* pág. 122.

do corpo humano, tais como, certas expressões faciais, certas posições corporais ou mudanças ao nível das vísceras e meio interno.

Os sentimentos das emoções são as perceções daquilo que acontece no corpo e na mente quando são experienciadas as emoções. Os sentimentos são uma espécie de interpretação das emoções. Os sentimentos são imagens de ações e não ações em si, executadas em mapas cerebrais. Enquanto as emoções são ações acompanhadas por ideias e modos de pensar, os sentimentos emocionais são as perceções das ações corporais durante uma experiência emocional, a par das perceções do estado da mente durante o mesmo período temporal. Os sentimentos emocionais são produzidos por seres complexos, como é o caso dos seres humanos, ao passo que as emoções estão presentes em seres com cérebros mais simples. Os sentimentos emocionais são, assim, compostos por um estado corporal específico ocorrido durante uma emoção real ou simulada, e por um estado de recursos cognitivos alterados e acompanhados por certas ideias. Os sentimentos emocionais têm na sua base os sentimentos primordiais, baseados, somente, na relação do corpo com o seu cérebro.[443]

Também ao nível das emoções podem estabelecer-se diferenças. As emoções de fundo são parentes próximas dos estados de humor, diferindo destes por terem uma natureza temporal mais circunscrita e por uma identificação mais apurada do estímulo apto a desencadeá-las. As emoções sociais são aquelas que se desencadeiam em situações sociais, tais como, a compaixão, o embaraço, a vergonha, a culpa, o desprezo, o ciúme, a inveja, o orgulho, ou a admiração. São emoções determinantes na vida dos grupos sociais. Ambos os tipos de emoções necessitam de um estímulo competente, dependem das zonas de ativação específicas, são constituídas por programas de ação complexos que envolvem o corpo, e são apreendidas, ou interpretadas, pelos sujeitos sob a forma de sentimentos. A maioria das

[443] António Damásio, *O Livro da Consciência..., op. cit.,* págs. 143 e 151. A existência de sentimentos primordiais foi introduzida recentemente na obra de Damásio. Em escritos anteriores, o sentimento elementar da existência fazia parte do "eu" nuclear e resultava da interação do organismo com os objetos do Mundo exterior.

emoções sociais resulta de uma evolução recente na biologia, e algumas podem ser exclusivamente de natureza humana, como parece ser o caso da admiração ou da compaixão. Algumas emoções sociais podem ser exibidas, embora a um nível menos complexo, por outras espécies, como, por exemplo, pelos primatas. As emoções sociais desempenham um papel fundamental na vida dos seres humanos, pois é a partir delas que se formam os princípios constituintes dos sistemas éticos e morais.[444] É a partir destas emoções e destes sentimentos que o cérebro constrói a sua consciência. Mas, o que é, verdadeiramente, a consciência?

A consciência consiste numa característica biológica do cérebro dos seres humanos e do cérebro de certas espécies animais. Trata-se de um fenómeno causado por processos neurobiológicos, fazendo parte da ordem biológica da natureza humana tal como a fotossíntese faz parte da natureza biológica das plantas. A consciência enquanto fenómeno biológico é o princípio fundamental para toda a compreensão do lugar da consciência no Homem, e por conseguinte, o lugar da consciência na conceção do cosmos.[445]

Segundo a definição de Damásio, a consciência *«…é um estado de alerta ou reconhecimento do eu e daquilo que o rodeia.»*[446] Este estado é como um interruptor que, ora está ligado, ora está desligado, quer dizer, ou o sistema está consciente, ou está inconsciente, sem prejuízo de se reconhecerem diferentes graus de consciência, quando esta está ligada.[447] A consciência consiste, antes do mais, num estado, num estado mental de auto-reconhecimento e de reconhecimento daquilo que rodeia o organismo. Não havendo mente, não há consciência, e não havendo cérebro, não há mente. Por isso, a consciência é um produto do cérebro, e como o cérebro é um componente do corpo, a consciência é produzida pelo corpo. A consciência é um estado mental percecionado como estado. Essa

[444] António Damásio, *O Livro da Consciência…, op. cit.,* págs. 161-162.
[445] John R. Searle, *A Redescoberta da Mente, op. cit.,* pág. 115.
[446] António Damásio, *O Livro da Consciência…, op. cit.,* pág. 199.
[447] John R. Searle, *A Redescoberta da Mente, op. cit.,* pág. 108.

perceção resulta da capacidade do organismo, neste caso, do cérebro, de sentir-se a si mesmo, bem como os objetos com os quais este se relaciona. A consciência é *«…um estado mental a que foi acrescentado o processo do ser.»*[448]

Este estado mental é apenas a representação de um processo. A consciência não é um estado imutável, isto é, sem qualquer tipo de ação. A consciência é um processo mental, que se carateriza pela atividade do cérebro, mais propriamente, pela ação da sua base neuronal. Porém, a consciência apresenta-se como um estado permanente, pelo menos quando nada exista que a possa desligar, como parece ser o caso do estado de coma, ou do sono sem sonhos. Dado que só se pode ter consciência quando se está consciente, esta surge como um estado contínuo e que se sobrepõe ao próprio corpo como algo que está separado do organismo. Porém, para que se experiencie o estado consciente, é necessário estar acordado, ou estar no estado de sono com sonhos, ter uma mente racional, e sentir um automatismo espontâneo e direto do estado consciente enquanto um "eu" que mais não é do que o protagonista dessa experiência, por mais suave que essa sensação possa ser. Estar consciente implica, assim, um estado de vigília, ou seja, um estado de alerta do organismo, e a representação da mente como sujeito de uma experiência mental. Estar consciente significa ter um pensamento de si mesmo.[449]

O "eu", enquanto protagonista da mente, claro está, não é uma coisa, mas sim, um processo mental produzido pelo cérebro humano e nele representável. O estado consciente não é estático. Antes surge como um processo variável que, por isso mesmo, produz diferentes estados que compõem o "eu". Esse processo, realizável por atuação conjunta de diferentes partes do cérebro,[450] inicia-se com o «estar acordado», seguindo-se o «ter uma mente», e por fim, «criar uma identidade». Quando o organismo se encontra no estado

[448] António Damásio, *O Livro da Consciência…, op. cit.,* pág. 199.

[449] António Damásio, *O Livro da Consciência…, op. cit.,* págs. 203-204.

[450] As partes essenciais do cérebro que produzem a consciência são, na opinião do neurocientista português, o tronco cerebral, o tálamo e o córtex cerebral.

«acordado» e tem conteúdos na sua mente, produz a consciência quando junta a função do "eu" à mente, orientando dessa forma o conteúdo mental para o suprimento das necessidades do próprio organismo, conduzindo, por sua vez, o organismo à subjetividade.[451]

O processo consciente do cérebro cria dois estados conscientes – o estado consciente nuclear e o estado consciente autobiográfico. A consciência nuclear consiste no estado mental de perceção do «aqui e do agora», sem qualquer referência ao passado ou ao futuro do organismo. Este estado produz o "eu" nuclear, identificado com a personalidade, mas não com a identidade. O segundo estado de consciência que segue o estado de consciência nuclear é o estado consciente autobiográfico – a consciência alargada ou autobiográfica. Este estado produz o "eu" autobiográfico, composto pela parte substancial da vida do organismo que lhe empresta a sua identidade. Aqui entram em jogo as experiências vividas no passado e as antecipações referentes ao futuro.

Um aspeto decisivo que separa estes dois estados de consciência tem que ver com a linguagem. Para a formação da consciência nuclear não é necessária a linguagem, dado que o "eu" nuclear precede toda a linguagem e está presente nas criaturas mais simples. Já a consciência autobiográfica parece depender profundamente da linguagem, e revele-se nas criaturas mais complexa, como é o caso dos seres humanos. Níveis mais sofisticados de linguagem parecem possibilitar e estar em direta relação com um nível superior de consciência. Os seres humanos são as criaturas mais sofisticadas em termos da produção da linguagem e apresentam o nível mais sofisticado de consciência.

A primeira fase na construção da consciência pelo cérebro consiste numa descrição neuronal dos aspetos relativamente estáveis do organismo – é a fase do proto-eu. O principal produto do proto-eu é uma espontaneidade da vida orgânica, ou seja, um

[451] António Damásio, *O Livro da Consciência…, op. cit.,* págs. 208-209.

sentimento de vida interior. O sentimento primordial, antecedente de todos os outros sentimentos, constitui a base de toda a construção da consciência, e pode ser descrito como o sentimento fundamental de que o organismo está vivo. É um sentimento de existência. Foi este sentimento que rejeitou a dúvida cartesiana acerca da existência da alma.

Na segunda fase da construção da consciência surge o "eu" nuclear. Este estado de consciência é gerado por um pulso de "eu" nuclear quando o proto-eu se modifica por força de uma interação que ocorra entre o organismo e um determinado objeto exterior ao corpo, ou constituinte do corpo (quando, por exemplo, a mão toca na face), que determina, também, uma alteração nas imagens dos objetos. Estas imagens modificadas dos objetos e do organismo conectam-se momentaneamente, formando um padrão coerente que descreve a relação entre o organismo e os objetos, por vezes, soba forma de sentimentos (quando, por exemplo, alguém se assusta ao ver um filme de terror).

Por fim, na terceira fase da construção da consciência surge o "eu" autobiográfico, que ocorre quando a biografia dos indivíduos produz pulsos do "eu" nuclear que ficam temporariamente ligados num padrão coerente de grande escala. Este tipo ou estado de consciência parece existir somente na espécie humana.[452]

Assim sendo, o organismo começa por produzir um sentimento de vida sem o qual nenhum indivíduo sente a sua própria existência.[453] Depois, surge a consciência do posicionamento dos indivíduos no espaço e no tempo, ou seja, a perceção da sua existência corporal e do Mundo que os rodeia. Por fim, a consciência autobiográfica produz um "eu" individual dotado de identidade, ligado ao conjunto das experiências vividas pelo organismo, e do conhecimento que delas adveio. É a consciência autobiográfica, enquanto pensamento de si, que possibilita o *«cogito, ergo sum»*.[454] A existência do Homem como

[452] António Damásio, *O Livro da Consciência…, op. cit.,* págs. 212 e segs.

[453] Não podendo existir consciência sem sentimentos.

[454] É, verdadeiramente, neste terceiro grau da construção da consciência que esta se torna autoconsciente. A autoconsciência significa que a consciência pode dirigir-se a si mesma, ou seja, concentrar-se em si própria.

coisa pensante pressupõe esta capacidade extraordinária de pensar-se a si próprio. Este pensamento é uma representação da experiência do próprio ato de pensar. Tal como ver o mar ou cheirar uma flor, pensar é uma experiência do próprio organismo. E, a capacidade de ser autoconsciente significa que o Homem consegue sentir, compreender, e armazenar a sua própria experiência de pensar. A consciência aparece, assim, como conhecimento de si.

Este conhecimento permitiu ligar os esforços pela sobrevivência a um organismo unificado e dotado de identidade. Ao ser arquivado na memória do organismo, o conhecimento de determinados factos, vividos como experiências passadas pelo organismo, pôde ser ligado a antecipações futuras. O organismo desenvolveu a capacidade de armazenar factos sobre si mesmo. Isso possibilitou um processo de auto-reflexão sobre as experiências vividas e sobre as suas consequências. O Homem começou a adquirir conhecimento. Este conhecimento acumulado permitiu, por sua vez, decisões futuras mais vantajosas. Quanto maior for o registo do organismo acerca da sua vida interativa com o mundo externo, maior a capacidade para o manipular. A manipulação do mundo externo permitiu decisões individuais mais proveitosas, por exemplo, na manipulação ou na criação de armas, na aquisição de alimento, ou na própria defesa contra ameaças dos membros do grupo ou de outras espécies. Foi a consciência que abriu caminho aos processos de reflexão e de deliberação. É graças à consciência que os seres humanos conseguem antecipar eficazmente certas situações, ou antever certos resultados possíveis, e com isso escolher os meios mais seguros para resolver problemas futuros. A consciência retirou o Homem da sua situação de precariedade ao permitir que os seus sentimentos não fossem, apenas, sentidos, mas sim, conhecidos, colocando a Humanidade num estádio de *saber* por oposição a uma simples

---

A autoconsciência, como bem sustenta Searle, não é um estado permanente da consciência, mas antes, uma faculdade sua que se manifesta quando esta se concentra em si. Um ser consciente não é aquele que se encontra num estado de consciência permanente e imutável, mas sim, aquele ser dotado da capacidade para direcionar a atenção sobre si mesmo. (John R. Searle, *A Redescoberta da Mente, op. cit.,* págs. 173).

fase do *ser*. Antes da era da consciência, a regulação vital consistia, simplesmente, numa automatização de processos. Com o activar da consciência, essa automatização, embora presente, deu lugar a um processo de regulação vital deliberativo, assente em escolhas conscientes e baseadas num conhecimento biologicamente adquirido.[455]

A consciência, enquanto representação do próprio organismo, serviu para capacitar o organismo para organizar um certo conjunto de relações entre este e o seu ambiente envolvente. Este facto originou uma recolha cada vez maior de informação preciosa que, por sua vez, gerou uma maior capacidade para manipular o meio ambiente com base nessa informação recolhida. Assim, a vantagem seletiva da consciência parece óbvia: um poder maior de descriminação e de causação.[456] Já Bacon afirmara que quem conhecesse as causas, dominaria os efeitos.

A consciência humana garantiu, assim, para o Homem, um maior grau de flexibilidade e de criatividade. Este poder apenas se verifica quando se está no estado de consciência plena, ou se se quiser, no estado subjetivo da consciência. Mesmo sem a subjetividade consciente, o cérebro humano consegue desenvolver certas tarefas, tais como certas rotinas memorizadas nos denominados casos de *petit mal*, ou seja, nos casos de ausência, em que os sujeitos perdem por completo a noção de si mesmos, ficando temporariamente ausentes da sua subjetividade, sem prejuízo de conseguirem realizar determinadas tarefas, como efetuar um caminho rotineiro ou tocar com mestria uma melodia num piano, sem terem consciência de si mesmos. Porém, somente com a consciência se adquirem a sensibilidade, flexibilidade e criatividade, que possibilitam a superioridade dos seres humanos face aos restantes seres vivos.[457]

---

[455] António Damásio, *O Livro da Consciência…, op. cit.,* págs. 221-222.

[456] John R. Searle, *A Redescoberta da Mente, op. cit.,* págs. 133-134.

[457] John R. Searle, *A Redescoberta da Mente, op. cit.,* pág. 135.

3. **A Redutibilidade da Consciência**.

A consciência humana, e a possível consciência de alguns animais, é um fenómeno produzido por um complexo sistema neuronal que existe no cérebro. A consciência é, por isso, uma propriedade emergente do sistema neuronal presente no cérebro. Porém, tem-se questionado se esta redução da consciência a um fenómeno físico deriva de um princípio de identidade. Afirmar que a consciência é um produto neuronal não significa, necessariamente, que ela se identifica com os neurónios ou que exista uma correspondência entre consciência e sistema neuronal.[458]

---

[458] O problema mente/corpo tem sido objeto de estudo desde as primeiras grandes conceções filosóficas, seja no pensamento platónico e aristotélico que imortalizava a alma, seja na filosofia teológica augustiniana da vontade que assentava na doutrina do pecado e da virtude (graça). Posteriormente, foi analisado e reformulado por Descartes, que concebeu a existência da mente como a única verdade indesmentível, ordenada por leis não mecânicas, contrapondo-se à teoria de Hobbes que concebia a natureza humana como algo que se diferenciaria de um relógio apenas no grau de complexidade. Existem duas grandes conceções: a monista e a dualista. Os monistas podem ser materialistas ou idealistas. Os materialistas podem ser fisicalistas ou behavioristas. (John R. Searle, *Mente, Cérebro e Ciência, op. cit.,* pág. 19).

A relação entre mente e corpo foi analisada enquanto problema central da filosofia da mente, primeiramente, por Gilbert Ryle (que é o Pai da moderna filosofia da mente) na sua obra clássica: *The Concept of Mind*. Aí (págs. 1-15) sustentou o absurdo da contraposição entre mente e corpo, admitindo que ambos têm a mesma existência, mas diferem enquanto tipos de experiências da sua própria existência. Ryle negou, por este modo, qualquer redução da mente ao corpo, bem como o contrário, pois as teorias reducionistas pressupõem a legitimidade da contraposição da mente/corpo enquanto tipos de existências diferentes, o que é negado pela filosofia ryleana. Porém, como o sentido da filosofia da mente ryleana é anti-metafísica, pode dizer-se que o conceito ryleano de mente é materialista (caraterizada pelo behaviorismo lógico), ainda que não seja reducionista.

Entre os autores que sustentam a tese da redutibilidade encontram-se, por exemplo: Donald Davidson, "Mental Events", *in Philosophy of Mind/Classical and Contemporary Readings, op. cit.,* págs. 116-125; D. M. Armstrong, "The Causal Theory of the Mind", *in Philosophy of Mind/Classical and Contemporary Readings, op. cit.,* págs. 80-87; Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained*, págs. 21-42; David Lewis, "Reduction of Mind" (disponível online); Francis Crick e Christof Koch, "Towards a Neurobiological Theory of Consciousness", *Seminars in The Neurosciences, Volume 2, 1990,* págs. 263-275; "Why Neuroscience may be Able to Explain Consciousness", *Scientific American, Inc., 2002* (disponível online); Christof Koch, *The Quest for Consciousness/A Neurobiological Approach*, págs. 87-104.

Entre os autores que rejeitam a tese da redutibilidade encontram-se, por exemplo: U. T. Place, "Is Consciousness a Brain Process?", *in Philosophy of Mind/Classical and Contemporary Readings, op. cit.,* págs. 55-60; Frank Jackson, "Finding the Mind in the Natural World", *in Philosophy of Mind/Classical and Contemporary Readings, op. cit.,* págs. 162-169; John Searle, *Mente, Cérebro e Ciência*, págs. 34-35; *A Redescoberta da Mente, op. cit., passim*; *El Misterio de la Conciencia, op. cit., passim*; David J. Chalmers, "Facing Up to the Problem of Consciousness", *Journal of Consciousness Studies 2 (3), 1995*, págs. 200-219;

A correção da proposição que afirma a redutibilidade da consciência a um fenómeno físico implica uma compreensão prévia do próprio significado do termo «redução». Em sentido *lato*, o reducionismo consiste num ideal característico da filosofia positivista das ciências, que determina uma relação de identidade como propriedade essencial de todo o discurso científico válido. O reducionismo significa, pois, que certas coisas nada mais são do que outras espécies de coisas.[459] A definição proposicional do princípio reducionista é: *X explica-se por ser equivalente a Y, que nada mais é do que a propriedade de X*. Todo o conhecimento científico se orienta, de acordo com a filosofia positivista das ciências, com base nesta máxima.

Contudo, segundo Searle, existem diferentes tipos de reducionismo que possibilitam conceitos separáveis do processo redutivo. São eles: *(i)* a *redução ontológica*; *(ii)* a *redução ontológica das propriedades*; *(iii)* a *redução teórica*; *(iv)* a *redução lógica ou definicional*; e, por fim (*v)* a *redução (relação) causal*.

(i) A *redução ontológica*. A redução ontológica é aquela forma de redução que identifica os objetos de certos tipos com outros objetos de outros tipos. Por exemplo, reduzem-se as cadeiras a meros conjuntos de moléculas, os genes a conjuntos de moléculas de ADN, ou todos os objetos existentes a simples sistemas atómicos.[460]

(ii) A *redução ontológica das propriedades*. Esta forma de redução, também ela ontológica, identifica os objetos com as suas propriedades, por exemplo, quando se diz que o calor de um gás consiste na energia cinética do movimento das moléculas.[461]

The Consciousness Mind/In Search of a Fundamental Theory (*Parte III, 6,1)* (disponível online); "Consciousness and Its Place in Nature", *in Philosophy of Mind/Classical and Contemporary Readings, op. cit.,* págs. 247-272; "The Puzzle of Conscious Experience", *Scientific American, Inc., 2002* (disponível online).

[459] John R. Searle, *A Redescoberta da Mente, op. cit.,* págs. 138-139.

[460] John R. Searle, *A Redescoberta da Mente, op. cit.,* pág. 139.

[461] John R. Searle, *A Redescoberta da Mente, op. cit.,* págs. 139-140.

(iii) A *redução teórica*. A redução teórica é fundamentalmente uma forma de redução de leis particulares em leis mais gerais, em que, a lei ou teoria reduzida pode deduzir-se da lei ou teoria redutora, demonstrando, assim, que a lei ou teoria reduzida não é senão um caso particular da lei ou teoria redutora. É o caso da redução das leis dos gases às leis da termodinâmica estática.[462]

(iv) A *redução lógica ou definicional*. Segundo esta forma de redução, existe uma relação entre palavras e frases que determina a possibilidade de tradução de certas entidades de um tipo por palavras e frases de outro tipo. Como as palavras e as frases são lógica ou definicionalmente redutíveis, as entidades a que as palavras e as frases se referem são, por isso, ontologicamente redutíveis. Assim, por exemplo, os números nada mais são do que conjuntos de conjuntos.[463]

(v) A *redução (relação) causal*. Esta relação estabelece-se entre dois tipos de coisas, sejam elas quais forem, que possam ter poderes causais. Isso leva a que uma entidade reduzida seja inteiramente explicável a partir dos poderes causais de outras entidades. Assim, por exemplo, a natureza impenetrável ou sólida de certos objetos decorre do poder causal dos movimentos vibratórios das moléculas em estruturas de treliça que têm como consequência a solidez ou impenetrabilidade de determinados objetos.[464]

Segundo Searle, a relação ente mente e cérebro é do tipo causal, ou seja, a mente é redutível, em termos causais, ao cérebro, dado que é um produto do sistema neuronal. Porém, no seu entender, esta redução não implica uma redução ontológica, uma vez que a Ciência não consegue reduzir a consciência da mesma forma que o faz com o calor, com a solidez, com a cor, ou com o som.[465] Além disso, uma redução da consciência à realidade física não explica a natureza subjetiva da própria consciência. Da mesma forma que sentir

---

[462] John R. Searle, *A Redescoberta da Mente, op. cit.,* pág. 140.

[463] *Ibidem.*

[464] John R. Searle, *A Redescoberta da Mente, op. cit.,* pág. 141.

[465] John R. Searle, *A Redescoberta da Mente, op. cit.,* págs. 141-143.

uma dor é muito mais do que um mero disparo dos neurónios que, embora possa explicar uma dor na terceira pessoa, não abrange a experiência da dor na primeira pessoa. Estes factos impedem uma redução completa ou ontológica da consciência ao cérebro. Por outras palavras, o cérebro causa a mente (a consciência), mas a mente (consciência) e o cérebro não se identificam.[466]

Os modelos de redução visam sobretudo expurgar da compreensão dos fenómenos os elementos subjetivos de apreensão desses mesmos fenómenos. O fenómeno calor é explicado de forma diferente da experiência subjetiva de sentir calor. A redução propõe, por isso, uma distinção entre a realidade e a aparência, e rejeita de forma epistémica as bases subjetivistas da experiência. Porém, a consciência não é uma forma epistémica de apreensão de algo externo, como a própria consciência, mas sim, uma aparência que faz parte da realidade. Ou seja, a consciência não é uma base subjetivista de análise. A consciência é o próprio fenómeno analisável. Por isso, a redução ontológica parte de um pressuposto errado, e não consegue fornecer uma resposta adequada para o fenómeno dos estados conscientes, pois rejeita a parte essencial da sua natureza – que é a sua subjetividade.[467]

Os diferentes sentidos de redução correspondem, contudo, a diferentes pontos de vista de uma mesma explicação. O poder causal de um objeto encontra-se a partir da análise das propriedades desse mesmo objeto. E, as propriedades de um objeto constituem o poder causal que gera outros objetos. A teoria científica baseia-se no mesmo estudo – o dos objetos – que pode, todavia, ser levado a cabo a partir de diferentes pontos de vista. No fundo, dizer algo acerca das propriedades de um objeto equivale a dizer algo sobre os poderes causais que produziram esse mesmo objeto. Da mesma forma, afirmar algo acerca da natureza de um objeto equivale a produzir uma teoria científica definitória desse mesmo objeto, consequentemente explicada com recurso à decomposição dos seus termos constitutivos.

---

[466] John R. Searle, *A Redescobeta da Mente, op. cit.,* págs. 143-144.

[467] John R. Searle, *A Redescoberta da Mente, op. cit.,* págs. 148-150.

Como os diferentes tipos de redução são, na verdade, diferentes formas de explicar a mesma coisa, não gozam de estatuto, quer ontológico, quer epistémico. São puras formas de comunicação da mesma ideia ou da mesma proposição.[468]

Para além desta confusão linguística, Searle comete, ainda, outro erro. É que a sua construção da subjetividade da consciência eleva-a a uma dimensão metafísica quando este lhe nega a sua identidade com os fenómenos físicos do cérebro. Se a consciência é produzida pelo cérebro, mas não pode reduzir-se ao seu sistema neuronal, então, o mesmo é dizer que o cérebro produz uma entidade cuja natureza se torna suprafísica, ou seja, do tipo metafísico. Esta conclusão pressupõe que se aceite a possibilidade da realidade física criar objetos metafísicos, o que, por sua vez, pressupõe uma possível ligação entre o mundo físico e o mundo metafísico como terceiro elemento do raciocínio lógico. Se o mundo físico e metafísico estão ligados, então, ou o mundo metafísico absorve o mundo físico, ou o mundo físico absorve o mundo metafísico, rejeitando-se, assim, uma existência dualista do Mundo. Este passo lógico é essencial no raciocínio, mas, inevitavelmente, acaba por destruir a própria logicidade do raciocínio.

O facto de a experiência do estado consciente ser subjetiva não significa que esse estado consciente seja algo diverso de uma realidade física como o sistema neuronal.[469] Como o

---

[468] A operação de redução de um objeto às suas propriedades pressupõe que os termos conceptuais que designam o objeto e as suas propriedades sejam distintos, para que as proposições científicas possam ter valor informativo. A redução entre dois termos conceptuais sinónimos não acrescenta qualquer valor informativo face àquilo que já se sabe. Por exemplo, a redução da dor a uma sensação desagradável não permite nenhum tipo de análise sobre o conceito de "dor". De contrário, a redução do conceito "dor" a uma disposição comportamental contém valor informativo. Uma redução é uma operação mental de conexão entre dois ou mais termos, em que uns são conceitos, enquanto os outros correspondem às propriedades desses mesmos conceitos. Se os termos, isto é, conceito e propriedade, forem sinónimos, a redução faz colapsar os próprios termos (conceito e propriedade) numa única noção que nada acrescenta. Assim, o conceito e as propriedades desse mesmo conceito não podem conter significados idênticos. (Hilary Putnam, "The Nature of Mental States", *in Mind, Language and Reality/Philosophical Papers, Volume 2, op. cit.,* pág. 430).

[469] Isto implica a refutação da tese do *externalismo ativo* (por oposição à tese do *externalismo passivo* defendida por Putnam em "The Meaning of "Meaning" ", *in Mind, Language and Reality/Philosophical Papers, Volume 2, op. cit.,* págs. 215-271) sustentada, por exemplo, por Andy Clark e David J. Chalmers no seu

próprio Searle afirmou, *«Se os acontecimentos fora do sistema nervoso central ocorreram, mas nada aconteceu no cérebro, não haverá acontecimentos mentais; mas se as coisas aconteceram no cérebro como deve ser, os acontecimentos mentais ocorreriam mesmo se não houve estímulo exterior (e a propósito, este é o princípio sobre o qual funciona a anestesia cirúrgica: o estímulo exterior é impedido de ter os efeitos relevantes no sistema nervoso central).»*[470]

Significa sim, que essa mesma experiência só pode ser vivida pelo sujeito consciente (isto é, consciente do seu próprio estado de consciência), e não por outros sujeitos.[471] Da natureza subjetiva da consciência não decorre que esta não seja uma experiência física possível a partir de elementos físicos. A confusão entre subjetividade, enquanto titularidade absoluta de um estado, e subjetividade, enquanto experiência metafísica, é a fonte deste mal-entendido. A consciência, enquanto estado mental, é tão-somente um fenómeno físico (neurofisiológico), ainda que a Ciência não possa explicar em absoluto em que consiste este fenómeno.[472] Da mesma forma que os filósofos pré-socráticos não possuíam

---

ensaio: "The Extended Mind", *in Philosophy of Mind/Classical and Contemporary Readings*, *op. cit.,* págs. 643-651. Segundo esta tese, a cognição ou a própria mente (incluindo o "Self") podem ser dirigidos a partir do meio ambiente envolvente, por exemplo, através de uma experiência social. A ser assim, a mente não poderia ser reduzida a simples mecanismos cerebrais internos. Porém, a modelação da mente por efeito de estímulos externos somente ocorre porque os próprios mecanismos internos do cérebro possibilitam esses mesmos estímulos, ou seja, o cérebro possui os seus próprios métodos de automodulação das influências provenientes do meio ambiente através de um sistema químico complexo e auto-regulado pelo próprio cérebro (Michael S. Gazzaniga, *O Cérebro Social/À Descoberta das Redes do Pensamento*, pág. 40). O cérebro humano cria a própria experiência social ou a possibilidade de receção de estímulos externos que, posteriormente, o irão modular. Numa palavra, as experiências ou estímulos externos são um produto da configuração neuronal.

[470] *Mente, Cérebro e Ciência, op. cit.,* pág. 25.

[471] Ao contrário do que acontece com o estado inconsciente que só pode ser apreendido experimentalmente por terceiros, enquanto análise de um fenómeno externo, baseado no comportamento dos sujeitos. Em rigor, o estado inconsciente nunca pode ser vivido na primeira pessoa.

[472] Correspondendo assim à visão clássica do materialismo que identifica estados mentais com estados neurofisiológicos, ou seja, estados cerebrais. (Hilary Putnam, "Logical Positivism and the Philosophy of Mind", *in Mind, Language and Reality/Philosophical Papers, Volume 2, op. cit.,* pág. 441).

Putnam não reconhece que o problema da identidade entre cérebro e mente seja um problema teorético genuíno, antes constitui um problema referente a duas formas diversas de realização linguística, ou seja, trata-

se mais de um problema verbal do que científico. ("Minds and Machines", *in Mind, Language and Reality/Philosophical Papers, Volume 2, op. cit.,* pág. 384).

Porém, este filósofo, num dos seus artigos ("The Mental Life of some Machines", *in Mind, Language and Reality/Philosophical Papers, Volume 2, op. cit.,* pág. 421), acusa a tese da identidade entre estado mental e cérebro de não ser capaz de resolver o problema das disposições diferentes quando a composição neuronal é a mesma. O seu argumento consiste no seguinte: a tese da identidade consegue explicar, por exemplo, a razão pela qual o estado mental de dor não ocorre em sujeitos cujos neurónios responsáveis pela produção desse mesmo estado não existam ou estejam afetados. A descrição desse estado mental corresponde à descrição da composição ou do estado cerebral (neuronal). Existe nesse caso uma identidade entre o estado mental e a configuração neurofisiológica.

Contudo, a tese da identidade não consegue explicar a razão pela qual dois indivíduos com a mesma configuração neuronal adotem comportamentos diferentes, por exemplo, no que toca a certas escolhas ou a certas preferências. Disposições para comportamentos atuais ou potenciais diversos podem ter origem em idênticas configurações neurofisiológicas, o que, por conseguinte, obsta à ideia de que existe uma identidade em absoluto entre os estados mentais e o cérebro.

O argumento de Putnam assenta numa pura circularidade. Quando invoca o argumento da não identidade entre diferentes estados mentais e a mesma configuração neurofisiológica, ele parte do pressuposto de que é possível que idênticas configurações neurofisiológicas produzam diferentes estados mentais. Dá, implicitamente, por adquirido, precisamente, aquilo que procura. Quando usa o exemplo das diferentes preferências produzidas pela mesma configuração neurofisiológica, já dá como certo que isso é possível. Ora, mesmo que isso seja possível (coisa que a Ciência ainda não foi capaz de descobrir), ou seja, que a mesma configuração neurofisiológica, presente em dois indivíduos, possa conduzi-los a diferentes opções (escolhas ou preferências), ou a diferentes estados mentais, isso ocorre porque a configuração neurofisiológica determina um grau de liberdade de escolhas em todos os seres humanos. O erro está em considerar forçosamente que diferentes estados mentais, perante a mesma circunstância factual, implicam uma diferente configuração cerebral. (Aliás, coisa que o próprio Putnam rejeita quando afirma: *«To say that two organisms (or systems) obey the same psychological law is not at all the same thing as to say that their behavior is similar. Indeed, two people may obey the same psychological laws and exhibit different behavior, even given similar environments in childhood, partly because psychological laws are only statistical and partly because crucial parameters may have different values.»* ("Robots: Machines or Artificially Created Life?", *in Mind, Language and Reality/Philosophical Papers, Volume 2, op. cit.,* pág. 394). Putnam é um conhecido funcionalista em matéria do problema da mente, quer dizer, sustenta que os estados mentais são estados funcionais e que os estados funcionais são sistemas físicos definíveis em virtude das suas relações causais. Assim como um relógio se define pelo facto de ter como função "dar horas", independentemente da concreta estrutura física que o suporta (isto é, seja um relógio de ouro ou de outro material qualquer), também os estados mentais, incluindo desde logo a própria consciência, são funções específicas que não se confundem com a concreta estrutura fisiológica que os suporta. Ora, a teoria funcionalista resume-se à defesa da ideia de que os estados mentais não são estados neurofisiológicos porque não é possível conhecer toda a estrutura fisiológica do cérebro. Pelo simples facto de não ser, ainda, possível à Ciência explicar toda a estrutura neurofisiológica do cérebro humano, isso não quer dizer que os estados mentais sejam meras funções dessas mesmas estruturas, dado que uma função de um sistema é uma atribuição valorativa a esse mesmo sistema. Relógios com diferentes estruturas físicas são uma mera aparência, pois todos eles têm necessariamente uma específica estrutura que possibilita que "dêem horas". Podem ser construídos com diferentes materiais, mas todos contêm o mesmo mecanismo que lhes possibilita a realização da sua função. O que o funcionalismo nunca explicou é como seria possível que um homem sem cérebro tivesse consciência ou qualquer outro estado mental!

um conceito teórico que lhes explicasse que a matéria é, no fundo, energia, também no estádio atual da Ciência ainda não existe um conceito teórico (ou teoria) que explique universalmente a mente através de asserções físicas (isto é, neurológicas), mas isso apenas reflete as limitações dos cientistas do Século XXI no que à total compreensão da mente diz respeito.[473] Essas limitações não provam que a mente esteja para além dos processos neurofisiológicos que ocorrem dentro da nossa cabeça (para utilizar a expressão de Wittgenstein), antes provam que ainda não é possível descrever toda a ação neuronal que produz a mente.

Todos os estados mentais derivam da estrutura fisiológica do cérebro humano. Porém, o argumento clássico do materialismo, que sustenta a dedução necessária dos comportamentos humanos específicos a partir da estrutura psico-fisiológica do cérebro,[474] não é válido. A estrutura neurofisiológica é de tal forma complexa, que não existe, ainda, uma explicação fisiológica sobre as bases neurofisiológicas pressupostas pelos comportamentos humanos específicos. Daí não se segue que a mente ou os estados mentais superem a estrutura física que lhes dá suporte. A estrutura do cérebro possibilita vários comportamentos humanos específicos distintos, embora a Ciência atual ainda não consiga determinar o padrão fisiológico particular que origina cada comportamento. Por isso, ainda não é possível deduzir comportamentos a partir da estrutura neurofisiológica dos seres humanos. Contudo, esta impossibilidade não invalida a tese da identidade dos tipos – mental e cerebral.

Faz parte da configuração cerebral a determinação de um certo grau de liberdade de atuação em função da aprendizagem adquirida (experiências adquiridas) e em função das disposições "estáticas" do organismo. Mas isso não invalida a tese da identidade. Significa, apenas, que diferentes estados mentais possam ter a sua origem numa mesma configuração cerebral, daí não podendo inferir-se que os estados mentais não correspondem a estados cerebrais.

[473] Thomas Nagel, "What is It Like to Be a Bat?", *in Philosophy of Mind/Classical and Contemporary Readings, op. cit.,* págs. 223-224.

[474] Hilary Putnam, "Philosophy and our Mental Life", *in Mind, Language and Reality/Philosophical Papers, Volume 2, op. cit.,* pág. 296.

O princípio da identidade dos tipos não pressupõe dois tipos idênticos e separáveis. Falar do mental e do cerebral é falar do mesmo. Mental e cerebral são dois conceitos que não correspondem a diferentes categorias ontológicas, mas, correspondem sim, a diferentes categorias (originárias de diversas fontes históricas) que "arrumam",[475] por um lado, no caso do conceito "cerebral", todo o conhecimento científico válido adquirido; por outro lado, no caso do conceito "mental", tudo o que é desconhecido acerca do cérebro.

4. Linguagem e Consciência.

A consciência começa com a vida, uma vida orientada para a sobrevivência em função de uma inter-relação com o mundo exterior. Por isso, a consciência é um fenómeno biológico. Falar da consciência equivale a falar sobre um processo biológico (neurobiológico) da mesma forma que falar sobre o crescimento, sobre a digestão, ou sobre a secreção da bílis é falar sobre processos biológicos atinentes à natureza dos seres vivos.[476]

A consciência não é um estado biológico fixo. Ela manifesta uma configuração gradativa que começa com um sentimento de vida, passando para um sentimento espácio-temporal de perceção interativa do corpo com o meio que o rodeia, e finalizando com um sentimento autobiográfico do ser humano como indivíduo único em que, a sua unicidade deriva da apreensão das experiências passadas com vista à produção de respostas mais vantajosas para o Futuro.

A consciência não consiste numa atribuição divina, em algo de mágico, ou em algo místico. A relação que os seres humanos mantiveram, ao longo de séculos, com a sua consciência (alma ou espírito), derivou da sua enorme ignorância acerca dos processos cerebrais que a causam. Num primeiro estádio de conhecimento humano muito primitivo,

---

[475] Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, *op. cit.,* pág. 125.

[476] John R. Searle, *El Misterio de la Conciencia, op. cit.,* pág. 20.

pensou-se que a consciência (alma) tinha origem no coração, e que o cérebro humano tinha, apenas, como função arejar e refrescar o corpo. Somente a partir do desenvolvimento da ciência neural começou a compreender-se melhor a fábrica da consciência que é o cérebro humano.

O primeiro passo na construção da consciência consiste num sentimento primordial de vida, ou seja, aquele sentimento de sentir-se a si próprio como um ser vivo. Dado que os seres vivos não existem por si sós, mas sim, integrados num Mundo, o segundo passo na construção da consciência consiste num processo de reconhecimento da interação do organismo com o meio ambiente que o rodeia. Neste segundo estádio, os seres humanos têm a perceção espacial e a perceção temporal. Numa palavra: o segundo estádio de consciência (a que Damásio chamou "estado nuclear") produz o sentimento de que o ser vivo que vive é um corpo, ou seja, forma uma partícula distinta no Mundo. (Este sentimento é responsável pelo conceito cartesiano de extensão). É possível, até mesmo crível, que estes dois estádios estejam presentes em variadas espécies de seres vivos, e mesmo em seres vivos simples como os seres unicelulares. Porém, a Ciência, no seu estado atual ainda não consegue comprovar estas proposições.

Mas, é o terceiro estádio de consciência que, verdadeiramente, produz o sentido daquilo a que se chama, vulgarmente, consciência. O terceiro estádio do processo consciente consiste na perceção que cada indivíduo tem de que é único, de que tem uma história, e de que segue um caminho no longo percurso da vida biológica. É nesta terceira fase consciente que nasce o misticismo acerca do "eu", da alma, isto é, do sujeito.

Os dois primeiros estádios conscientes, possivelmente presentes noutras espécies animais, não são apreensíveis *de per se*. O sentimento da vida e o sentimento da vida enquanto ser corporal não são intuídos por si sós. Caso contrário, os animais considerados irracionais seriam tão conscientes quanto os seres humanos. Estes dois primeiros sentimentos constituem um processo essencial para a consciência plena, mas necessitam de um terceiro

passo muito complexo que, verdadeiramente, produz aquilo que se designa por consciência. Sem este terceiro passo, a vida pode existir como corpo, contudo, disso nunca resultaria qualquer sentimento de consciência da vida enquanto corpo. Este terceiro passo consiste numa capacidade extraordinária da mente – que é a capacidade que ela tem para produzir linguagem.

Ao longo de vários milhares de anos, os seres humanos desenvolveram a espantosa habilidade de comunicarem entre si. Esta capacidade de comunicação foi evoluindo até atingir um estádio muito sofisticado que permitiu aos seres humanos a comunicação consigo mesmos. A linguagem despenha um papel decisivo na construção da consciência. Sem linguagem não existe consciência.

A consciência nasce quando os seres humanos comunicam consigo mesmos. Essa comunicação é realizada através de um conjunto de símbolos produzidos no interior da mente e apreendidos por esta. O processo consciente é um processo de auto-referência pelo qual o cérebro produz uma comunicação que se refere a si mesmo, ou seja, que tem como destinatário o próprio emissor da comunicação. Quando o cérebro é, ao mesmo tempo, emissor e recetor da linguagem que produz, o sujeito adquire a consciência de si mesmo. A consciência é, por isso, um processo circular auto-referencial de comunicação que cria uma representação interna de um sujeito que se representa a si mesmo.

A comunicação que produz a consciência é especificamente auto-referencial. Somente quando os seres humanos comunicam consigo mesmos adquirem consciência de si mesmos. A representação de uma comunicação não auto-referencial não cria o estado de consciência. Por exemplo, a simples representação interior da frase *"o Sol nascerá amanhã"* não induz no sujeito que pensa esta frase qualquer ideia ou representação de si mesmo; porém, representações no interior da mente do tipo – *"sei que o Sol nascerá amanhã"*, *"acredito que o Sol nascerá amanhã*, ou *"sinto que o Sol nascerá amanhã"* –, criam uma representação mental do próprio sujeito que pensa estas frases no sentido auto-referencial,

dado que quando as pensa, pensa-as de modo a comunicar um determinado estado mental a um outro estado mental que pode apreender estados mentais através de um processo complexo de mapeamento neuronal. A linguagem utilizada pelo cérebro para comunicar consigo mesmo consiste num conjunto de símbolos mentais, ou seja, imagens mentais aptas a produzir no cérebro outras imagens mentais que se reportam à própria origem das imagens mentais criadas pela mente. Através destes símbolos, o cérebro descodifica a origem de todas as imagens por si experienciadas. Essa origem é o próprio cérebro. E, é deste círculo de produção auto-referente de imagens sobre imagens experienciadas que resulta o estado consciente. Quer dizer, a consciência é produzida pela extraordinária capacidade do cérebro humano de mapear os seus próprios estados mentais e de reportá-los a si mesmo com recurso a uma capacidade complexa de produção de linguagem. Assim, o estado de consciência não se verifica, apenas, pelo simples sentimento de vida ou pelo sentimento de existência física, nem tão-pouco por uma qualquer comunicação. A consciência só existe quando o sujeito comunica consigo mesmo, ou seja, quando reporta a si mesmo os seus próprios estados mentais.

A consciência resulta da capacidade de autocomunicação do cérebro, isto é, da circularidade na distribuição de informação acerca dos estados mentais que se registam no interior da mente. A consciência nasce, assim, desse círculo e consiste num estado mental de auto-referência. Este estado não se confunde com os específicos estados reportados. A consciência desponta quando o sujeito sabe que é ele que está triste ou quando está contente, quando está fisicamente bem ou quando está com dores. A consciência não se confunde com estes estados mentais, o estado de consciência não equivale aos *qualia*.[477] Por

[477] Os *qualia* correspondem, tradicionalmente, aos estados subjetivos conscientes, e refletem o problema da apreensão dos estados subjetivos na conceção geral do Mundo como realidade objetiva. (John R. Searle, *El Misterio de la Conciencia, op. cit.,* pág. 22). O conceito de *"qualia"* exprime, filosoficamente, a forma como as coisas são sentidas pelos seres humanos: a experiência pessoal e subjetiva de ver uma bela mulher corresponde ao *qualia* visual da experiência nesse preciso momento; a experiência de ouvir a *nona sinfonia* de Beethoven corresponde ao *qualia* da experiência auditiva; e a experiência de saborear um copo de vinho do

isso, o estado de consciência plena é sempre um estado de autoconsciência. Por outras palavras, os seres humanos só estão conscientes quando pensam que estão conscientes.[478]

5. **A Representação da Consciência**.

Todo o ato do pensamento só pode ser conhecido pela representação que esse mesmo ato do pensamento produz. Pensar numa imagem, num som, ou numa emoção, produz uma representação mental do conteúdo do ato do pensamento, sem o qual o próprio pensamento permaneceria oculto.[479]

Porto corresponde ao *qualia* gustativo dessa experiência. Os *qualia* são as propriedades da experiência consciente. Correspondem àquilo que de mais íntimo pode sentir-se a partir da experiência consciente. Pode dizer-se que os *qualia* constituem a parte indubitável da experiência. Na filosofia cartesiana, mesmo que todo o Universo fosse uma vasta ilusão, ou simplesmente um fragmento de um ser demoníaco, as alucinações acerca desse mesmo Universo traduzir-se-iam nos *qualia* dessa mesma experiência mental subjetiva. Descartes duvidava de tudo o que podia ser objeto de dúvida, porém nunca duvidou do facto de a sua própria experiência consciente ter *qualia*, ou seja, aquelas propriedades que lhe permitiriam apreender as próprias experiências mentais. Concebendo os *qualia* como veículos para a representação das propriedades dos objetos percecionados: Sydney Shoemaker, "Introspection and Phenomenal Character", *in Philosophy of Mind/Classical and Contemporary Readings, op. cit.,* pág. 468. Negando a existência dos *qualia* enquanto propriedades específicas da experiência: Daniel C. Dennett, "Quining Qualia", *in Philosophy of Mind/Classical and Contemporary Readings, op. cit.,* págs. 226-246.

[478] Este argumento aproxima-se, sem ser idêntico, do argumento cartesiano para a demonstração da natureza consciente dos seres vivos que possuíssem uma capacidade criativa para a utilização da linguagem. Segundo esse argumento, as criaturas vivas (semelhantes ao sujeito pensante) que, através da observação experimental, exibissem um uso criativo da linguagem, seriam seres consciente, tal como o sujeito pensante. (Noam Chomsky, "Language and Problems of Knowledge", *in The Philosophy of Language*, pág. 684).

[479] A obscuridade em que se encontra o ato do pensamento que não é revelado pela representação desse mesmo ato do pensamento levou os filósofos anti-reducionistas a conceber os estados mentais como algo de distinto dos estados cerebrais. A afirmação de que a sensação, por exemplo, de uma cor, não corresponde necessariamente a um estado cerebral idêntico à sensação da cor, não tem em conta que a representação de um determinado estado mental por um sujeito consciente não equivale à representação de todo o estado cerebral que determinou esse mesmo estado mental. Sentir ou representar uma cor não significa saber quais os elementos cerebrais que propiciaram essa mesma experiência mental. Isso ocorre porque somente uma parte de um ato do pensamento é acessível à consciência. Como somente uma parte de um ato do pensamento está acessível à consciência, pensou-se que o estado mental decorrente do ato do pensamento é diferente do estado cerebral (neuronal) que o produziu. Mas isso é uma pura ilusão. Ver uma cor corresponde a estar num determinado estado mental. Esse estado mental corresponde ao estado cerebral (neuronal) que o produziu, embora quem vê uma cor não saiba quais os processos cerebrais (neuronais) que desencadeiam esse efeito.

A consciência consiste num ato auto-reflexivo pelo qual o cérebro comunica consigo mesmo com recurso à linguagem por si desenvolvida. Mas, este ato, por si só, permaneceria eclipsado se não produzisse uma representação de si mesmo. A representação de um ato do pensamento é a consequência desse mesmo ato do pensamento, é a sua projeção. A representação da consciência consiste numa imagem mental do "eu" criada a partir do processo circular de autocomunicação cerebral. Essa imagem mental, o "eu", é o fim do ato do pensamento que produz a consciência. No fundo, quando o cérebro mapeia os seus próprios estados e comunica-os a si mesmo, cria um novo estado cerebral – que é o estado consciente. Porém, este estado de consciência é novamente mapeado, e o cérebro comunica a si mesmo que é um cérebro consciente. Este novo mapeamento consiste num ato do pensamento pelo qual o cérebro, uma vez consciente e si mesmo, produz uma imagem de si próprio a que chama o "eu". Esta imagem de si próprio – o "eu" – é uma representação do seu estado de consciência. Esta representação ligada aos estádios anteriores de consciência leva o sujeito à imagem de que é um ser vivo corporal e pensante.[480]

Quando esses processos resultam afetados, podem determinar estados mentais de visualização de uma cor alterados – é o que acontece com os daltónicos. Só que, estas caraterísticas neurofisiológicas, mesmo quando são estudadas, nunca são experienciadas pelos sujeitos. Os seres humanos somente representam as cores, e não todo o processo neurofisiológico que originou essa experiência mental.

O argumento dos anti-reducionistas baseia-se na incompreensão de que, somente, parte do pensamento humano está acessível à consciência. Daí nunca poderá decorrer que o pensamento não possa reduzir-se à natureza fisiológica do cérebro humano. É como dizer que os seres humanos não estão vivos quando dormem porque não estão conscientes (no caso do sono sem sonhos) do seu estado de inconsciência – por isso, como não conseguem representar o seu próprio estado vital por estarem inconscientes, a vida e a consciência terão de ser dois estados separados. Ora, a inconsciência é um fenómeno biológico, isto é, corresponde a um determinado estado do organismo que, por definição, não pode ser experienciado.

[480] A representação ou imagem do pensamento não se distingue, em rigor, do próprio pensamento, antes constitui o estado final do pensamento que pode ser conhecido pelo ser consciente. Quando se tem um pensamento, a representação deste é aquela parte do pensamento que se sente, ou seja, que se conhece no interior da mente. Mas, este estádio final de um ato do pensamento é somente uma pequena parte constitutiva de um processo muito complexo. Como é esta última parte que é conhecida pelos seres humanos, tende a confundir-se a imagem ou representação do pensamento com o próprio ato de pensamento que é mais complexo. A separação entre representação do pensamento e pensamento significa, apenas, que se distingue aquilo que pode ser apreendido daquilo que permanece escondido.

Capítulo II

(A Teoria do Conhecimento)

1. O Conhecimento Humano como Problema Biológico.

O problema do conhecimento é uma das mais antigas inquietações da humanidade. Desde há muito tempo que grandes filósofos têm vindo a estabelecer os seus sistemas explicativos do conhecimento humano.[481] Procuram responder às seguintes questões: como pode o Homem conhecer? O que é o conhecimento? Quais os seus limites?

Muitas das respostas conseguidas, apesar de permitirem traçar novos rumos, partiram sempre de um ponto fundamental. O conhecimento humano foi hipostasiado a uma entidade metafísica em estrita dependência da alma humana. A sua natureza era distinta da natureza física.

Porém, a resposta para o problema do conhecimento parece ser muito mais simples do que se pensa, ainda que, seja também, um pouco mais sinistra. O conhecimento humano consiste numa faculdade mental, dado que é no interior da mente que é produzido. A mente é um produto da atividade do cérebro, e por isso, a faculdade do conhecimento é um produto da ação do cérebro. A possibilidade do conhecimento, a sua natureza, e os seus limites, constituem um problema de análise do cérebro humano.

A evolução humana determinou que o cérebro humano fosse capaz de apreender e registar os fenómenos que compõem o Mundo que rodeia os seres humanos, ou seja, o seu ambiente natural. Parte dessa evolução consistiu na capacidade de antever certos

[481] A teoria do conhecimento tornou possível, sobretudo, a partir do Século XVII, a separação entre filosofia e Ciência. A teoria do conhecimento assumiu-se como a essência da filosofia enquanto disciplina fundacional para todas as ciências. (Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature, op. cit.,* pág. 132).

acontecimentos, de se preparar para eles, e consequentemente, de ser capaz de sobreviver. A descoberta do fogo, a habilidade para fabricar armas de caça e de autodefesa, o conhecimento da agricultura, resultaram da extraordinária capacidade do Homem para antever os eventos.

O conhecimento humano consiste numa faculdade de registo de informações, e de manipulação dessas mesmas informações, no sentido de produzir as mais vantajosas respostas para os problemas que vão surgindo. A produção de respostas mais vantajosas assegura um índice de sobrevivência mais elevado, dado que os seres humanos conseguem adaptar-se melhor ao seu meio natural, daí extraindo os frutos mais positivos para a sua vida. Ao longo de milhares de anos, esta capacidade de adaptação dos seres humanos evoluiu e conduziu o Homem ao estádio complexo em que se encontra.

A faculdade do conhecimento consiste, pois, na produção de um padrão mental, ou seja, de um estádio relacional referente à informação adquirida. Quando os seres humanos adquirem informação, por exemplo, quando registam através da observação um determinado evento, a faculdade do conhecimento impele-os para a descodificação da relação existente entre esse mesmo evento e outros eventos também registados. A relação que se estabelece entre os eventos consiste numa conexão necessária entre eles. Pela conexão necessária entre eventos, os seres humanos conseguem antecipar futuros eventos, e assim conceber as respostas mais adequadas e vantajosas para esses mesmos eventos.

O conhecimento humano derivou de um princípio homeostático de regulação da vida do organismo humano. Esse princípio determinou a evolução da mente humana e o consequente sucesso desta espécie. O princípio de regulação vital no sentido da orientação da mente para o estabelecimento das relações de necessidade entre eventos é designado na gíria filosófica – *princípio da razão suficiente*.

O *princípio da razão suficiente* determina as relações que se estabelecem entre eventos, no sentido de uns serem a causa de outros. A relação de causalidade governa toda a faculdade

do conhecimento humano.[482] A causalidade é, por vezes, entendida como referente a eventos empíricos, ou seja, do domínio da realidade externa. Porém, fruto da evolução complexa da mente humana, este princípio da causalidade está presente em toda a atividade mental atinente ao conhecimento. Quer dizer, o conhecimento é somente possível enquanto conhecimento causal.

A causalidade manifesta-se na realidade dita empírica quando dois eventos são ligados entre si, em que um é a causa do outro. É assim quando se afirma que o calor é a causa da evaporação, ou quando se afirma que a cicuta foi a causa da morte de Sócrates.

Porém, a causalidade também se verifica na mente relativamente àqueles raciocínios que, aparentemente, são puramente abstratos ou ditos *a priori*. É o que acontece com a chamada lógica. Quando se raciocina em termos lógicos, a mente procura as condições de necessidade para validar os seus raciocínios. Essas condições de validade mais não são do que uma manifestação do princípio da razão suficiente que, por outras palavras, é o princípio da causalidade. No raciocínio – "todos os homens são gregos, Sócrates é homem, logo Sócrates é grego" –, a mente humana regista uma informação específica, a de que todos os homens são gregos, e liga-a a outra informação por si registada, a de que Sócrates é homem. Quando a mente regista estas duas informações, procura imediatamente estabelecer uma relação entre elas. Esta relação determina que o facto de um homem ser grego, é um evento que causa outro evento, e que consiste no facto de Sócrates ser grego. Estabelece-se uma ligação entre o ser homem e o ser grego, no sentido de que todo o evento "homem" causa o evento "grego". De seguida, a mente conduz o evento "Sócrates" ao evento "homem". Como todo o evento "homem" causa o evento "grego", a condução do evento "Sócrates" ao evento "homem" determina a condução do evento "Sócrates" ao evento "grego", estabelecendo-se, por este modo, uma ligação causal entre os eventos "Sócrates"

[482] Este princípio foi magistralmente apreendido pelo grande representante do empirismo inglês David Hume.

e "grego". A ligação entre dois eventos de forma necessária é uma forma especialmente complexa de antecipar eventos e com isso garantir as melhores respostas possíveis para a sobrevivência do organismo. Mas, esta capacidade biológica que consiste em imagens neuronais produzidas pelo cérebro foi evoluindo de maneira especialmente complexa, e ao mesmo tempo extraordinária, dotando o cérebro humano de uma habilidade única entre os seres vivos. Porém, esta capacidade foi mal interpretada e deu origem a duas formas distintas, segundo muitos pensadores, de raciocínio. Pensaram eles que a mente humana podia raciocinar em termos empírico-causais, ou seja, o raciocínio que se faz quando se observam fenómenos exteriores à mente, e o raciocínio abstrato ou *a priori*, também designado por raciocínio analítico, que se faz quando a mente exerce a sua capacidade lógico-dedutiva. O que eles não vislumbraram é que não existem duas formas ou dois tipos de raciocínios, mas sim, uma mesma forma de pensar através da qual a mente estabelece relações necessárias entre eventos, sejam eles exteriores (o Mundo externo) ou interiores (a lógica). Assim, o raciocínio analítico e o raciocínio empírico representam o mesmo princípio biológico que está na origem daquilo a que se chama conhecimento.[483]

A faculdade do conhecimento enquanto antecipação de eventos é composta por diferentes elementos, a saber: *(i)* a *memória* (*ii)* a *imaginação* (*iii)* a *razão* ou *princípio da razão suficiente*, e por fim (*iv)* os *sentimentos*.

(i) A *memória* consiste na faculdade da mente humana de registar as imagens mentais produzidas aquando de uma observação empírica ou de uma criação interna. Quando um

[483] A ilusória diferença entre raciocínio empírico ou causal e raciocínio analítico está na base da distinção entre os dois grandes tipos de Ciência – as ciências empíricas e as ciências não empíricas. As ciências empíricas, também denominadas ciências naturais, estudam os eventos da Natureza que são independentes do observador, no sentido em que a sua existência é independente de qualquer ato do pensamento do seu observador. De contrário, as ciências não empíricas, como é o caso as ciências sociais e humanas, ocupam-se dos eventos que estão na dependência do observador, ou até mesmo que se relacionam com ele. (John R. Searle, *El Misterio de la Conciencia, op. cit.,* pág. 28). As ciências empíricas estão dependentes da observação e comprovação dos fenómenos, enquanto as ciências não empíricas estão dependentes da força lógica do argumento.

ser humano observa um determinado evento, por exemplo, quando vê o pôr-do-sol, quando cheira o orvalho matinal do seu jardim, quando ouve uma determinada melodia, quando saboreia uma boa sobremesa, ou quando toca na areia de uma praia exótica, a sua mente produz uma certa imagem desses mesmo evento. Essa imagem mental ou neuronal não equivale a uma imagem visual. Por imagem mental entende-se uma representação de um ato do pensamento. Esse ato do pensamento pode ser desencadeado pelos mais variados eventos – eventos visuais, sonoros, olfativos, gustativos, ou táteis. Neste caso, diz-se que as imagens da mente resultaram de eventos externos. Mas, essas imagens também podem ser o resultado de um ato do pensamento puramente interior, isto é, sem que tenha havido um evento externo ao organismo apto a produzir tais imagens. Tal ocorre quando se pensa, por exemplo, em termos puramente abstratos.

A função da *memória* é, claro está, armazenar informação. Essa informação consiste num conjunto de imagens mentais produzidas pela mente. Essas imagens mentais, com o passar do tempo, vão desvanecendo-se, podendo alterar-se significativamente. Esta limitação do cérebro serve o propósito de simplificação na condução prática da vida. O organismo armazena toda a informação que adquire, mas limita o acesso a essa mesma informação, garantindo que somente a informação mais preciosa possa ser utilizada. Isto parece ser útil à vida prática no sentido em que evita os bloqueios da própria mente ao nível da utilização da informação. Por exemplo, os seres humanos autistas revelam uma espantosa capacidade de acesso à informação adquirida ao longo do tempo. Estas pessoas recordam-se dos aspetos mais pormenorizados da vida como, por exemplo, nalguns casos, a recordação de todas as frases de um livro e as concretas páginas em que determinadas frases estão escritas. Porém, manifestam grande dificuldade nas operações mais simples do dia-a-dia como, por exemplo, o atravessamento de uma rua, ou no estabelecimento de relações sociais elementares. Parecem ser pessoas com enormes dificuldades no exercício das suas vidas, apesar de evidenciarem uma espantosa capacidade mental de acesso à informação. Isto acontece,

porventura, porque no estádio atual do cérebro humano, o acesso a demasiada informação impede o exercício de outras faculdades mentais essenciais para a produção do conhecimento e para a tomada de decisões. Com o passar do tempo, é natural que os cérebros humanos evoluam no sentido de estarem capacitados para trabalhar com um grau maior de informação e, por essa via, produzirem um conhecimento mais complexo e mais frutuosos na hora de tomar decisões mais vantajosas para a sua sobrevivência.

A *memória* é o primeiro passo no estabelecimento do conhecimento. O conhecimento consiste num padrão mental que é estabelecido com a informação que é registada pela mente. Isso é assim quando se memoriza um determinado evento como causa de outro evento ou quando se faz um raciocínio lógico-dedutivo. Sem o registo e memorização das duas primeiras premissas, nunca se seguiria a conclusão lógica no raciocínio lógico-dedutivo. Sem o registo e memorização de certos eventos, nunca se poderia fazer a associação causal entre esses mesmos eventos. Sem o registo da informação não há produção do conhecimento que mais não é do que um padrão composto por informação.

(ii) A *imaginação* é a faculdade da mente tendente à manipulação da informação registada por ela. Através da *imaginação*, a mente constrói diferentes imagens mentais a partir das imagens mentais que estão armazenadas no seu «disco rígido» que é a sua memória. A *imaginação* não é, ao contrário do que se pensa, uma faculdade de produção de imagens inteiramente novas, mas sim, uma faculdade de manipulação de imagens já contidas no interior da mente. Por exemplo, ninguém poderá imaginar uma cor que nunca tenha visto. Ninguém poderá imaginar um animal composto por imagens inteiramente novas.

Quando se pensa, por exemplo, num dragão, essa imagem é composta por imagens decorrentes da apreensão de diferentes animais. Um dragão é uma imagem de um animal fictício composto por asas, pernas de um lagarto, o corpo de uma serpente, e expelindo fogo da sua boca. Estas imagens já existem na mente e são utilizadas pela imaginação para criar

uma imagem nova, mas composta por imagens antigas.[484] Não é possível produzir uma imagem mental sem que esta imagem mental seja composta por imagens já presentes na mente. A *imaginação* permite a manipulação das imagens para criar novos padrões mentais, e com isso formular um nível de conhecimento mais complexo, sendo determinante para a inovação na tomada de decisões. Numa palavra, a *imaginação* permite aquilo que se designa por "criatividade". A *imaginação* não é, assim, invenção, mas sim, manipulação.

Isto é assim porque os seres humanos produzem o conhecimento a partir das suas experiências. O conhecimento deriva de um processo de aprendizagem. E, a aprendizagem é o resultado da apreensão e registo de informações combinadas com a faculdade de manipulação dessas mesmas informações. A *imaginação* é, por esta forma, essencial para a produção do conhecimento porque permite a construção de novos padrões a partir de padrões já existentes e com isso prescindir de nova aquisição de informação, ou seja, de novas experiências, para a formulação do conhecimento, e com isso antecipar de forma mais eficiente os eventos futuros, garantindo uma capacidade criativa mais profícua na tomada de novas decisões.

(iii) O *princípio da razão suficiente* consiste no estabelecimento de uma conexão necessária entre imagens de eventos registados ou manipulados pela mente. Por força deste princípio, a mente antecipa eventos futuros a partir das ligações que estabelece entre eventos registados e cujas imagens mentais foram armazenadas na *memória*. A mente, ou utiliza as imagens armazenadas na sua *memória*, ou cria novas imagens com a ajuda da *imaginação,* e com isso produz as conexões causais necessárias entre as imagens dos eventos, tanto ao nível das experiências externas (observação empírica), como ao nível das experiências internas (raciocínio por abstração). Esta forma de conexão permite uma antecipação dos eventos

[484] Claro que a imagem de um dragão pode ser apreendida pela memória quando um ser humano vê uma imagem de um dragão, por exemplo, quando assiste a um filme. Nesse caso, a imagem do dragão não é produto da *imaginação*, encontrando-se sim, na memória.

futuros e isso possibilita, por seu turno, uma maior capacidade de resposta do organismo perante o meio que o rodeia. O *princípio da razão suficiente* estabelece que a verdade de uma proposição não decorre de uma qualquer inferência indutiva ou dedutiva. Este princípio determina que a verdade de uma proposição é a forma pela qual um raciocínio dedutivo ou indutivo estabelece a sua proposição.[485]

(iv) Os *sentimentos* são o parente pobre da teoria do conhecimento. Os *sentimentos* são considerados como o elemento perturbador da capacidade de raciocínio humana. Costuma dizer-se que é bem melhor pensar com a cabeça do que com o coração. Os *sentimentos* são equiparados às emoções humanas e designam estados de alma que deverão ser controlados por uma razão pura, ou seja, por uma razão sã. Diz-se à força toda que os *sentimentos* afetam a capacidade de julgamento e que isso conduz, naturalmente, à tomada de decisões menos proveitosas para os indivíduos.

---

[485] A definição do verdadeiro sentido do *princípio da razão suficiente* refuta o argumento popperiano (*Objective Knowledge/An Evolutionary Approach*, pág. 30) contra este princípio, no sentido em que, pelo facto de todo o conhecimento ser hipotético, não existe lugar para um princípio que estabeleça necessariamente uma razão para cada proposição verdadeira (no sentido leibniziano), ou que determine (no pensamento de Berkeley) que é razão suficiente para não crer na existência do que quer que seja, pela simples razão de não haver razões para nisso crer. Um tal princípio seria, no fundo, uma proposição acerca do próprio esquema de produção de proposições válidas, ou seja, verdadeiras. Ora, decorre deste princípio que uma razão para uma verdade não é mais do que uma específica forma de "ler" interiormente essa mesma verdade, dado que não é possível construir uma verdade que não pressuponha um método que é expresso numa proposição que se supõe verdadeira. Quer isto dizer que a verdade é um fenómeno mental que apenas pode ser experienciado, e nunca justificado. Por isso, o facto de todo o conhecimento ser hipotético apenas significa que o *princípio da razão suficiente* admite a formação de diferentes conexões para fenómenos idênticos, possibilitando, desta forma, diferentes verdades, lidas de diferentes modos, quer dizer, sempre que se forma uma verdade específica na mente, forma-se também uma razão para justificar essa mesma verdade, que mais não é do que uma leitura específica da verdade produzida.

Além disso, se todo o conhecimento é hipotético, também o será a própria proposição que nega o princípio da razão suficiente com base no caráter hipotético do conhecimento. Ao negar o *princípio da razão suficiente* por meio deste argumento, Popper estabelece uma razão para não crer na existência de razões para a existência do *princípio da razão suficiente*. O seu princípio pode ser descrito da seguinte maneira: *"é para mim razão suficiente para não crer no princípio da razão suficiente pela não existência de razões para nisso crer"*. Ou seja, o seu argumento, para ser válido, supõe a sua própria negação.

Ora, os *sentimentos* não se confundem com as emoções. Os *sentimentos* são interpretações das emoções. O cérebro humano atua através de todas as suas faculdades neuronais. Embora possa exercer mais especificamente alguma das suas faculdades, o cérebro não consegue registar e produzir informação, ou seja, conhecimento, sem o auxílio de todas as suas funções concretas. Por exemplo, sem memória não há registo de informação que possa ser mais tarde utilizada pelo cérebro, e sem imaginação, o cérebro não consegue manipular as imagens mentais que adquiriu para produzir nova informação e consequentemente permitir a tomada de decisões mais eficientes.

Os *sentimentos* desempenham um papel nevrálgico na construção do conhecimento humano. Existem três dimensões na produção do conhecimento nas quais os sentimentos atuam como um verdadeiro leme. Em primeiro lugar, para que seja produzido um padrão que possa designar-se por conhecimento ou conhecimento de algo, é necessário que o ser consciente tenha vontade de produzir esse mesmo conhecimento. O elemento volitivo é essencial na construção de um padrão de conhecimento. Este elemento determina a escolha do que quer conhecer-se, do nível de profundidade do conhecimento ou da sua extensão. Este elemento volitivo é produzido por um sentimento que interpreta um determinado estado mental positivo que é comunicado à mente pela própria mente (num processo consciente). Esse estado mental consiste numa ausência consciente de informação. Quando o cérebro não contém informação suficiente sobre algo, produz um estado mental que comunica a si mesmo através do processo de consciência, usando para o efeito um sistema complexo de imagens mentais representadas como símbolos de linguagem. Essa comunicação origina um sentimento de interpretação sobre esse mesmo estado mental que é descodificado pela mente e origina um estado mental volitivo que determina uma nova aquisição de informação para satisfazer a mente. Por outras palavras, os seres humanos procuram saber qualquer coisa quando estão conscientes de que não sabem aquilo que procuram saber. Somente quando a mente sente que não tem informação suficiente acerca

de alguma coisa, procura o conhecimento sobre essa mesma coisa. Este sentimento primário desencadeia a vontade de conhecer. Sem a vontade de conhecer, não há produção de conhecimento.[486]

Em segundo lugar, os *sentimentos* determinam a aceitação do concreto padrão mental de conhecimento a que a mente chega. Quando a mente forma um padrão mental em que conecta informação através da ligação de imagens mentais, por exemplo, quando determina que X é a causa de Y, esse padrão mental desencadeia um estado mental positivo que é interpretado pela mente através de um sentimento de aceitação desse mesmo padrão. Este sentimento está na origem da escolha por um padrão específico em detrimento de outro padrão. Este facto pode ser experienciado por qualquer investigador científico quando, por exemplo, sente uma sensação de satisfação porque encontrou uma prova para a sua teoria ou um argumento decisivo para a sua construção filosófica.

Finalmente, quando um específico padrão de conhecimento é adotado, é registado na memória da mente como informação fidedigna, e é utilizado, consequentemente, na tomada de decisões futuras. A terceira dimensão manifesta-se, precisamente, quando os seres humanos tomam as suas decisões baseadas no estabelecimento de padrões de conhecimento adquiridos. Esta tomada de decisões com base nestes padrões de conhecimento só é possível por força da produção de um sentimento que interpreta o

[486] Este sentimento que origina a vontade de conhecer não se confunde com os restantes sentimentos que interpretam as emoções humanas referentes a outros aspetos, mais pragmáticos, ou puramente pessoais, tais como, por exemplo, a vaidade na escolha de um tema de investigação considerado difícil ou as espetativas lucrativas decorrentes da formação específica numa área do conhecimento. O sentimento a que aqui se faz referência tem única e exclusivamente a ver com aquele estado da mente que impele o sujeito consciente a procurar o conhecimento acerca de qualquer coisa. Assim, para que um teorema matemático seja resolvido, ou para que um conceito filosófico seja analisado, é preciso que surja, em primeiro lugar, uma vontade específica tendente à resolução desses mesmos problemas. Essa vontade específica é originada por um sentimento que interpreta uma específica emoção – que mais não é do que o estado mental específico em que se encontra a mente humana quando auto-reflexamente assimila a ausência de informação suficiente acerca de qualquer coisa e cujo suprimento dessa mesma ausência de informação produziria um estado mental positivo.

estado mental que antevê as consequências da específica tomada de decisão como consequências positivas, e consequentemente, determina o elemento volitivo da mente humana no sentido de decidir em conformidade com o específico padrão de conhecimento que tem ao seu dispor.

Estes *sentimentos*, que podem ser designados por *sentimentos de conhecimento,* circundam toda a produção do conhecimento, por vezes determinando a ação da memória e da imaginação e, por vezes, sendo a consequência da atuação quer da memória, quer da imaginação. Isto acontece porque o pensamento é por vezes determinado pela vontade, outras vezes é espontâneo.

O conhecimento é, assim, produzido por ação dos *sentimentos de conhecimento*, da *memória* e da *imaginação.* E, é sempre governado pelo princípio da conexão necessária, ou seja, pelo *princípio de razão suficiente*. Quando, por efeito destas faculdades mentais, é produzido um padrão de conhecimento, ou seja, uma imagem mental descrita por uma proposição da razão suficiente, e um sentimento de aceitação desse mesmo padrão de conhecimento, a mente chega a uma verdade. Aquilo a que se chama "verdade" pode ser descrito como a *relação necessária que existe entre um padrão de conhecimento e um sentimento de aceitação desse mesmo padrão de conhecimento.*[487] Por outras palavras, a

[487] A relação entre o padrão de conhecimento e o sentimento de aceitação é necessariamente positiva, ou seja, somente quando se produz um sentimento de aceitação sobre um padrão de conhecimento é que esse mesmo padrão de conhecimento é validado pela mente. Quer isto dizer que não se forma um sentimento de rejeição de um padrão de conhecimento, dado que, para que se pudesse rejeitar tal padrão, ter-se-ia que pressupô-lo como validado, ou seja, como um verdadeiro padrão de conhecimento, para que pudesse ser objeto do sentimento de rejeição. O sentimento que por vezes se sente de uma certa frustração ou angústia pela ignorância, pela fraqueza de uma prova científica, ou pela fraqueza de um argumento filosófico, significa apenas que a mente ainda não formou um padrão de conhecimento sobre essa mesma prova ou argumento. O sentimento de aceitação serve somente para distinguir os padrões válidos dos padrões não válidos, e não para separar diferentes padrões, ambos válidos. É por esta razão que não podem existir duas verdades na mente humana. Não se procuram "as verdades", mas sim, uma verdade. Isso demonstra que a busca por uma verdade significa que a mente humana só aceita um padrão de conhecimento como válido. Isto acontece porque o conhecimento está orientado para a tomada de decisões o mais eficiente e vantajoso possível. Dois padrões de conhecimento válidos determinariam duas decisões diferentes e isso levaria ao bloqueio do sistema. A mente procura sempre a decisão mais profícua e, por isso mesmo, somente aceita um padrão de conhecimento

justificação do conhecimento confunde-se com o processo causal de aquisição do conhecimento. São estes sentimentos que determinam a adoção de uma específica teoria e permitem ligar, por assim dizer, uma experiência com as leis universais que regulam essa mesma experiência.[488]

Os *sentimentos de conhecimento* dividem-se em três categorias: *(i)* o *sentimento volitivo de procura* que determina a ação da mente para buscar um padrão de conhecimento; *(ii)* o *sentimento de aquisição* que determina a formação de um padrão de conhecimento válido; e, por fim (*iii)* o *sentimento volitivo de decisão* que determina uma ação concreta do ser consciente baseada na informação registada de um específico padrão de conhecimento. Os *sentimentos de conhecimento* são, assim, a alma do intelecto humano.[489]

O conhecimento humano corresponde a uma caraterística biológica dos seres humanos, aquela que determina a necessidade de antecipação dos eventos de forma a garantir as melhores respostas, ordenando assim um fim de sobrevivência. A construção de uma teoria sobre o conhecimento humano não assenta numa dimensão metafísica, divina, lógica, linguística, ou, sequer, transcendental. Uma verdadeira teoria do conhecimento humano assentará antes num conhecimento aturado das caraterísticas biológicas do cérebro humano,

válido. Diferentes padrões levam às chamadas situações de incoerência, de inconsistência, ou de ilogicismo. Quanto tal acontece, a mente procura resolver estes problemas, e fá-lo procurando um padrão específico que validará como conhecimento. É por isso que a mente humana não aceita proposições contraditórias, pois a partir delas não é possível tomar uma específica decisão considerada como a mais eficiente e a mais vantajosa, dado que a mente não encontrou um padrão que possa seguir com confiança.

[488] Alguns interpretaram estes sentimentos como sendo a "intuição" que possibilita o conhecimento científico. Como escreveu Einstein: *«The supreme task of the physicist is to arrive at those elementary laws from which the cosmos can be built up by pure deduction. There is no logical path to these laws; only intuition, resting on sympathetic understanding of experience, can reach them.»* (*Principles of Research*, pág. 1 (disponível online)).

[489] Os *sentimentos de conhecimento* não se confundem com os *sentimentos de emoções*, pois dizem respeito unicamente aos estados mentais relativos ao conhecimento humano e não a quaisquer outros estados mentais, embora possam estar relacionados, por exemplo, quando, por força da produção de um *sentimento de aceitação* ou de *aquisição*, a mente produza um estado mental sentido pelo sujeito como um estado de prazer ou de felicidade.

das suas funções, e dos seus limites. E, esta teoria somente poderá ser construída pela neurociência e pela ciência cognitiva.[490]

2. **A Estrutura do Conhecimento**.

Em *Ménon*, um célebre diálogo de Platão, Sócrates questiona um escravo perante o seu senhor (*Ménon*) acerca dos seus conhecimentos de Geometria.[491] O primeiro problema colocado por Sócrates é resolvido com sucesso pelo escravo quando este afirma que um quadrado com dois pés de lado mediria quatro pés quadrados. Porém, quando Sócrates volta a questionar o escravo sobre uma figura com oito pés quadrados, este responde que a essa figura correspondem lados de quatro pés. Sócrates, com a sua habitual sagacidade retórica, demonstra a confusão em que se encontra o jovem escravo, e que consiste em não compreender que o comprimento dos lados é necessariamente a raiz quadrada de oito. Neste diálogo, o jovem escravo acaba por ser levado à resposta certa, ou seja, que um quadrado com quatro pés de lado mede dezasseis pés quadrados (o dobro do que supusera inicialmente) através do exercício de cálculos geométricos (que demonstram a possibilidade de um quadrado que meça dezasseis pés quadrados conter o quadrado de oito pés quadrados). Sócrates demonstrou perante *Ménon*, o senhor do jovem escravo, que este possuía as capacidades necessárias para efetuar cálculos desta natureza, e com isso conduziu astutamente *Ménon* à tese central da teoria do conhecimento platónica – a ideia de que a tarefa primordial do ensino é trazer à consciência o conhecimento inato dos homens que tem a sua origem na Matemática e nas ciências exatas que dela derivam. Daí que, as formas puras do conhecimento sejam formas idealizadas ou arquétipos que apenas poderiam ser

---

[490] A neurociência dirige o seu estudo às caraterísticas biológicas da mente, ou seja, à sua estrutura fisiológica e química. A ciência cognitiva procura conhecer as caraterísticas essenciais da representação interior, ou seja, da mente na sua ação cognitiva.

[491] Platão, *"Ménon", in Œuvres Complètes, I (82-85), op. cit.,* págs. 530-535.

inteligidas, e não traduzidas para o domínio da realidade. Estas formas puras do conhecimento estariam presentes *ab initio* na alma humana, sendo posteriormente descobertas pela via do ensino.

Esta passagem do texto platónico ilustra bem um tipo de pensamento presente na chamada corrente racionalista (cujo principal fundador foi Platão). Este tipo de pensamento concebe o conhecimento humano como o resultado de princípios *a priori* encerrados na mente humana. Estes princípios prévios a toda a experiência, ou são a fonte de todo o conhecimento válido, o único do qual não se pode duvidar (no sentido cartesiano), ou são a origem da possibilidade da experiência empírica que encerra as fronteiras de todo o conhecimento possível (no sentido kantiano). O racionalismo, *grosso modo*, afirma que existe um conhecimento inato nos homens do qual não se pode duvidar e que permite a experiência. O empirismo, grosso modo, sustenta que todo o conhecimento humano deriva da experiência, e que a mente humana não tem o valor que os racionalistas lhe atribuem, limitando-se a apreender e a organizar as perceções dos sentidos, e assim dando um sentido ao Mundo externo.

Ambas as teorias partem de uma suposição: a ideia de que a experiência e a apreensão da experiência são fenómenos distintos. A querela resulta do facto de questionar-se se é a experiência que conduz o sujeito pensante, ou se é o sujeito pensante que produz a sua própria experiência. Porém, a mente humana reduz-se por completo à estrutura neurofisiológica dos seres humanos. Por outras palavras, a mente é o resultado da específica atividade do cérebro dos homens. Ter um pensamento é ter um concreto padrão neuronal produzido num espaço de tempo limitado e do qual se obtém uma representação mental que é, por assim dizer, o conteúdo percetivo do pensamento. Ora, uma experiência empírica, por exemplo, ver o pôr-do-sol, só é possível porque certos dados empíricos são recebidos pelos órgãos sensitivos, neste caso, o órgão que leva a cabo a função visual, que são os olhos. Esses dados, no caso, a imagem do pôr-do-sol, é de seguida trabalhada no

cérebro humano que, por sua vez, produz a concreta imagem do pôr-do-sol que é percecionada pelo sujeito que vê o pôr-do-sol. Ou seja, os sentidos, por si só, não transmitem qualquer tipo de informação aos seres humanos. Toda a informação recebida pelos sentidos (os *sensa-datum*) é trabalhada pelo cérebro que, posteriormente, produz a informação que ele próprio representa nos sujeitos. Experienciar e apreender uma experiência não são fenómenos distintos, mas apenas duas faces do mesmo fenómeno. Quando alguém vê o pôr-do-sol, a imagem que tem do pôr-do-sol é o resultado da sua atividade mental em conjugação com os dados recebidos através dos sentidos. Esses dados são constituídos por um conjunto de estímulos sensoriais e mentais interligados que, por sua vez, formam uma experiência unificada do sujeito com o objeto (que Kant designou como a «unidade transcendental da aperceção»).[492]

A perceção que se tem da mente, ou seja, o pensamento, é, em si mesmo, uma experiência empírica igual às outras, pelo que, quando se pensa no que quer que se pense, tem-se uma experiência da própria mente, sem a qual nenhuma outra experiência seria possível. Experiência e pensamento que possibilita a experiência, bem como o próprio pensamento sobre a experiência, são todos fenómenos experimentais. Por isso, a discussão entre racionalismo e empirismo não tem, pura e simplesmente, qualquer razão de ser. Se a perceção, ou melhor, a consciência da própria mente (sem a qual não é possível apreender qualquer experiência)[493] é, em si mesmo uma experiência, então não fará qualquer sentido afirmar que os homens possuem certos princípios *a priori*, ou seja, independentes da própria experiência, dado que esses supostos princípios *a priori* somente podem ser conhecidos quando são percecionados interiormente, quer dizer, quando deles se tem uma

[492] E que constitui o problema filosófico e científico da «ligação», ou seja, constitui o problema de saber como é possível a experiência unificada. (John R. Searle, *El Misterio de la Conciencia, op. cit.,* pág. 42).

[493] No sentido de refletir sobre o que se experiencia, pois os animais considerados irracionais podem ter experiências, porém, como não têm uma consciência igual à dos humanos, não podem pensar sobre as suas experiências, sendo guiados, em certa medida, pelos seus instintos básicos.

representação subjetiva, o que, em si mesmo, é uma experiência física, no sentido em que as representações mentais são uma especial configuração e atividade das estruturas neurofisiológicas presentes nos cérebros humanos.

O racionalismo poderá tentar defender-se dizendo que mesmo que se entenda que os princípios inatos são uma específica experiência humana que ocorre dentro do cérebro dos homens, isso não porá em causa a ideia principal dos racionalistas de que existe um conhecimento prévio (ainda que também experimental) face à "restante" experiência empírica. Neste sentido, um racionalista poderá afirmar que a experiência do próprio pensamento, da qual resultam os princípios inatos, é independente da "restante" experiência empírica, e que esta somente será possível a partir de uma experiência primordial da qual decorrerão os princípios essenciais ao conhecimento humanos sobre as experiências que se produzem no Mundo externo. Assim, por exemplo, as clássicas três leis do pensamento, a saber: a *lei da identidade* (o que é, é), a *lei da contradição* (nada pode conjuntamente ser e não ser ao mesmo tempo), e a *lei do terceiro excluído* (tudo tem de ser ou não ser), seriam uma experiência mental prévia e independente de toda a experiência não mental, ou seja, a verdadeira experiência empírica.[494]

Porém, mesmo este argumento é falacioso. Nenhuma lei do pensamento ou simples categoria é produzida no cérebro sem o auxílio da experiência. A mente humana possui estruturas específicas, das quais decorrem os chamados princípios formais do pensamento, mas essas estruturas precisam ser desenvolvidas, e são-no a partir da experiência. Muitos desses princípios formais são desenvolvidos com o crescimento normal dos seres humanos que, através das primeiras brincadeiras, vão interagindo com o Mundo que os rodeia, retirando esses mesmos princípios formais que os guiam na sua aquisição do conhecimento. Não há nem pode existir qualquer princípio formal do conhecimento plenamente

[494] Neste sentido, estar-se-ia perante dois tipos de experiência – uma interior (ao nível da mente) e a outra exterior (que seria a genuína experiência empírica).

desenvolvido sem a experiência empírica. Num certo sentido, tal como a consciência e a experiência da consciência são a mesma coisa, pode dizer-se que o conhecimento e a experiência do conhecimento são também a mesma coisa. Os homens são seres vivos sociais que interagem, como qualquer outro ser vivo, com o Mundo externo, e é a partir dessa mesma interação que adquirem a sua competência de aquisição de conhecimento.

Mas, também não se pode dizer que as leis do pensamento ou princípios formais do pensamento são factos sobre as coisas externas. A estrutura do pensamento é antes o resultado de uma interação ou relação que existe entre as disposições do cérebro humano e o meio externo com que este interage.

O Homem não é, pois, um simples espetador da Natureza. Ele faz parte dela e conhece-a através da sua própria natureza. Pode dizer-se que o Homem foi, é, e será sempre a «medida de todas as coisas»!

2.1. **A Aparência e a Existência da Realidade**.

Aos olhos de certos filósofos, o Mundo nunca poderá ser verdadeiramente conhecido, pois tudo aquilo que se pensa conhecer é tão-somente um conhecimento sobre a aparência das coisas e não sobre a natureza das coisas. Seria possível ao Homem conhecer as coisas tais como elas se deparam perante ele, mas estaria vedado ao Homem o verdadeiro conhecimento, ou seja, aquele conhecimento acerca de como as coisas são realmente. Para outros filósofos, a matéria, ou seja, a realidade, terá forçosamente de existir para que o conhecimento humano seja válido.

A mente humana está preparada para apreender os eventos (interiores ou exteriores) com os quais se depara. Essa apreensão é meramente aparente, já que a formação daquilo a que se chama de «conhecimento» é, na verdade, uma pura construção da mente que recorre para esse efeito ao seu princípio da conexão necessária e o liga à interpretação que ela

formula de si própria quando aplica esse mesmo princípio aos eventos com os quais interage. A análise da estrutura do conhecimento ou daquilo que se pensa conhecer em nada pressupõe a existência da realidade, dado que mesmo que a realidade seja um puro produto das ideias da mente (como defendem os idealistas) isso não afeta em nada a própria ideia que possa ter-se da realidade. Também é irrelevante dizer que a realidade não existe, pois se, de facto, a realidade existir, isso também não altera em nada a construção que se tem dela. Saber se a realidade existe ou é mera aparência é um debate ilógico. Quem afirma que a realidade não existe, que é uma simples aparência de como as coisas são, pressupõe que, pelo menos, existe uma realidade absoluta, que é aquela que consiste na existência de um sujeito pensante dotado de uma verdade absoluta e inabalável – a de que ele existe enquanto ser pensante e que sabe que nada existe absolutamente para além de si mesmo. Se a realidade é apenas uma aparência, então a própria existência de um ser pensante que sabe uma verdade inabalável – a de que tudo o resto é aparência – terá de conceber-se como uma simples aparência. Se a existência de um ser pensante pode ser uma mera aparência, como as restantes, então tudo o que esse ser pensante pensar também será uma mera aparência. Se o pensamento que determina que tudo pode ser aparente pode ser, em si mesmo, uma aparência, então a própria verdade inabalável sobre a aparência das coisas poderá ser, também, mais uma aparência. Porém, se essa verdade for uma aparência, então tudo o que ela determinar será também meramente aparente, levando a que a realidade possa, de facto, existir tal como é, e não tal como aparenta ser.

Por outro lado, os filósofos que acreditam que a realidade existe e que se podem conhecer as coisas tais como elas são e não apenas como estas se apresentam, terão de pressupor que existe uma diferença entre a realidade absoluta e a realidade meramente aparente. Como a realidade que é conhecida é aquela que se apreende, e não outra qualquer, a prova da existência de uma realidade absoluta pressuporia que se pudesse "sair" da realidade em que se está, ou seja, aquela que é apreendida, para de seguida confirmar que esta é a realidade

absoluta, quer dizer, aquela que, efetivamente, existe, tal como existe. Só que tal prova suporia, por sua vez, que existiria uma segunda realidade, aquela a partir da qual se pudesse constatar que a realidade apreendida existe de facto tal como é. Porém, uma tal segunda realidade poderia ser uma simples aparência e induzir nos homens a ideia falsa de uma existência absoluta da realidade apreendida. A segunda realidade pressuporia uma nova prova da sua natureza absoluta, e assim por diante num raciocínio *ad infinitum*.

Ora, nenhuma das provas para a existência ou simples aparência da realidade é possível. A negação da existência absoluta da realidade supõe o seu contrário para ser válida. A afirmação da existência absoluta da realidade conduz a um raciocínio sem fim. Ambas as proposições são sem sentido.

A dúvida acerca da existência da realidade decorre do facto de a mente humana conseguir comunicar consigo mesma e de conseguir mapear os seus próprios estados neuronais.[495] Um desses estados é a falta de informação. Como a mente humana é uma mente consciente, o sentimento de ausência de informação (uma interpretação do específico estado mental de

---

[495] Ou seja, a dúvida acerca da existência da realidade resulta da consciência humana. O exercício da dúvida sobre o que quer que seja é um ato do pensamento pelo qual se representa uma específica forma de reflexão que, por sua vez, mais não é do que um pensamento autoconsciente. A autoconsciência do pensamento na sua forma específica de reflexão, como seu pressuposto natural, está presente no pensamento de Platão, quando este, pela boca de Sócrates, afirma que o pensamento é um discurso através do qual a alma discorre consigo mesma acerca das coisas que examina, quando a alma discursa consigo mesma, dialoga, pergunta, e responde a si própria sobre aquilo que investiga. (*Teeteto (189e-190ª),* pág. 278).

Porém, a representação da consciência só é percecionada pela mente quando esta reflete sobre si mesma. A mente pode refletir sobre outras coisas sem necessidade de representar-se a si mesma, ou seja, sem necessidade de pressupor a sua consciência. Somente quando a mente reflete sobre os seus próprios processos de reflexão, exige como pressuposto de validação do seu próprio pensamento a sua consciência, que nasce com o estabelecimento de um diálogo da mente consigo mesma que é posteriormente representado sob a forma de uma imagem do *Self*. É esta imagem que está sempre presente nos atos de reflexão «epistemológicos» e não, como afirmava Platão, em todos os atos do pensamento (entendidos como atos de reflexão).

A pressuposição da consciência para o exercício da dúvida acerca da existência da realidade e, por inerência, da existência da própria mente, decorre do facto de este específico tipo de dúvida ser «epistemológico», e, por conseguinte, respeita ao ato de reflexão pelo qual a mente inspeciona os seus próprios processos de reflexão a partir dos princípios primordiais que ela usa para formar e sistematizar todo o seu conhecimento sobre as coisas e sobre os seus próprios processos de aquisição ou de produção de conhecimento.

ausência de informação relevante) estende-se a si mesma e ao meio que a rodeia. Por outras palavras, a mente não sabe o suficiente sobre si mesma e sobre o Mundo com o qual se relaciona. Esta ausência de informação nunca poderá ser colmatada, e ela sabe disso (ainda que de forma inconsciente). A mente procura, então, um ponto de apoio, um princípio fundamental que preencha esta lacuna e dê à mente um meio seguro para validar todo o restante conhecimento por ela produzido. Esse princípio fundamental serve apenas o propósito de satisfazer a mente e possibilitar que esta organize de forma sistemática e ordeira todo o conhecimento. Russell chamou-lhes crenças instintivas pelo facto de serem descobertas a partir do momento em que se comece a refletir, e pelo facto de uma crença deste tipo só poder ser abandonada se for substituída por outra crença instintiva.[496]

Estas crenças ou princípios estruturantes servem somente como esteios para a validação do conhecimento. Como o conhecimento humano consiste numa série complexa de conexões necessárias, a mente começa por estabelecer uma conexão necessária consigo mesma, no sentido da sua existência necessária ou aparente. O mesmo acontece com a existência do Mundo ou mera aparência das coisas externas. Trata-se, somente, de um primeiro alicerce. Estes princípios fundamentais ou crenças primordiais nunca poderão ser comprovados e permanecerão como uma simples satisfação da mente.

2.2. **As Proposições da Mente (Juízos Analíticos e Sintéticos).**

Uma das tradicionais distinções filosóficas relativas à teoria do conhecimento consiste na diferenciação entre os juízos analíticos e os juízos sintéticos. Os juízos analíticos estão presentes nas matemáticas, na lógica, e nas demais ciências formais. As restantes ciências, apesar de serem auxiliadas pelos juízos analíticos ou por conceitos e construções lógico-

[496] Bertrand Russell, *Os Problemas da Filosofia, op. cit.,* págs. 86-87.

matemáticas, utilizam quase sempre juízos sintéticos na formulação das suas teorias. Esta distinção ficou cara ao chamado Círculo de Viena, permitindo distinguir as ciências empíricas das ciências formais.

A distinção remonta a Kant. Na sua primeira Crítica, Kant sustentou que um juízo é analítico quando numa determinada proposição que contém um sujeito e um predicado, o predicado resulta da decomposição do sujeito, ou seja, o predicado está contido no próprio sujeito como, por exemplo, na proposição – "todos os corpos são extensos –, dado que o conceito de "extensão" faz parte integrante do conceito de "corpo". Porém, quando o predicado não está contido no sujeito, diz-se que o juízo é sintético como, por exemplo, na proposição – esta mulher é jovem –, dado que o conceito de "jovem" não é parte integrante do conceito de "mulher".[497] Pode dizer-se que, ao contrário dos juízos analíticos, nos juízos sintéticos a negação do predicado atribuído ao sujeito não é autocontraditória, mas sim, logicamente possível.

A distinção entre juízos analíticos e juízos sintéticos é fruto da ideia muito enraizada na cultura filosófica tradicional de que existem dois tipos de conhecimento – o conhecimento *a priori* e o conhecimento por via da experiência. Ora, essa dicotomia não faz qualquer sentido, dado que um pensamento, por mais puro que possa parecer, constitui sempre uma experiência, a experiência do próprio pensamento. Mas, mesmo a experiência de um

[497] Note-se que, para Kant, todos os juízos da Matemática são sintéticos *a priori*, à exceção de certos enunciados puramente lógicos, tais como, "o todo é maior que a parte". Além disso, a própria Física contém enunciados sintéticos *a priori*, ou seja, independentes da experiência, tais como o "princípio da ação e reação nas leis do movimento". Ora, o Círculo de Viena negava esta tese kantiana, pois associava o caráter analítico dos enunciados à sua natureza lógico-matemática. Para este movimento, todos os enunciados da Matemática eram necessariamente analíticos, e todos os enunciados das ciências empíricas eram necessariamente sintéticos, ou seja, procedem da experiência. Para o Círculo de Viena, a manutenção desta distinção solucionava o problema das matemáticas e da lógica enquanto ciências formais (resolvendo assim o problema da demarcação no sentido popperiano do termo), abrindo caminho para o estudo das ciências empíricas (as *Realwissenschaften*) que, na verdade, constituíam o objeto primordial do programa empirista do Círculo de Viena. (Javier Echeverría, *Introdução à Metodologia da Ciência/A Filosofia da Ciência no Século XX*, pág. 75).

pensamento aparentemente puro nunca poderá ser independente da relação que a mente estabelece com o Mundo externo, donde derivam as suas experiências empíricas.

É muito usual pensar-se que as proposições da Matemática não são fruto da experiência empírica, e sim, que se encontram no intelecto humano, prontas para serem simplesmente descobertas e não construídas. Este é o princípio fundamental presente em *Ménon* de Platão. Assim, por exemplo, a proposição 7 + 5 = 12 exprime uma verdade necessária que existe na mente dos homens e que não é produzida pela experiência. Normalmente usam-se exemplos deste tipo, ou seja, proposições ou simples operações matemáticas demasiado simples e evidentes para que se ouse duvidar delas. São verdades tão inatas que, de facto, quando surgem, surgem com um grau de evidência que rejeita qualquer reflexão mais crítica sobre o assunto.

Se existem tais verdades ou proposições tão evidentes e tão certas que são independentes de qualquer experiência e simplesmente habitam as mentes dos homens, então tais verdades deverão ter qualquer coisa em comum que as distinga das demais verdades somente apreensíveis por via da experiência. Se as proposições da Matemática são *a priori*, então é *a priori* que serão descobertas. Porém, a experiência humana refuta esta conceção. As regras da Matemática são construídas nas mentes humanas pela via da tentativa e erro e pela via da experimentação, tal como as restantes regras das ciências empíricas. Sem o ensino da Matemática nas academias, os seres humanos não teriam acesso a essas supostas verdades inatas. É a partir desse ensino que os princípios matemáticos vão sendo produzidos nas mentes das crianças. Certamente para um adulto com formação, a proposição 7 + 5 = 12 parece algo de inato, pois não precisa de realizar uma qualquer experiência, por exemplo, contar 7 maçãs, contar 5 maçãs, para de seguida juntar todas as maçãs e concluir que ficou com 12 maçãs. Dada a sua experiência acumulada, a operação matemática parece bastante simples, e essa simplicidade é interpretada pela mente como algo de tão inato que parece preceder qualquer experiência. Porém, se a mesma operação matemática fosse realizada por

um sujeito sem qualquer formação ou por uma criança de tenra idade, o grau de dificuldade aumentaria exponencialmente. O mesmo se passaria se em vez do problema de saber quantos são 7 + 5, estivesse em causa saber qual a raiz quadrada de 12789. Somente indivíduos com um grande teino ou experiência na resolução de operações complexas conseguiriam saber a raiz quadrada de 12789 com relativa facilidade.

O maior grau de evidência das ciências formais, tais como as matemáticas ou a lógica, não reside na sua especial natureza. Tanto as ciências ditas formais como as ciências ditas empíricas estão sujeitas ao mesmo método científico. Esse método consiste numa especial relação da mente e das suas propriedades com o Mundo externo. As proposições da Matemática são fruto de experiências realizadas pelos seres humanos desde tenra idade. Como esta aprendizagem começa numa fase inicial do desenvolvimento humano, em que a mente se relaciona com o Mundo externo, desenvolvendo as construções de conceitos fundamentais, como os conceitos de números (relacionados com a quantidade), ou de sensações (relacionados com a qualidade). A mente produz a aparência de que este conhecimento matemático ou lógico (como os raciocínios dedutivos) é inato, ou seja, que foi descoberto no interior da mente sem recurso a qualquer tipo de experiência. Mas esta ilusão desaparece quando se percebe que as proposições da Matemática ou da lógica são o resultado das experiências iniciais que estruturam toda a capacidade humana para produzir o conhecimento, e que sem essas experiências nenhuma proposição matemática ou lógica pode ser alguma vez descoberta. Assim, por exemplo, a proposição 7 + 5 = 12 é o resultado de conexões necessárias iniciais, através das quais a mente estabeleceu uma quantidade necessária quando duas quantidades separadas se juntam. Um dos aspetos essenciais da construção do conhecimento pela mente humana é que esta tende a poupar tempo para poder realizar as decisões mais vantajosas. Quer dizer, o conhecimento enquanto sistema complexo de ligações necessárias significa que, uma vez estabelecidas essas mesmas ligações, a mente dispensa a realização de experiências para chegar a certas conclusões, uma vez que

estas são produzidas pelas conexões necessárias estabelecidas pela mente. Assim a mente poupa tempo precioso e ganha uma certa autonomia face ao meio externo, antecipando eventos futuros e garantindo as melhores decisões. A proposição 7 + 5 = 12 é apenas uma das inúmeras proposições base que a mente usa para formar outras proposições mais complexas, tais como as equações mais sofisticadas. Por esta via, a mente consegue construir um conhecimento a partir do conhecimento já adquirido ou produzido e assim antecipa de forma mais eficiente os eventos futuros. Se a mente tivesse a necessidade de realizar experiências para cada operação matemática, desde a mais simples até à mais complexa, a sua capacidade de antevisão seria ineficaz, dado que muitas operações matemáticas não são empiricamente demonstráveis. A abstração que ela faz relativamente a este tipo de proposições serve o propósito da eficiência na evolução e sobrevivência naturais, mas dá, também, uma ilusão acerca do caráter inato de tais conhecimentos, dado que estes começam a ser produzidos a partir de ligações necessárias simples quando os seres humanos ainda se encontram numa fase inicial, no que ao seu crescimento e desenvolvimento diz respeito.

Mas, sem as experiências iniciais que ajudam a mente a produzir as suas ligações necessárias iniciais, nenhum conceito estrutural primordial seria criado na mente, e esta não conseguiria edificar o sistema complexo de conhecimento, uma vez que os seus esteios não foram criados. Assim se percebe que uma «tábua de categorias» é um produto das experiências iniciais quando estas se interligam com as disposições da mente para a produção de tais conceitos fundamentais. Da mesma forma que o ato de andar, que parece inato a cada sujeito, foi fruto da relação das disposições naturais para andar com as repetidas experiências que propiciaram o desenvolvimento da capacidade que cada indivíduo tem para andar, ou do ato de expressar-se através de uma específica linguagem, que foi fruto da relação da experiência inicial de ouvir e tentar expressar certos sons com as disposições naturais para a aprendizagem e desenvolvimento de uma linguagem que cada ser humano possui. Também

as proposições da Matemática e da lógica são fruto dessa relação entre disposições naturais e experiências iniciais esquecidas pela mente, o que originou a falsa perceção de que são inatas ao Homem.

A negação da existência dum conhecimento analítico por oposição a um conhecimento sintético traz consigo uma outra conclusão – a de que todo o conhecimento é sintético (por depender da experiência). Por sua vez, uma tal conclusão conduz invariavelmente a outra – a de que não há nenhuma proposição científica que não seja sintética.[498]

Um conceito é uma imagem simbólica que a mente usa para representar os conteúdos por si elaborados através das representações dos seus próprios pensamentos. Cada conceito exprime, por isso, um específico conteúdo que lhe foi atribuído pela mente. Através da utilização dos conceitos, a mente agrupa a informação por si registada e por si produzida. Isto permite um acesso mais eficiente à informação e à sua consequente manipulação.

Uma representação de um ato do pensamento nunca pode representar-se a si mesma. Precisa, para esse efeito, de uma outra representação. É por esta forma que a mente humana elabora todo o seu conhecimento – que não é mais do que um registo ordenado e sistematizado de informação distribuída por diversas representações.

Cada representação é uma imagem neurofisiológica a que a mente tem acesso. Por isso, pode dizer-se que uma imagem (ou uma representação) é uma perceção da mente. Quer dizer, uma imagem é uma perceção de um conteúdo de um ato do pensamento. Nos seres

---

[498] Ao contrário do que afirmou Putnam no seu célebre artigo "The Analytic and the Synthetic", *in Mind, Language and Reality/Philosophical Papers, Volume 2, op. cit.,* págs. 33-69, aceitando a distinção entre proposições analíticas e sintéticas, mas relativizando a própria importância desta distinção, e sustentando que existem outros enunciados científicos que não se subsumem a nenhuma destas categorias de juízos. Putnam afirma que existem proposições da Ciência que aparentam ser analíticas porque nenhuma experiência consegue demonstrar que certo predicado não se integra em certo sujeito. Porém, este tipo de juízos, que aparentam ser mais fortes que os simples juízos sintéticos, não podem confundir-se com os verdadeiros juízos analíticos, cuja força (no sentido da ligação entre predicado e sujeito) assenta na sua independência da experiência empírica. Uma teoria do conhecimento demasiado assente na distinção entre juízos analíticos e juízos sintéticos obscurece o terceiro tipo de enunciados e prejudica, por isso mesmo, a análise filosófico-científica.

humanos, a organização e sistematização da informação (o sistema de imagens ou representações dos conteúdos dos atos do pensamento) somente é possível porque a mente consegue compreender os seus próprios pensamentos. Esta compreensão resulta da extraordinária capacidade de comunicação do cérebro humano consigo mesmo, ou seja, a sua autoconsciência. A possibilidade da autoconsciência pressupõe certas disposições naturais para engendrar e realizar o processo de comunicação. Essas disposições naturais correspondem àquilo a que vulgarmente se designa por linguagem. Este processo de autocomunicação consiste numa manipulação da informação registada e sua transmissão, na qual o cérebro é emissor e recetor ao mesmo tempo. Este processo de comunicação é realizado através de uma categorização da informação. Ou seja, a informação que é registada no cérebro, não o é de forma aleatória e desconexa. A organização e sistematização da informação constituem as condições de possibilidade da manipulação dessa mesma informação. Quer dizer: para que o cérebro humano (ou seja, a mente humana) possa comunicar a informação que tem registada dentro de si consigo mesmo, tem necessariamente de poder aceder a essa mesma informação de forma eficiente. Essa eficiência decorre da estruturação da informação, e essa mesma estruturação supõe uma arrumação específica dentro da mente.

A mente humana é assim como uma grande sala preenchida por inúmeras gavetas. Cada gaveta está fechada à chave e somente pode ser aberta por um chaveiro. O chaveiro percorre toda a sala abrindo cada gaveta e desvendando o seu conteúdo. O chaveiro é a autoconsciência da sala. Cada gaveta só poderá ser aberta por uma chave específica, fabricada por esse mesmo chaveiro, e somente por essa forma o chaveiro pode conhecer o conteúdo de cada gaveta. Pode definir-se cada chave como sendo um conceito.

Cada conceito é formado no processo de aprendizagem, que mais não é do que o sistema de experiências que vão sendo realizadas ao longo da vida. À medida que a informação vai sendo registada e consequentemente produzida, novos conceitos vão sendo, também,

construídos para permitir o acesso a essa mesma informação. Um conceito não é uma representação ou imagem de um conteúdo específico de um ato do pensamento. Um conceito é uma imagem ou representação de um símbolo que permite à mente aceder a uma imagem ou a uma representação específica de um conteúdo de um ato do pensamento. Um ato do pensamento é como uma gaveta na qual está guardado um conteúdo específico. O conteúdo dessa mesma gaveta é a representação ou imagem daquilo que a gaveta transporta ou guarda. A chave com que se pode abrir essa gaveta é o conceito.

Por força de um ato do pensamento, a mente pode representar a imagem do Sol. Essa imagem pode ser manipulada, pois, por exemplo, pode pensar-se num Sol quadrado. Uma manipulação da informação nestes termos ocorre sem a necessidade de a mente estar autoconsciente. Porém, quando a manipulação da informação registada ou produzida pela mente é autoconsciente, supõe-se que a mente foi capaz de comunicar essa mesma manipulação consigo mesma, ou seja, a mente não se limitou a manipular a informação, mas registou também a própria perceção da sua manipulação. Isto só é possível se a mente for capaz de comunicar consigo mesma as diferentes representações que são o resultado de atos do pensamento. Ora, esta capacidade excepcional resulta do facto de a mente possuir um sistema de símbolos pelos quais consegue comunicar consigo mesma as representações que ocorrem no seu interior. Esse sistema simbólico é a linguagem. A linguagem mais não é do que um sistema de conceitos. Todo o símbolo linguístico pode ser descrito como um conceito.

A definição de um conceito somente é possível pela utilização de outro conceito. E, neste sentido específico, Sellars tem razão quando afirma que a aquisição de um conceito, por mais rudimentar que possa ser, pressupõe sempre a existência de um conjunto prévio de outros conceitos.[499] Dito de outra forma, não é possível a um sujeito usar os predicados

[499] Wilfrid Sellars, "Empiricism and the Philosophy of Mind", *in Science, Perception and Reality*, pág. 148, nota 6.

(conceitos ou termos) que está a aprender para aprender esses mesmos predicados que está a usar.[500]

Por exemplo, explica-se o conceito de "Terra" pela descrição da "Terra" como sendo um "Planeta", ou o "Sol" como sendo uma "Estrela". Ou ainda, o conceito de "água" pelo conceito de "h2o", ou ainda através de equações matemáticas como a célebre equação de Einstein "$E = MC^2$". Como cada conceito é um símbolo ou representação do conteúdo de um ato do pensamento, a explicação ou a definição de um conceito equivale a uma representação ou imagem que desencadeia uma outra representação ou imagem. Quer dizer: o conceito de "Sol" é uma imagem mental que desencadeia a produção da imagem mental a que esse conceito está associado; uma vez produzida a imagem mental que o conceito representa, essa mesma imagem pode desencadear outra imagem mental, por exemplo, a imagem mental de "Estrela"; como essa mesma imagem mental é também representável pela construção mental de um conceito – o conceito de "Estrela" –, a associação entre esses dois conceitos corresponde àquilo a que vulgarmente se designa por definição, que não é mais do que uma associação de imagens mentais representada por uma segunda associação de imagens mentais simbólicas e representativas da primeira associação.

O processo de definição somente se torna autoconsciente quando a própria consciência é produzida. Esta é produzida quando a mente se torna emissora e recetora das suas próprias comunicações. Essas comunicações são efetuadas por via da construção simbólica que é a linguagem. Porém, não é pela simples utilização de um qualquer símbolo linguístico que a mente produz proposições autoconscientes, mas somente quando essas proposições são elaboradas com símbolos que representam a própria consciência, ou seja, quando o facto de a mente se tornar emissora e recetora das suas próprias comunicações, que em si mesmo constitui uma imagem mental – a imagem mental do *"Self"*–, for representado pela própria

[500] Jerry A. Fodor, *The Language of Thought,* pág. 82.

mente através de específicos símbolos linguísticos, cuja função primordial é precisamente representar simbolicamente a imagem do *"Self"* num processo puramente circular. Assim sendo, a simples produção da imagem mental do "Sol" nada tem de autoconsciente. A associação da imagem do "Sol" à imagem mental de "Estrela" também nada tem de autoconsciente. A proposição definitória *"o Sol é uma Estrela"* também não reveste qualquer natureza autoconsciente. Somente a proposição *"eu sei* (ou simplesmente *sei*) *que o Sol é uma Estrela"* tem uma natureza autoconsciente, dado que a definição de conceitos vem acompanhada por uma referência à imagem do *"Self"* através do pronome pessoal ou da simples forma verbal que incorpore referencialmente esse mesmo pronome pessoal. E, tal como os restantes símbolos linguísticos referenciais são construídos a partir das disposições naturais (biológicas) e das experiências iniciais que possibilitam o desenvolvimento e estruturação dessas mesmas disposições, também a linguagem referencial do *"Self"* é um sistema de disposições naturais (biológicas) que vão sendo desenvolvidas quando os seres humanos aprendem a referir-se a si mesmos e com isso constroem a sua própria autoconsciência.

O dogma epistemológico que distingue diferentes tipos de juízos ou proposições pressupõe que existem dois tipos de verdades. As verdades da razão são aquelas verdades necessárias em qualquer Mundo pensável, por conseguinte, as proposições que contêm estas verdades nunca poderão ser falsas. São, por isso mesmo, proposições analíticas. De contrário, existem proposições que apenas contêm verdades por referência ao Mundo dos factos e que, por isso mesmo, estão na sua dependência. São as denominadas proposições sintéticas.

Esta teoria epistemológica assume como seu ponto de partida que os conceitos são entidades linguísticas autónomas face aos atos do pensamento que os produzem. Um conceito linguístico simboliza um ato do pensamento. Também assume que os conceitos podem ser constituídos por outros conceitos que são, no fundo, propriedade dos primeiros.

Na conhecida conceção kantiana, o juízo é analítico, quando nesse mesmo juízo, o predicado estiver contido no sujeito, ou seja, quando o predicado puder ser retirado por mera reflexão a partir do sujeito como, por exemplo, quando se afirma que *"um homem solteiro é um homem não-casado"*.

Porém, um conceito, qualquer que ele seja, nunca poderá conter em si mesmo outros conceitos. Um conceito é uma imagem simbólica produzida pela mente para representar outras imagens mentais por si criadas. Um conceito não pode conter outros conceitos porque é uma representação mental, e uma representação ou imagem mental é sempre singular, ou seja, nenhuma imagem ou representação mental pode representar-se a si própria ou conter em si mesma outras representações ou imagens mentais. Todo um sistema simbólico (linguístico) é um conjunto articulado de representações individuais.

Cada conceito representa uma imagem específica, ou seja, sempre que a mente usa uma imagem simbólica, desencadeia a produção da imagem que está associada a essa mesma imagem simbólica. Essa associação é construída através da aplicação das disposições naturais humanas às repetidas experiências vividas, que incluem a experiência social e a própria experiência de cada indivíduo. Neste sentido, pode dizer-se que a linguagem é algo de inato ao Homem, no sentido em que todos os seres humanos têm os seus cérebros programados à nascença com os aspetos específicos e estruturais da linguagem humana natural.[501] Coloque-se um bebé em qualquer parte do Mundo e ele aprenderá a língua nativa da comunidade em que foi inserido!

Quer dizer: a linguagem é produzida pela aprendizagem da utilização específica dos símbolos no meio social em que cada ser humano se insere, bem como pela sua própria capacidade para rejeitar ou modificar essa mesma utilização dos símbolos. Cada indivíduo aprende a utilizar a linguagem estabelecida, bem como a construir a sua própria linguagem,

[501] Hilary Putnam, "The 'Innateness Hypothesis' and Explanatory Models in Linguistics", *in Mind, Language and Reality/Philosophical Papers, Volume 2, op. cit.,* pág. 107.

começando normalmente pela introdução de termos descritivos do meio envolvente.[502] Por exemplo, na língua portuguesa, a palavra "trovão" tem um significado específico para o conjunto dos indivíduos falantes da língua portuguesa; mas, um qualquer falante desta língua pode usar o termo "trovão" como nome próprio atribuído a um cavalo, sendo que, neste último caso, cada vez que a mente desse mesmo indivíduo usar a imagem mental simbólica "trovão", associá-la-á à imagem mental que produz de um cavalo no contexto correto. A criação de uma linguagem específica e sua consequente utilização estão dependentes da aplicação das disposições naturais dos seres humanos à experiência. Assim, cada conceito precisa de uma experiência empírica (para além da sua própria natureza de experiência empírica mental) que possibilite a associação desse mesmo conceito representativo à imagem mental que irá representar. Os seres humanos associam a palavra "cavalo" a um ser vivo que viram, do qual ouviram falar, ou que simplesmente imaginaram. Sem uma experiência empírica não é possível construir qualquer associação entre os conceitos e aquilo que eles representam. Neste sentido, dado que a produção da própria linguagem, que mais não é do que um sistema de conceitos, pressupõe a experiência empírica, sem a qual não é possível construir tais conceitos, nenhuma proposição da mente é puramente analítica, pois um sistema linguístico expressa o comportamento específico dos falantes, pelo qual estes associam representações mentais simbólicas às suas representações mentais. Por outras palavras, a análise dita não empírica da relação de incorporação necessária do conceito (predicado) *"não-casado"* no conceito (sujeito) *"homem solteiro"* supõe uma proposição prévia, através da qual se determina que ambos os conceitos expressam ou representam a mesma imagem mental. Uma tal proposição implica uma verificação do comportamento dos falantes (mesmo do próprio falante que produz a proposição *"um homem solteiro é um homem não-casado"*, baseado na sua inserção social

[502] Hilary Putnam, "Language and Reality", *in Mind, Language and Reality/Philosophical Papers, Volume 2, op. cit.,* pág. 274.

linguística que o próprio pode compreender e descrever). Essa proposição resulta de uma verificação no Mundo dos factos, e está na base de qualquer raciocínio analítico. Por isso, a compreensão de um sistema de linguagem, que pressupõe uma análise empírica, antecede sempre qualquer juízo dito analítico. Consequentemente, qualquer juízo analítico é sempre sintético, o que, por si só, destrói a necessidade da distinção entre juízos analíticos e juízos sintéticos, e por inerência, desfaz a necessidade (ou sequer a correção) de uma distinção entre conhecimento analítico (racional) e conhecimento empírico (factual).

O mesmo conceito pode representar diferentes imagens ou representações mentais, e diferentes conceitos podem representar a mesma imagem ou representação mental, mas nenhum conceito pode representar outro conceito, da mesma forma que uma chave serve para abrir uma fechadura e não para abrir outra chave. Por isso, uma definição de conceitos consiste numa substituição de um símbolo representativo de uma específica imagem mental por um outro símbolo que representa a mesma imagem, no caso das substituições mais simples; ou, no caso das substituições mais complexas, um símbolo que não representa diretamente a mesma imagem, mas que representa outras imagens representadas por outros símbolos linguísticos que, por sua vez, se associam com outras imagens, formando um sistema mais complexo de associação de símbolos de imagens que, por sua vez, representam um sistema vasto e complexo de imagens mentais representadas. O primeiro caso ocorre quando se definem conceitos relativamente simples como, por exemplo, quando se diz que *"um homem solteiro é um homem não-casado"*. O segundo caso ocorre quando a definição exige um conhecimento mais complexo como, por exemplo, quando se define o que é a *"energia cinética"*.

A definição de conceitos no contexto das proposições que os contêm denomina-se de "explicação". A "explicação" de conceitos ou de proposições consiste numa representação simbólica de imagens mentais destinada a produzir uma específica associação simbólica de representações de imagens mentais. Uma "explicação" difícil é uma "explicação" que

implica a formação de imagens mentais a partir de representações simbólicas que ainda não foram associadas a específicas imagens mentais. De contrário, uma "explicação" fácil consiste no oposto, ou seja, na representação simbólica destinada a produzir associações entre conceitos e imagens mentais específicas já associadas.

Por outras palavras, uma "explicação" ou definição de um conceito ou de uma proposição (que mais não é do que um conjunto de conceitos) consiste numa comunicação de um indivíduo com outros indivíduos (ou até mesmo com o próprio indivíduo, por exemplo, no caso de *"auto-explicação"*, ou seja, quando alguém explica a si mesmo qualquer coisa), comunicação essa que origina uma sintonia entre as representações das imagens mentais dos vários falantes (ou do falante consigo mesmo).

Essa sintonia só será possível se os vários falantes possuírem um conhecimento partilhado do concreto sistema linguístico que utilizam. E, esse conhecimento consiste, por sua vez, numa representação do comportamento dos vários falantes, que pressupõe uma verificação empírica. A falta de conhecimento do sistema linguístico concretamente utilizado impede o conhecimento empírico de base que sustenta qualquer compreensão possível de uma proposição linguística. Quando se afirma que um juízo analítico é verdadeiro independentemente do Mundo dos factos, não se tem em conta que a sua veracidade pressupõe um específico Mundo dos factos que valida esse mesmo juízo e que consiste no Mundo específico da linguagem que orienta a construção desses mesmos juízos. Um juízo analítico só é válido para quem conhece a linguagem na base da qual esse mesmo juízo analítico é produzido.

Num célebre artigo, Quine sustentou que poderiam identificar-se dois tipos de juízos analíticos (embora o seu objetivo tivesse sido a desconstrução da distinção entre juízos analíticos e sintéticos). Os primeiros são do tipo lógico, como quando se diz *"nenhum homem não casado é casado"*. A especificidade deste primeiro tipo de juízos analíticos é que permanecem válidos (verdadeiros) independentemente da interpretação que lhes for

dada. Por exemplo, a proposição *"nenhum homem não casado é casado"* seria sempre válida mesmo que o termo "casado" significasse "estudante". A validade da proposição decorre da pura relação lógica entre os termos que a compõem.

Mas, existe um outro tipo de juízo analítico construído na base de uma relação de sinonímia entre os seus termos. A proposição *"um homem solteiro é um homem não casado"* é válida somente porque existe uma relação de sinonímia entre os termos "solteiro" e " não casado". Ora, uma relação de sinonímia não é suficientemente clara, dado que a inclusão de dois termos como sendo sinónimos num dicionário por parte de um qualquer lexicógrafo supõe uma observação empírica da forma como os falantes utilizam esses mesmos termos. Como essa observação constitui uma base empírica para a construção lógica dos juízos analíticos do segundo tipo, não se pode dizer que a substituição dos termos de uma proposição pelos seus sinónimos dê lugar a verdades estritamente analíticas.[503]

A teoria de Quine supõe que uma relação lógica entre certos termos de uma proposição não se baseia na sinonímia. Porém, todos os conceitos que representam as mesmas imagens podem ser relacionados com recurso à ideia de sinonímia. A relação existente entre os conceitos "homem não casado" e "não é casado" (na proposição *"um homem não casado não é casado"*) não é puramente lógica. Só é válida a proposição *"um homem não casado não é casado"* porque o conceito "não é casado" representa a mesma imagem mental que o conceito "homem não casado". Os conceitos "não casado" e "não é casado" são diferentes por causa da ligação entre o conceito "não" e o conceito "casado" decorrente da junção do conceito "é". Os conceitos, enquanto puras representações, nunca podem produzir novos conceitos a partir da sua análise estrita. Trata-se de uma ilusão criada a partir da estrutura simbólica da mente humana, edificada num sistema complexo de conceitos. Como cada conceito somente pode ser explicado por recurso a um outro conceito, em

[503] W. V. Quine, "Two Dogmas of Empiricism", *The Philosophical Review, Volume 60, Number 1, January, 1951,* pág. 23.

certos casos, quando ambos os conceitos (o de partida e o que é utilizado para produzir a explicação) representam a mesma imagem mental de uma forma imediata e intuitiva, diz-se que são sinónimos ou que um é um produto de uma análise lógica do outro.

Somente quando o mesmo conceito é utilizado por duas ou mais vezes, sem que se associe a outros conceitos, não permitindo, por isso, uma associação entre as correspondentes imagens mentais, a mente representa a mesma imagem, e não produz qualquer proposição de conhecimento. É o caso da seguinte proposição: *"quando está frio, está frio"*. Nesta proposição, como o mesmo conceito é repetido, a mente não associa diferentes imagens mentais representadas pelos seus conceitos, mas sim, representa a mesma imagem mental por duas vezes, pois aplica por duas vezes o mesmo conceito.[504]

Para além disso, a aparente relação puramente lógica baseia-se num conhecimento aturado da língua em que os juízos são produzidos. Um falante de uma outra língua que conhecesse o significado dos conceitos "solteiro" ou "homem casado" poderia, ainda assim, não saber o significado da expressão "não ser casado", o que lhe vedaria a possibilidade de validar as proposições anteriores com base numa mera relação lógica.

Assim sendo, as chamadas tautologias só ocorrem quando a mente não consegue ligar duas imagens por efeito das representações que tem dessas duas imagens, ou seja, os seus conceitos. Os outros casos, aparentemente designados como tautologias, são na verdade ligações entre imagens mentais que foram de tal forma associadas ao longo do processo de desenvolvimento de cada indivíduo que, de forma puramente ilusória, criam a ideia de que

[504] Exceto nos casos em que, apesar do conceito ser aparentemente o mesmo, representa imagens distintas por força da utilização específica desse mesmo conceito. Por exemplo, a proposição *"quando está frio, está frio"* poderia querer dizer que quando o tempo arrefece, arrefece muito. Neste caso, o contexto social em que a proposição é expressa permite à mente representar diferentes imagens, uma através da primeira utilização dos conceitos "quando está frio", querendo dizer que as temperaturas diminuíram, a outra quando utiliza novamente os conceitos "está frio", querendo com isso ligar a imagem mental da diminuição da temperatura a uma nova imagem mental de expressão qualitativa de que essa mesma diminuição da temperatura é bastante acentuada.

essa associação é na verdade uma decomposição possível pela análise lógica de certos conceitos. Se esta teoria estivesse correta, qualquer explicação científica poderia ser chamada de tautologia, dado que uma explicação científica visa transmitir um conhecimento estabelecido sobre a composição dos objetos.[505] Kant afirmou que um juízo analítico é aquele em que os predicados estão contidos nos sujeitos, ou seja, quando não é pensável um determinado conceito sem pensar um outro conceito, por exemplo, nunca seria pensável o conceito de "corpo" sem se pensar no conceito de "extensão". Porém, a consequência desta teoria é de que qualquer proposição científica é uma pura tautologia, pois é tão tautológico dizer que *"a água é h2o"* ou dizer que *"os homens são seres vivos"*, dado que não é possível pensar na água sem pensar em h2o ou pensar num homem sem pensar num ser vivo. Kant pensou numa decomposição necessária ao nível dos conceitos analíticos por contraposição aos conceitos sintéticos. Contudo, todos os conceitos pressupõem uma base de análise empírica ao nível da linguagem para que possam ser compreendidos corretamente. Para além disso, uma decomposição de conceitos é uma impossibilidade, dado que os conceitos somente podem ser associados a outros conceitos, e não conter conceitos "dentro de si". A necessidade de pensar um corpo como uma entidade dotada de extensão resulta da experiência empírica prévia pela qual se concluiu que não existem corpos sem extensão. O mesmo se pode dizer da necessidade de pensar o conceito de "h20" quando se pensa no conceito de "água", dado que "h20" representa a estrutura molecular da "água". Com efeito, qualquer definição de um conceito seria sempre uma decomposição, e resultaria sempre numa mera tautologia, o que invalidaria qualquer teoria científica. Como todo o conceito científico é definido com a especificação do conjunto de propriedades que compõem esse mesmo conceito, qualquer proposição que descreva essas

[505] Que equivale à sua explicação causal, dado que conhecer as propriedades de um determinado objeto significa conhecer as ligações necessárias entre as diferentes imagens que a mente produz sobre esse mesmo objeto.

propriedades redundaria numa verdade analítica, pois se o conceito é definido a partir das suas propriedades, então a proposição que contém o conjunto das propriedades do conceito consiste numa verdade analítica para esse mesmo conceito.[506] E, como toda a palavra inventada pelo Homem (ou que possa ser inventada pelo Homem) pode ser compreendida com recurso à definição das propriedades significantes dessa mesma palavra, toda a linguagem será, por esse mesmo motivo, explicável por verdades analíticas.[507]

2.3. **O Problema da Indução**.

O dogma da distinção entre conhecimento analítico e conhecimento sintético, baseada na demarcação entre juízos analíticos e juízos sintéticos, trouxe um outro dogma à discussão filosófica e científica. Este segundo dogma, derivado do primeiro, caraterizou-se pela defesa da existência de dois métodos distintos de produção de conhecimento. Com base neste dogma, existem dois princípios distintos que a mente usa para formular as suas proposições. O primeiro princípio valida o conhecimento analítico e chama-se dedução. O segundo princípio valida todo o conhecimento empírico e denomina-se indução.

O princípio da dedução valida a passagem de proposições gerais para proposições gerais, como por exemplo, no raciocínio lógico *"todos os gregos são filósofos, todos os homens são gregos, logo, todos os homens são filósofos"*; bem como a passagem de proposições gerais para proposições particulares, como no caso do silogismo *"todos os gregos são filósofos, Sócrates é grego, logo, Sócrates é filósofo"*.

O princípio da indução permite a validação da passagem de proposições singulares para proposições universais em resultado das observações ou experiências, originando assim o

---

[506] Hilary Putnam, "Is Semantics Possible?", *in Mind, Language and Reality/Philosophical Papers, Volume 2, op. cit.,* pág. 140.

[507] Hilary Putnam, "Is Semantics Possible?", *in Mind, Language and Reality/Philosophical Papers, Volume 2, op. cit.,* pág. 146.

fundamento das hipóteses ou teorias científicas. O princípio da indução também pode ser descrito como o princípio da validade de toda a experiência empírica.[508]

Este princípio pode ser explicado, como o faz Russell, da seguinte forma: quando se descobre que uma coisa de um certo género X está associada a uma outra coisa do género Y, e essa mesma coisa do género X nunca se observou como estando dissociada da coisa do género Y, então o número crescente de casos em que estas duas coisas estão associadas gera uma probabilidade, também ela crescente, de estas duas coisas estarem associadas em eventos futuros. Quanto maior for o número de observações dessa mesma associação entre as coisas do género X e do género Y, maior será o grau de certeza dessa associação relativamente a observações futuras. Este raciocínio baseado na observação da associação das coisas do género X e do género Y determina uma lei geral de associação entre estas duas coisas. Caso não sejam conhecidas exceções a essa associação, a lei geral construída a partir de proposições particulares resultantes de observações, também elas particulares, aproximar-se-á ilimitadamente da certeza. O princípio da indução valida toda a experiência empírica, porém, não pode ser validado pela experiência empírica, dado que a possibilidade desta o pressupõe.[509]

Porém, a validação da experiência pelo princípio da indução supõe que o próprio princípio da indução precede qualquer tipo de experiência. Se o princípio da indução fosse retirado da experiência, deixaria de validar a própria experiência, e conduziria o pensamento a uma regressão infinita. Como escreveu Popper: *«Thus if we try to regard its truth as known experience, then the very same problems which occasioned its introduction will arise all over again. To justify it, we should have to employ inductive inferences; and to justify these we should have to assume an inductive principle of a higher order; and so on.*

[508] Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, págs. 27-28.

[509] Bertrand Russell, *Os Problemas da Filosofia, op. cit.,* págs. 125-128.

Thus the attempt to base the principle of induction on experience breaks down, since it must lead to an infinite regress.»[510]

Assim, a validade de uma lei geral que determine que o Sol nascerá todos os dias supõe um princípio que estabeleça que tal lei é válida porque está de acordo com uma lei superior que estabelece que mediante um número elevado de observações de um fenómeno X, é válido assumir que esse mesmo evento X se repetirá no Futuro se as mesmas condições que possibilitaram a sua ocorrência no Passado se mantiverem. Como esse princípio ou essa lei geral superior não pode advir da experiência, pois é ele que a valida, tem de entender-se que é um princípio geral *a priori*. Esta foi a solução dada ao problema da indução por Kant e Russell.

Todavia, os princípios *a priori* são um dogma inviável. Um suposto conhecimento *a priori* mais não é do que um conjunto de experiências iniciais às quais foram aplicadas disposições naturais que produziram os denominados princípios *a priori*. Estes princípios são pensamentos estruturados na fase de desenvolvimento de cada ser humano e, em si mesmos, constituem um tipo de experiência muito específico – a experiência mental. Por isso, todo o conhecimento é concebido pela mente através de proposições ou juízos sintéticos. O princípio da indução supõe uma lei geral universal que diz que a repetida verificação dos eventos determina a certeza de que estes irão repetir-se sempre no Futuro mediante as mesmas condições que os produziram no Passado. Porém, não há nada que valide o próprio princípio da indução, a não ser a própria experiência de que as experiências particulares tendem a mostrar os mesmos resultados. Quer dizer: o princípio da indução não é uma lei de validação da experiência, mas sim, uma lei que é produzida pela experiência.

[510] Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery, op. cit.,* pág. 29.

A mente aprendeu a associar os eventos por si registados e a pressupor que mediante as mesmas condições estes se repetirão. A mente humana tem uma extraordinária capacidade – a capacidade de refletir sobre os seus próprios processos de reflexão –, que determina a busca por certos princípios gerais epistemológicos que validem o seu próprio ato de conhecer. Mas, a busca por esses princípios gerais do conhecimento é apenas uma forma de a mente se satisfazer, e em rigor, nada acrescentam. Conhecer ou não os princípios gerais do conhecimento é totalmente irrelevante para a validade do próprio conhecimento.[511] Saber ou não o que é o princípio da indução, ou como se possa validar tal princípio, em nada afeta a crença generalizada de que o Sol nascerá todas as manhãs. Além disso, enquanto lei universal, este princípio mais não é do que a proposição geral de um silogismo lógico que pode ser expresso da seguinte maneira: *"sempre que um certo evento se verificar mediante certas condições, verificar-se-á sempre mediante essas mesmas condições, o evento X verificou-se mediante a condição Y, logo o evento X verificar-se-á sempre que no Futuro se verifique a condição Y"*. Por conseguinte, o raciocínio que se faz para validar uma lei da física, ou seja, uma lei forjada a partir da validação de certas proposições particulares, é idêntico ao raciocínio que se usa para validar uma operação matemática ou lógica. Dedução e indução não são dois princípios diferentes. Constituem a mesma forma pela qual a mente opera, ou seja, pela associação de eventos, sejam eles supostamente puramente analíticos, como no caso das matemáticas ou da lógica formal, ou decorrentes de experiências empíricas.

[511] Como também afirmou Popper no seu *The Logic of Scientific Discovery, op. cit.,* pág. 28.

2.4. **O Princípio Fundamental**.

A questão mais importante que pode ser colocada perante o problema do conhecimento humano é a seguinte: haverá algum conhecimento no Mundo que seja tão certo que nenhum homem razoável possa dele duvidar?[512]

A certeza do conhecimento humano consiste na infalibilidade das proposições descritivas (associativas) dos eventos registados e produzidos pela mente. Dar uma proposição como sendo certa, para além de qualquer dúvida, parece ser algo de inatingível para os seres humanos que, desde que adquiriram a capacidade de reflexão, têm vindo constantemente a pôr em causa verdades outrora tidas como inabaláveis.

A mente dos seres humanos está estruturada de forma a garantir a obtenção das respostas mais eficazes. Essa procura pelas respostas mais eficientes somente será possível se os seres humanos conseguirem interagir e aprender com o meio natural que os rodeia. Mas esse mesmo Mundo natural está em constante mutação, não só pela natural "evolução" do Universo, mas porque, e em primeiro lugar, a própria mente humana tem vindo a evoluir biologicamente e intelectualmente. A evolução biológica da mente humana culminou no estádio em que se encontram os homens, vulgarmente denominados *homo sapiens sapiens*. A evolução intelectual significa que este estádio biológico (talvez temporário) em que os homens se encontram permitiu a construção do conhecimento de que a humanidade dispõe neste preciso momento. Esta evolução, isto é, a crescente aquisição e atualização dos dados da experiência só foi possível graças a uma característica notável (e quiçá também algo perversa) da própria mente, e que pode ser designada como o princípio fundamental da estruturação do conhecimento humano – e que é o *princípio da incerteza*.

Se todo o conhecimento adquirido e produzido pela mente fosse de tal forma absoluto e nunca pudesse ser posto em causa, a mente nunca dele se poderia livrar e estaria para sempre

[512] Bertrand Russell, *Os Problemas da Filosofia, op. cit.,* pág. 69.

presa a certos tipos de proposições significantes das suas representações. Isso obstaria à natural evolução humana, no sentido em que esta se processa pela constante aquisição de conhecimento proveniente da experiência. Esta constante aquisição de conhecimento significa, muitas das vezes, uma alteração do conteúdo das proposições existentes que representam as representações mentais primárias e que expressam aquilo a que vulgarmente se chama de "conhecimento" Poder evoluir no sistema de aquisição e de produção do conhecimento implica que esse mesmo sistema possa ser auto-reflexivo e autocrítico. Quer isto dizer que a mente tem de dispor da capacidade de alterar as associações entre eventos passados, substituindo-as por novas associações. É por causa desta habilidade natural da mente que a humanidade passou de um estádio em que acreditava que a Terra era o centro do Universo, para o estádio atual em que se acredita que a Terra é apenas "um ponto azul muito pequeno perdido na vastidão do cosmos".

Esta extraordinária capacidade da mente humana expressa-se por via da forma como as proposições de conhecimento são sentidas ou experienciadas pela própria mente. Estas são sentidas como estando submetidas a uma incerteza geral. Essa incerteza geral é a essência do princípio da incerteza. Tal como a *"Dark Energie"* existe como força de equilíbrio no Universo, embora não seja visível ou experenciável (por si só), também o princípio geral da incerteza não pode ser "observado" pela mente, ou seja, não pode ser objeto de reflexão. Pura e simplesmente existe.

Este princípio, essencial à mente humana, foi de alguma forma descoberto por Sócrates quando este afirma tão solenemente: *"só sei que nada sei"*.[513]

---

[513] Como é sabido, Sócrates considerava-se o homem mais ignorante de entre os seus concidadãos, procurando demonstrar sempre que dialogava como alguém que sabia menos que essa pessoa. Porém, ao demonstrar a ignorância dos outros, que julgavam saber muito, Sócrates tornou-se, aos olhos do seu Deus, o mais sábio ateniense, pois a suprema sabedoria consiste na consciência da ignorância, pois quem sabe que não sabe, conhece-se a si mesmo, e quem não sabe que não sabe, desconhece-se a si próprio. Eis o núcleo fundamental da filosofia socrático-platónica: *"procura conhecer-te a ti mesmo antes de quereres conhecer qualquer coisa, pois como podes querer conhecer o que quer que seja se nem a ti mesmo te conheces?"*. Neste

A aparente dificuldade lógica em compreender este princípio fundamental da mente humana resulta do facto de ele não poder ser objeto de reflexão, no sentido da sua aceitação ou refutação. É um princípio sentido e nunca inteligido. Foge a todas as regras da lógica, não pode ser fundamentado em termos lógicos, e não pode ser refutado em termos lógicos. Não pode ser explicado nem compreendido, porque qualquer explicação deste princípio pressupõe já uma submissão das próprias proposições explicativas do princípio da incerteza à própria incerteza. A única forma pela qual se pode falar deste princípio é através de uma proposição auto-reflexiva cujo conteúdo é: *"nada sei sobre o que sei"*. A proposição *"nada sei sobre o que sei"*, ao contrário do princípio socrático, não exprime nenhuma certeza, nem mesmo sobre a própria ignorância, pois esta proposição, pela natural característica auto-reflexiva da mente, refere-se a tudo, incluindo a si mesma. É por meio desta proposição que se pode vislumbrar a experiência do princípio da incerteza aquando da análise do conhecimento.

Este princípio permite à mente a capacidade de modificar constantemente as suas proposições de conhecimento, ou seja, possibilita uma atualização e uma evolução do conhecimento dos homens que, na ausência deste princípio, ficariam subordinados a um tipo específico de conhecimento.

Por força deste princípio nunca pode ter-se uma certeza sobre qualquer tipo de proposição, mesmo aquele tipo de proposições considerado inabalável. Assim, mesmo

---

sentido, a consciência da ignorância dos homens é o primeiro passo para atingir a verdadeira sabedoria, e a reflexão pura e simples coloca o Homem no centro do pensamento abstrato e concreto para poder procurar as razões das primeiras causas. (*"Charmide", in Œuvres Complètes, op. cit. (164d-165a),* págs. 268-271; *Fedro (229e-230a),* págs. 16-17; *"Apologia de Sócrates", in Apologia de Sócrates e Críton (20d-21e),* págs. 23-25).

Pensamento parecido encontra-se na obra de Nicolau de Cusa (*A Douta Ignorância (Capítulos I e III),* págs. 3-5 e 7-8), quando este concebe a ignorância como a forma mais douta do saber. A verdade das coisas é inatingível para o Homem, e quanto maior for a consciência disto, maior será a própria sabedoria do Homem. Quanto mais ignorante se achar o Homem em relação à sua aproximação da verdade, mais se aproximará dessa mesma verdade.

aquelas proposições que aparentemente são dadas como certas, por exemplo, *"o Sol nascerá amanhã"*, *"a Terra tem a forma elíptica"*, ou *"um triângulo tem três lados"*, estão submetidas ao princípio da incerteza, havendo a possibilidade de serem modificadas parcialmente ou na totalidade.

O princípio da incerteza não se confunde com aquele tipo muito específico de sentimento de conhecimento de aceitação de uma associação de eventos representacionais produzidos na mente, e que determina a formação de uma proposição de conhecimento. Esse sentimento tem que ver com a aceitação ou não de uma dada associação de representações da mente, que posteriormente formam o conteúdo de um significante que é a proposição. Depois de ser formada, a proposição de conhecimento é sentida como aceite, mas ao mesmo tempo incerta, no sentido em que poderá vir a ser substituída por outra de sentido contrário.

Assim sendo, por exemplo, a contínua repetição do fenómeno de ebulição (e consequente evaporação) da água a partir dos 100 graus centígrados leva a mente a associar os dois eventos – a ebulição da água e a existência de uma temperatura igual ou superior a 100 graus centígrados – como causa e efeito um do outro. Em função dos dados recebidos pela mente, ou seja, em função da experiência, a mente aceita essa mesma associação, e passa a ligar duas representações, a representação da água em efervescência e consequente evaporação e a representação da específica temperatura que provoca esse mesmo fenómeno. O sentimento de conhecimento de aceitação é aquele sentimento que interpreta a emoção ligada a essa associação de representações, ou seja, sempre que a mente produz uma associação, ela interpreta o estado emocional provocado pela criação da ligação das representações. Esse estado emocional pode ser positivo ou negativo. Se for negativo, a mente rejeita a associação das representações, e não se forma qualquer tipo de conhecimento. Pelo contrário, se o estado emocional registado for positivo, a mente aceita a ligação das representações. A interpretação dessa aceitação corresponde ao sentimento de

aceitação pelo qual a mente aceita a concreta associação de representações. Posteriormente, essa associação de representações aceite é representada sob a forma de uma proposição de linguagem. E, essa proposição de linguagem passa a ser pensada como conhecimento válido. É neste último passo dado pela mente que entra em jogo o princípio da incerteza. É que, uma proposição, qualquer que ela seja, tenha que conteúdo tiver, só poderá ser pensada como conhecimento válido se for reconduzida ao princípio da incerteza, ou seja, se for pensada como incerta, ainda que haja uma aparente certeza sobre essa mesma proposição. O sentimento de conhecimento possibilita a aceitação de uma proposição. O princípio da incerteza permite que essa proposição seja pensada como conhecimento. Deste princípio decorre que qualquer proposição de conhecimento seja pensada como incerta, ainda que se pense que ela esteja absolutamente certa. Trata-se, apenas, da forma como a mente sente o seu conhecimento, e não da verificação ou verificabilidade[514] do mesmo. Mesmo as proposições tidas como certas, ou seja, aquelas verdades consideradas inabaláveis, são sentidas com geral incerteza, no sentido em que estas possam ser modificadas ou substituídas. Wittgenstein afirmou que tudo o que é pensável é possível. Deveria ter dito antes que tudo o que é pensável é somente possível.

A teoria do princípio fundamental da mente humana, que funda todo o conhecimento válido, não pode ser apelidada de teoria cética. O ceticismo é aquela corrente filosófica que defende que nada pode ser conhecido, que a verdadeira natureza das coisas foge à possibilidade de compreensão por parte dos homens. Para que este tipo de filosofia seja válido, tem de pressupor-se uma verdade fundamental, que consiste na certeza do não conhecimento. Esta certeza tem de ser absoluta para que o ceticismo possa ser operante.

[514] O termo "verificabilidade" aqui nada tem que ver com o conceito ou teoria da verificabilidade do significado proposta pelo positivismo lógico, no sentido em que o significado de uma proposição corresponde ao seu método de verificação. A "verificabilidade" de uma proposição de conhecimento consiste tão-somente na sua aceitação pela própria mente como sendo uma proposição verdadeira, isto é, uma proposição de conhecimento.

Porém, ao afirmar-se que o Homem nada pode conhecer, produz-se um tipo de conhecimento, que consiste numa verdade absoluta – a negação da possibilidade do conhecimento humano. Uma verdade destas colide com o próprio princípio do ceticismo – de que nada pode ser conhecido –, e torna ilógica a própria definição de ceticismo. A teoria do princípio fundamental, por seu turno, nada dá como certo, nem mesmo a própria teoria do princípio fundamental. Ela aceita uma incerteza geral como sendo a forma pela qual a mente humana sente o seu conhecimento. Para ela, é sempre possível que as coisas sejam desta ou doutra forma. É auto-reflexiva, pois coloca-se a si mesma em causa. Porém, ao fazê-lo, acaba por comprovar-se.

O princípio da incerteza, enquanto princípio fundamental do conhecimento humano, também é importante para a compreensão da distinção entre "saber" e "acreditar". Quando a mente não reconduz uma qualquer proposição ao princípio geral da incerteza, e assume uma verdade absoluta sobre qualquer proposição, então deve dizer-se que a mente acredita na proposição. A diferença entre crença e conhecimento reside na diferente forma pela qual a mente sente o valor das suas proposições. Todas as proposições submetidas ao princípio geral da incerteza são proposições de conhecimento, ou seja, são conhecimento válido. De contrário, quando a mente não submete as suas proposições de conhecimento a esse princípio, ela simplesmente não assume a possibilidade de essas mesmas proposições serem modificadas ou simplesmente refutadas. Nesse caso, a mente não realiza, ainda que inconscientemente, a possibilidade de essas proposições estarem erradas, e como tal, manifesta uma crença nessas mesmas proposições. A crença impede que as proposições sejam de algum modo modificadas ou sequer substituídas. As proposições em que a mente "acredita" são, por isso, diferentes das proposições que a mente "conhece". Porém, a razão da sua diferença não está no conteúdo das proposições, que é uma representação associativa

de segundo grau das associações das representações produzidas pela mente em primeiro grau.[515]

A diferença não está nas proposições propriamente ditas, mas sim, na forma como estas são sentidas pela mente. Quando se sabe qualquer coisa, a mente associa dois ou mais eventos num sistema bastante complexo, a que pode dar-se o nome de sistema de conhecimento. O sistema de conhecimento consiste no conjunto de todas as proposições que formam o conhecimento que um ser humano tem. Quando uma proposição de conhecimento, ou seja, uma proposição simbólica de uma representação de eventos, é reconduzida ao princípio da incerteza, essa mesma proposição de conhecimento é sentida como uma verdade, dado que resulta de uma associação de representações que a mente aceitou através da interpretação dos seus sentimentos de conhecimento. Apesar de ser uma verdade para a mente, a própria mente realiza a necessidade de deixar em aberto a possibilidade de essa proposição, tida como verdadeira, ser rejeitada no Futuro, por muito improvável que isso seja. A mente, em função desta necessidade, garante a possibilidade de evolução do seu próprio sistema de conhecimento, e com isso permite uma eficiência maior das suas respostas.

A forma como a mente sente a suas proposições determina a sua inclusão no sistema de conhecimento ou no sistema da crença. Quando as proposições não são sentidas como geralmente incertas, e a mente realiza a sua veracidade ou correção em absoluto, essas proposições são incluídas no sistema da crença. Aqui, a mente não pode pô-las em causa, e nunca as substituirá ou modificará. Por isso, dizer que "algo é assim" é diferente de dizer que se acredita que "algo é assim".

Por vezes, o termo "acreditar" é utilizado para representar a maior ou menor convicção da veracidade de uma determinada proposição de conhecimento, como quando não se tem

[515] As proposições são imagens lógicas de outras imagens, e não imagens lógicas de factos no sentido wittgensteiniano.

a certeza de que uma lei científica esteja correta, mas se acredita que esteja. Neste caso, a mente não deixa de incluir a proposição que contém a lei científica no seu sistema de conhecimento. Porém, nem todas as proposições são aceites da mesma forma pela mente. Esta pode associar dois eventos de forma mais forte ou mais fraca, e nesse caso, a sua aceitação é graduável tendo em conta a força do sentimento de conhecimento que aceita a associação. Isso pode decorrer da intensidade ou repetição das experiências vividas pelos seres humanos. Por exemplo: quando se experiencia várias vezes a ligação entre dois eventos, sendo um a causa do outro, a mente tende a aceitar com maior força essa associação do que num caso em que só tenha experienciado essa associação de causa e efeito por uma só vez. Claro que é mais fácil acreditar numa lei científica que reproduza uma experiência vivida várias vezes do que numa lei que descreva um acontecimento registado apenas por uma ocasião. Mas isso tem que ver com a maior ou menor força com que a mente associa as representações e aceita essa mesma associação, e não com a forma pela qual a mente sente as proposições que representam essas mesmas associações.[516]

2.5. **Verdade e Erro**.

Toda a proposição de conhecimento, isto é, toda a frase que descreve algo, é geralmente incerta se for conhecimento válido ou cega quando sobre ela se gera uma crença. Nem a

[516] Por outras palavras, pode dizer-se que o conhecimento é o conjunto de proposições que assume a sua própria revisibilidade, ao passo que a crenças formam o conjunto de proposições que não aceita a sua própria revisibilidade. As crenças podem ser, todavia, substituídas por outras crenças, pois pode deixar-se de acreditar em algo para acreditar noutra coisa qualquer. Mas, enquanto se acreditar em algo, essa crença não realiza a possibilidade de ser falsa, ou se se quiser, ser, um dia, rejeitada. O conhecimento, por seu lado, admite sempre a sua possível falsidade, ou seja, a sua rejeição futura. O que interessa não é a possibilidade de rejeição de uma proposição de conhecimento ou de uma crença, pois essa existirá sempre. O que interessa, verdadeiramente, para a distinção, é a realização dessa mesma possibilidade, que é uma constante no sistema do conhecimento, e uma impossibilidade no sistema das crenças.

incerteza nem a crença sobre uma proposição constituem a verdade dessa mesma proposição.

A verdade de uma proposição é o sentimento de aceitação de uma específica associação de representações da mente. A verdade da proposição *"o Sol nascerá amanhã"* é o sentimento de aceitação da associação da representação "Sol" com a representação "amanhã", no sentido em que a mente associa a existência do Sol em todos os dias.

A verdade de uma proposição não é, por isso, um juízo que se faça sobre essa mesma proposição, juízo esse, independente da própria aceitação da proposição pela mente. A verdade consiste na própria construção de uma proposição como proposição de conhecimento. De igual forma, o erro de uma proposição não é um juízo sobre essa mesma proposição. É sim a rejeição de uma proposição de conhecimento.

Por isso, afirmar que uma proposição de conhecimento (ou científica) é verdadeira constitui uma tautologia, dado que, se não fosse aceite pela mente, nunca poderia ser pensada sequer como proposição científica. Por outro lado, dizer que uma proposição de conhecimento está errada é uma impossibilidade lógica, dado que uma proposição não aceite pela mente como uma proposição de conhecimento não é sequer pensável como estando errada, porque, para que se pudesse avaliar tal proposição, ela teria de existir em primeiro lugar, coisa que não acontece em virtude do facto de a mente não validar as suas proposições de conhecimento se não foram previamente aceites pela própria mente.

A verdade não é, pois, algo de externo a uma proposição de conhecimento. Não é uma avaliação externa acerca da proposição. A verdade não é um objeto. É antes um processo mental através do qual a mente aceita uma dada proposição. E, dado que cada ser humano pode formar qualquer proposição que aceite como válida, isto é, como verdadeira, a verdade é naturalmente e essencialmente algo de subjetivo. A subjetividade da verdade significa que não pode existir uma verdade formada e sentida ao mesmo tempo e da mesma forma por todos (ou apenas por alguns) seres humanos. Tal como a consciência de cada

homem é experienciada somente por cada homem, também a verdade só pode ser experienciada por cada sujeito, não obstante, as caraterísticas essenciais dos homens determinarem a "existência" de uma verdade comum a todos. Pode dizer-se com clareza que existe um conteúdo mínimo de verdade entre os seres humanos. Esse conteúdo mínimo essencial diz respeito àquelas proposições que são comuns a todas as mentes humanas, tais como as regras da Matemática, as regras da lógica, e as leis mais fundamentais do Universo. A existência de um conjunto ou sistema de proposições universalmente aceite não resulta da existência de uma verdade absoluta e inabalável, mas sim, do facto de os homens partilharem determinadas caraterísticas que os conduzem a proposições comuns, tais como as proposições – *"o Sol nascerá amanhã"* ou *"2 + 2 = 4"*. Por isso, aquilo que se chama "verdade" nada mais é do que uma caraterística biológica que permite aos seres humanos adotarem certas proposições por si produzidas.

2.6. **A Linguagem**.

Os seres humanos são criaturas naturais especialmente dotadas para a descoberta e formação de padrões. Os padrões são as sequências de acontecimentos naturais, registados na mente como eventos, e que organizam e dispõem a informação num específico sentido. O padrão que por excelência se identifica com mais veemência na mente dos seres humanos é a relação causa/efeito. Por força desta relação, dois acontecimentos são registados como eventos ligados entre si, sendo um a causa do outro. A mente humana é, assim, uma incrível máquina de deteção de padrões. Esses mesmos padrões são registados e armazenados sob a forma de representações ou imagens mentais. Essas imagens ou representações mentais são, por assim dizer, o conteúdo dos pensamentos. As imagens da mente não são cópias ou impressões da realidade, como defendeu Hume, porque isso pressuporia a existência de uma realidade a que a mente tem acesso, e que a partir dessa mesma realidade produz as suas

imagens ou cópias imperfeitas. As imagens mentais são a realidade da mente, e por conseguinte, constituem a realidade dos homens. Nada pode ser dado a conhecer ao Homem que não seja a própria imagem daquilo que ele pensa poder conhecer. Não que não exista uma realidade qualquer, ou que a realidade que os homens conhecem não seja a "verdadeira" realidade, mas que a realidade, a única realidade possível para o conhecimento humano, é a realidade que a mente humana é capaz de gerar.

Esta mesma realidade é extensível à própria consciência de cada ser humano, quer dizer, apesar de toda a estrutura corporal biológica ser indispensável para a formação da própria consciência, é um específico estado mental (que não deixa de ser um fenómeno também ele biológico) que determina a representação que cada um tem da sua própria consciência, que, por sua vez, só pode ser experienciada enquanto fenómeno subjetivo. A subjetividade ontológica de cada ser humano significa que toda a experiência que ele tem do Mundo é a sua própria experiência. Neste sentido, cada um vê o Mundo à sua medida. Isto implica a adoção de um solipsismo ontológico, significando que nenhum estado mental psicológico (subjetivo portanto) pressupõe a existência de outros sujeitos ou de uma realidade, excepto o estado psicológico ou a realidade mental do sujeito que experiencia esse mesmo estado psicológico.[517]

Um dos estados mentais mais importantes na mente humana é a linguagem. A linguagem é um sistema mental de representações de segundo grau ou de segundo tipo, pois representa as imagens mentais de primeiro grau ou de primeiro tipo. O sistema da linguagem desempenhou um papel determinante no processo de desenvolvimento do Homem. Foi graças à linguagem que o Homem ganhou verdadeira consciência de si mesmo e dos seus pensamentos. É possível pensar sem recurso à linguagem, mas é impossível compreender e ter consciência de qualquer pensamento sem o auxílio da linguagem. Além disso, a

[517] Esta teoria foi levada ao extremo pelo pensamento cartesiano que dispensava a necessidade da existência de um corpo que sustentasse qualquer estado psicológico.

linguagem foi também decisiva na capacidade de socialização do Homem, permitindo a comunicação de pensamentos e a consequente partilha da informação, ou seja, do conhecimento.

A linguagem consiste num sistema articulado de símbolos referenciais, ou seja, símbolos das imagens de primeiro grau geradas pela mente. Cada símbolo desses pode ser designado por conceito. A linguagem dos seres humanos é um sistema articulado e complexo de conceitos. Cada conceito pode representar uma ou mais imagens. Uma imagem mental pode ser representada por um ou mais conceitos. Porém, nenhum conceito pode representar-se a si mesmo. Todos os conceitos, para serem compreendidos ou explicados, precisam de outros conceitos. Um conceito também nunca poderá representar outro conceito. Nenhum conceito contém qualquer conceito – nisto consistindo a falácia mais evidente da teoria analítica dos conceitos.

A suposta decomposição analítica dos conceitos ou uma relação de sinonímia consiste na existência de dois ou mais conceitos, ou seja, símbolos de segundo grau que representam a mesma imagem mental de primeiro grau. A mente humana não consegue construir representações de terceiro grau ou de terceiro tipo, por isso, a linguagem é a derradeira construção simbólica. Isto significa que o sistema da linguagem é circular, quer dizer, os conceitos são arquitetados em círculo, no sentido em que são sempre os conceitos que permitem a representação das imagens que podem ser usadas para compreender outros conceitos. Aqui reside a base da chamada "definição".

Por exemplo, numa conversa entre dois sujeitos, o sujeito A e o sujeito B, o sujeito A diz ao sujeito B o seguinte: *"Qual é a tua opinião sobre o novo banco?"* O sujeito B responde: *"Acho que o sistema financeiro deveria ser considerado uma função de soberania, tal como a justiça e a defesa nacional, sendo todos os bancos públicos, e certamente nunca porei lá o meu dinheiro!"* O sujeito A olha para o sujeito B com alguma admiração e diz-lhe: *"A minha pergunta dizia respeito ao novo banco que foi colocado no parque!"*

Nesta conversa fictícia, o conceito "banco" foi interpretado pelo sujeito B como representação de uma instituição financeira onde é costume certos indivíduos depositarem as suas poupanças. O mesmo conceito foi utilizado pelos oradores com significados diferentes, e só uma explicação subsequente permitiu a superação deste desencontro interpretativo. O desencontro foi resolvido quando o sujeito A utilizou outro conceito para explicar o conceito inicialmente transmitido na conversa. Ao referir-se a um banco e consequentemente utilizando o conceito "parque", o sujeito B representou na sua mente a imagem de um banco de jardim, e não mais a imagem de uma instituição financeira. O mesmo conceito "banco" pode representar duas imagens distintas – a imagem de uma instituição financeira ou a imagem de um objeto especificamente destinado a que os seres humanos nele se sentem –, e durante a conversa, o acordo de representações só foi possível porque outros conceitos desencadearam a concreta representação mental, ou seja, a utilização do conceito "parque" foi determinante para que o sujeito B, que inicialmente representou a imagem de uma instituição financeira, representasse agora a imagem de um "banco de jardim". É este círculo representativo que forma a essência de qualquer tipo de linguagem. Os conceitos não podem representar outros conceitos, no caso, o conceito de "parque" não representa o conceito de "banco de jardim", mas a utilização deste conceito associado ao conceito de "banco" desencadeia uma representação distinta da representação inicial – a de uma instituição financeira. Por isso se compreende que a definição de conceitos obedece a um princípio de associação e não a um princípio de decomposição. Explicar um conceito é associar esse mesmo conceito a outros conceitos, e com isso garantir a concreta representação que se pretende. Foi o que ocorreu na conversa fictícia entre os sujeitos A e B, e é o que acontece em qualquer explicação normal ou científica.

O significado de um conceito corresponde à sua representação, ou seja, a imagem mental que o conceito representa. Não é possível utilizar um conceito que não represente qualquer imagem. Quando um conceito é utilizado, é-o sempre em representação de uma qualquer

imagem. Por isso, quem utiliza um conceito sabe sempre o seu significado, isto é, sabe sempre qual o objeto que esse mesmo conceito representa.[518]

Um conceito que não represente nada não é sequer um conceito, mas sim uma pura produção sonora, escrita ou gestual[519] sem sentido. Os casos em que alguém diz não saber o significado de um conceito podem ser casos em que esse alguém produza um som sem sentido para si mesmo, ou noutros casos trata-se antes de um desconhecimento da concreta regra linguística sobre a utilização desse mesmo conceito. Quer isto dizer que, quando um sujeito desconhece de facto o significado de um conceito, por exemplo, uma palavra, não está a usar sequer uma palavra, pois para si não existe significado representacional, e apreenderá somente uma criação sonora sem sentido. Se esse mesmo sujeito utiliza o conceito com uma específica representação que não sabe se é a mesma que os outros sujeitos, falantes da mesma língua, utilizam, então nesse caso, o seu desconhecimento recai sobre uma regra de utilização da linguagem, isto é, ele não sabe se deve utilizar aquele conceito para representar aquela imagem. Não se pode dizer que neste caso não haja qualquer representação, ou que o sujeito não saiba o significado do conceito que utilizou. O que está em causa é a convicção (ou falta dela) de que os outros falantes aceitarão a específica utilização do conceito no sentido referencial que lhe é dado. Trata-se de um problema de aceitação de conceitos e não um problema de ausência de significado dos conceitos.

A utilização dos conceitos para que estes representem especificamente uma imagem concreta obedece também a uma estrutura lógica específica – a chamada estrutura sintática da linguagem. Esta estrutura lógica determina que o posicionamento dos conceitos, ou seja, a sua sequência é essencial para a correta representação, possibilitando a compreensão da

---

[518] Em sentido contrário, por exemplo: Putnam, "How not to Talk about Meaning", *in Mind, Language and Reality/Philosophical Papers, Volume 2, op. cit.,* pág. 128.

[519] Consoante o tipo de linguagem utilizado – falada, escrita, ou linguagem gestual.

própria linguagem. Por exemplo: na frase *"à noite todos os gatos são pardos"*, todos os conceitos são lidos da esquerda para a direita, e não o contrário. Também não se lêem os conceitos de forma arbitrária. A frase só tem sentido se for lida de uma certa forma, isto é, com uma certa ordenação.[520] A isto corresponde o uso lógico ou, se se quiser, o uso estruturado dos conceitos. E, é por força desta caraterística que a linguagem é um sistema de conceitos, e não um mero conjunto de conceitos.

A estrutura lógica das frases determina a concreta representação dos seus conceitos. Dizer *"o banco do jardim é bonito"* é diferente de dizer *"o jardim do banco é bonito"*. No primeiro caso faz-se referência ao banco que está colocado no jardim, enquanto no segundo caso é representado um jardim envolvente de uma instituição financeira. A estrutura das frases determina aquilo que pode compreender-se. Não que a estrutura lógica da linguagem corresponda ao Mundo dos factos, mas é pela estrutura lógica da linguagem que se pode conhecer o Mundo dos factos.

A linguagem é a representação simbólica do Mundo. Não é possível pensar o Mundo de forma consciente sem usar a linguagem para esse efeito. A linguagem tem três caraterísticas fundamentais: *(i)* é um sistema referencial; *(ii)* obedece a uma estrutura lógica; *(iii)* e por fim, tem um uso específico.

(i) A linguagem é um sistema referencial, ou seja, puramente representativo, porque se destina à representação das imagens da mente. As imagens da mente, isto é, as representações da mente, são simbolicamente representadas pelos símbolos da linguagem que são os conceitos. Estes conceitos servem o propósito de manipulação consciente de todas as representações da mente, ou seja, da totalidade da informação registada na mente. Sem a linguagem, a mente conseguiria formar imagens, mas nunca teria consciência dessas mesmas imagens. Logo, com a ausência de consciência da informação registada pela mente, não

[520] E, a ordenação das frases decorre do sentido dos conceitos que estas utilizam.

seriam possíveis quaisquer manipulações vantajosas com o objetivo de garantir respostas mais adequadas para a sobrevivência humana. Cada símbolo da linguagem, ou seja, cada conceito representa uma específica imagem mental (de cada vez). Porém, o mesmo conceito pode representar diferentes imagens. Esta caraterística complexa conduziu muitos filósofos ao chamado problema do significado.

Um dos problemas mais importantes da teoria do significado consiste na atribuição de uma extensão (*"extension"* ou *"Sinn"*) e de uma intenção (*"intension"* ou *"Bedeutung"*) aos termos da linguagem, aqui designados por conceitos. A extensão de um termo da linguagem consiste no conjunto lógico atributivo de significância desse mesmo termo, que lhe confere o sentido de verdade do significado do termo. Por exemplo, o termo "tigre" consiste no conjunto de todas as coisas que podem ser conduzidas ao termo "tigre", por isso, o significado do termo "tigre" é o conjunto de todos os "tigres". Esse conjunto forma a extensão do termo "tigre". Já a intenção de um termo consiste na relação associativa entre esse mesmo termo e outro termo, em função da qual o termo adquire um significado preciso. Pegando no exemplo de Putnam, as frases *"uma criatura com um rim"* e *"uma criatura com um coração"* contêm um termo com a mesma extensão – o termo "criatura" –, porém, a expressão *"uma criatura com um rim"* tem um significado diferente da expressão *"uma criatura com um coração"*, dado que a segunda expressão poderá querer dizer *"uma criatura benéfica"* ou *"um ser que pratica boas ações"*, e, logicamente, como todas as criaturas com rins têm necessariamente um coração, o significado dos termos não depende da sua diferente extensão, mas sim, da sua diferente intenção, isto é, da sua relação associativa com outros termos.[521]

[521] Hilary Putnam, "The Meaning of "Meaning"", *in Mind, Language and Reality/Philosophical Papers, Volume 2, op. cit.,* pág. 217. Rudolf Carnap, na sua obra clássica, *Meaning and Necessity/A Study in Semantics and Modal Logic,* págs. 2 e segs., aproximou os conceitos de *"intension"* e *"extension"* aos conceitos de *"property"* e *"class"*, respetivamente.

E, de acordo com a teoria tradicional da extensão/intenção, dois termos podem ter a mesma extensão, mas diferente intenção, ao passo que é impossível dois termos terem a mesma intenção, mas diferentes extensões.[522]

Os extensionalistas sustentam que as propriedades semânticas de um termo determinam a sua extensão, enquanto os intencionalistas defendem que as propriedades semânticas de um termo determinam a sua intenção, sendo que, é a intenção dos termos que estabelece a sua extensão.[523]

A extensão de uma palavra, ou seja, de um conceito da linguagem, não consiste num qualquer conjunto de entidades que possam ser reconduzidas ao significado dessa mesma palavra. Aquilo a que se chamou extensão de um termo é simplesmente uma repetição da mesma imagem mental que é representada pelo termo. Como, de cada vez que se invoca a palavra "tigre" surge a imagem mental de um tigre, o conjunto destas representações seria a extensão da palavra "tigre". Porém, cada palavra pode ser usada para representar qualquer imagem mental, por isso a extensão de uma palavra não diz respeito ao significado dessa palavra, mas sim, ao uso que dessa palavra se faz para atribuir um determinado significado. Como toda a linguagem tem um uso, e como esse mesmo uso é determinado pelos falantes de uma específica língua ou linguagem, então toda a palavra ou conceito da linguagem terá em potência uma extensão ilimitada, dependendo da imaginação e do concreto uso que se fizer dos termos da linguagem. A extensão de um termo nada tem que ver com um juízo de veracidade sobre o significado desse termo, mas sim, sobre o uso que desse termo se possa fazer. Por conseguinte, qualquer significado pode ser a extensão de um termo.[524]

Assim sendo, a extensão de um conceito é fixada pelo uso que um determinado sujeito dá ao próprio conceito, quer esse mesmo uso tenha sido determinado pelo próprio sujeito,

---

[522] Hilary Putnam, "The Meaning of "Meaning"", *in Mind, Language and Reality/Philosophical Papers, Volume 2, op. cit.,* pág. 218.

[523] Jerry A. Fodor, *The Language of Thought, op. cit.,* pág. 60.

[524] É nisto que consiste a chamada "textura aberta" da linguagem.

ou tenha sido socialmente estabelecido. O concreto significado de um conceito nada tem que ver com o conhecimento ou desconhecimento das propriedades das coisas que são o significado dos conceitos. Saber o significado de um conceito equivale a um estado mental descritivo do próprio uso que se faz do conceito. Por outras palavras, saber o significado de um conceito não é possível sem fazer uso desse mesmo conceito (para si mesmo, ou seja, quando se tenta explicar o significado do conceito a si mesmo, ou de outros conceitos que possibilitem a representação simbólica da imagem mental representada pelo conceito inicial, quando se tenta explicar o significado do conceito a outros falantes).

A intenção dos termos consiste apenas na relação lógica entre conceitos que determina o significado concreto dos conceitos. Tal como a extensão, também a intenção das palavras nada tem que ver com as próprias palavras, mas sim, com o uso que delas se faz.

O presente argumento aproxima-se da teoria defendida por Putnam no seu famoso artigo.[525] Putnam sustenta que as chamadas propriedades semânticas dos termos não podem determinar, nem a sua intenção, nem a sua extensão. Ele acredita que aquilo que se sabe ou se possa saber acerca do significado das palavras apenas pode determinar a sua extensão em potência, e que essa mesma extensão em potência só corresponde à real extensão dos termos, se tal for a conclusão de futuras descobertas empíricas. Putnam afirma que a aprendizagem de certas palavras, tais como a palavra "água", "ouro", ou "gato", é uma aprendizagem social que se carateriza pela adoção de estereótipos que induzem os aprendizes a aceitar esses mesmos estereótipos como as condições de satisfação do significado das palavras. Esta crença nos estereótipos não implica um juízo de veracidade acerca dos mesmos. Talvez um dia se possa utilizar a palavra "água" para designar um objeto diferente daquilo a que se chama água, talvez um objeto composto pelas propriedades XYZ e não

[525] Hilary Putnam, "The Meaning of "Meaning"", *in Mind, Language and Reality/Philosophical Papers, Volume 2, op. cit.,* págs. 215-271.

por moléculas de H2O. Certamente houve tempos em que a palavra "água" apenas servia para designar a água no seu estado líquido e não no seu estado sólido, ou até mesmo gasoso. Mas se assim é, ou seja, se a palavra "água" serviu apenas para designar a água no seu estado líquido, e se agora serve para designar moléculas de H2O, independentemente do seu estado ser líquido, sólido, ou gasoso, então isso quer dizer que em algum momento se descobriu empiricamente que a composição daquilo a que se chamava "água" era idêntica independentemente do estado da água (líquido, sólido, ou gasoso). Esta descoberta empírica determinou um novo uso para a palavra "água", que passou a abranger todas as moléculas de H2O, independentemente do estado em que se encontram. Isso significa que a nova extensão da palavra "água" só foi determinada por essa mesma descoberta empírica, e não poderia ter sido o resultado de uma atribuição de sentido substantivo à palavra "água" aquando da aprendizagem do uso da palavra "água". Daqui decorre que o significado do termo "água", no sentido da sua extensão, não deriva da prévia aprendizagem do significado do termo "água", atribuindo-se uma extensão prévia do termo "água" face às descobertas empíricas que estabelecem as propriedades da extensão do termo "água". Daqui se conclui que, ou as propriedades semânticas de uma palavra não correspondem às propriedades adquiridas aquando da aprendizagem de uma língua, ou as propriedades semânticas de uma palavra, pura e simplesmente, não estabelecem a sua extensão.[526]

A diferença para a posição de Putnam consiste no seguinte: a sua teoria procura refutar a tradicional tese dicotómica da extensão/intenção com base no momento em que se definem as propriedades semânticas de um termo. Isto pressupõe que as palavras, termos, ou seja, os aqui designados conceitos, possuem propriedades semânticas que são estabelecidas parcialmente *a priori* e parcialmente *a posteriori*. O argumento aqui sustentado defende precisamente o contrário, ou seja, a inexistência de propriedades semânticas dos conceitos.

[526] Jerry A. Fodor, *The Language of Thought, op. cit.,* pág. 61.

Quando se pensa um conceito, não se pensa esse conceito composto por determinadas propriedades. As propriedades do conceito constituem o próprio conceito e são imutáveis. A palavra "água" é um conceito representativo de uma específica imagem mental, a imagem mental de água. As propriedades da água não são a extensão do conceito "água", mas sim, as propriedades da própria água. O facto de a água ser um objeto composto pela propriedade H2O não implica que o conceito "água" seja composto também pela propriedade H2O. Ser H2O não é uma propriedade semântica da palavra "água", mas sim, um outro conceito que representa a mesma imagem mental – a imagem mental de água. A extensão de um termo nada mais é do que o conjunto de outros termos que faz desencadear a mesma representação que o termo inicial. Logo, as propriedades semânticas das palavras são uma ficção. Não é possível pensar as palavras e pensar de seguida nas propriedades das palavras, pois pensar nas palavras é pensar nas propriedades representadas por essas mesmas palavras. Putnam comete o mesmo erro de muitos filósofos, pois ao supor que a linguagem contém propriedades semânticas, supõe que a linguagem é um instrumento pelo qual se expressam pensamentos, quando na verdade, a linguagem é o meio pelo qual se pensam os próprios pensamentos.[527]

Outra teoria muito importante para o desenvolvimento do estudo e compreensão da linguagem foi criada por Fodor. Este cientista cognitivo e filósofo acredita que o processo de aprendizagem de uma linguagem, incluindo a primeira linguagem que se aprende, envolve uma aprendizagem do significado dos termos dessa mesma linguagem. Aprender o que os termos de uma linguagem significam implica aprender a determinar a extensão desses mesmos termos. Aprender a determinar a extensão dos termos de uma linguagem implica, por seu turno, compreender que esses mesmos termos da linguagem obedecem a determinadas regras de linguagem, isto é, regras de verdade sobre os termos da linguagem

[527] Jerry A. Fodor, *The Language of Thought, op. cit.,* pág. 56.

(*"truth rules"*). Porém, só pode compreender-se que certos termos (P) caiem sob a alçada de certas regras (R), se existir uma linguagem que permita representar (P) e (R). Assim sendo, não se consegue aprender uma linguagem se não existir uma linguagem previamente dada. Mais precisamente, para conseguir aprender a primeira linguagem, os seres humanos têm de possuir um sistema de representação dos termos e das correspondentes extensões da linguagem, objeto da aprendizagem. E, sob pena de incorrer-se num raciocínio puramente circular, o sistema representacional que permite aprender a linguagem não pode ser a própria linguagem objeto de aprendizagem. Porém, como as primeiras linguagens são aprendidas pelos seres humanos, estes devem estar equipados com específicos sistemas cognitivos operativos que atuam por meio de uma linguagem que não a linguagem natural. Por isso, deve existir uma linguagem privada (*"Private Language"*) do pensamento.[528] [529]

---

[528] Jerry A. Fodor, *The Language of Thought, op. cit.,* págs. 63-64.

[529] O percursor da moderna filosofia da linguagem foi, sem dúvida, Wittgenstein. A tese fundamental de Wittgenstein, que se manteve durante as três fases do seu pensamento, consiste na afirmação de que toda a filosofia é uma crítica do modo como são usados os símbolos, ou seja, os termos da linguagem, para se exprimir qualquer coisa que pretenda ter um sentido.

Richard Rorty identifica dois tipos de filosofia da linguagem. A filosofia pura da linguagem, discutida no *Tractatus Logico-Philosophicus*, procura uma sistematização das noções de «significado» e «referência», tirando partido da lógica quantificadora, preservando as intuições humanas acerca dos «modos», e concebendo formas lógicas descritivas das relações necessárias entre os conceitos de «verdade», «significado», «necessidade», e «nome». Estes constituem o problema central da filosofia pura da linguagem que não tem preocupações, quer epistemológicas, quer relativas aos problemas tradicionais da filosofia (que Wittgenstein considera sem sentido).

Já a filosofia impura da linguagem, por seu turno, assume um caráter epistemológico, ou seja, preocupa-se com o problema do conhecimento humano, assumindo, para o efeito, a conceção kantiana da necessidade de construção de uma filosofia assente numa metodologia de investigação a-histórica. Esta corrente (ou *«linguistic turn»*, como lhe chamou Rorty) consistiu numa tentativa de edificação de uma filosofia defensora de um empiricismo não-psicologista, em que as questões tradicionais da filosofia assumiriam uma natureza lógica. Assim, as doutrinas empíricas e fenomenológicas resultariam de uma análise lógica da linguagem, e não de uma psicologia generalizada. Em especial, os pontos fulcrais relativos ao conhecimento humano, tais como os conceitos de «Deus», de «liberdade» ou de «imortalidade», seriam agora entendidos como observações sobre a linguagem. (Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature, op. cit.,* págs. 257-258).

A função essencial de uma linguagem consiste em afirmar ou negar factos. As frases servem para descrever como são as coisas (*Fichas (Zettel) (244),* pág. 65). Essa função só é possível se a linguagem contiver uma determinada estrutura lógica que permita exprimir a veracidade ou a falsidade de um facto com um sentido lógico compreensível que, porém, somente pode ser mostrado e nunca dito (Bertrand Russell, "Introdução

ao *Tractatus Logico-Philosophicus*", *in Tratado Lógico-Filosófico/Investigações Filosóficas,* pág. 3), dado que descrever o sentido lógico da linguagem pressupõe a utilização da própria estrutura da linguagem que se pretende explicar. Embora os conceitos de «verdade» e de «falsidade» pertençam às proposições, não se encaixam nelas, quer dizer, uma proposição não é algo que descreve um facto verdadeiro, uma proposição é tudo aquilo que pode ser verdadeiro ou falso. (Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations (136),* págs. 52ª-53a).

A lógica constitui a estrutura formal de todas as proposições que, por sua vez, constituem toda a linguagem. Nada de ilógico pode ser expresso e nada de ilógico pode ser pensado. Como afirma o próprio filósofo austríaco: *«Representar algo «que contradiga a lógica» na linguagem, pode-se tão pouco, como representar na Geometria, através das suas coordenadas, uma figura que contradiga as leis do espaço; ou indicar as coordenadas de um ponto que não existe.*

Embora possamos representar espacialmente um estado de coisas em contradição com as leis da Física, não podemos porém representar nenhum em contradição com as leis da Geometria.» ("Tractatus Logico-Philosophicus", in Tratado Lógico-Filosófico/Investigações Filosóficas, op. cit. (3.032, 3.0321), pág. 39). Ou, quando afirma na sua fase mais madura: *«Thought is surrounded by a halo. – Its essence, logic, presents an order, in fact the a priori order of the world: that is, the order of possibilities, which must be common to both world and thought. But this order, it seems, must be utterly simple. It is prior to all experience, must run through all experience; no empirical cloudiness or uncertainty can be allowed to affect it. – It must rather be of the purest crystal. But this crystal does not appear as an abstraction; but as something concrete, indeed, as the most concrete, as it were the hardest thing there is.» (Philosophical Investigations, op. cit. (97),* pág. 44ª).

As proposições ditas lógicas, de que os filósofos tanto gostam, apenas permitem mostrar as propriedades lógicas da linguagem, e por inerência do Universo, mas nada dizem acerca da própria linguagem, pois, para que tal fosse possível, teria de ser possível uma linguagem na qual estas propriedades estivessem ausentes. Porém, não é possível construir uma tal linguagem sem essas propriedades, ou seja, uma linguagem ilógica, pois uma linguagem ilógica nada exprimiria e nada deixaria compreender. Daí que a lógica da linguagem somente pode ser mostrada e nunca dita (*Cadernos 1914-1916,* pág. 159).

Para Wittgenstein, todas as questões e proposições escritas acerca da filosofia são proposições sem sentido, dado que estas proposições se fundamentam, na maior parte dos casos, no facto dos filósofos não compreenderem a lógica da linguagem humana (*"Tractatus Logico-Philosophicus", in Tratado Lógico-Filosófico/Investigações Filosóficas, op. cit. (4.003),* pág. 53).

Uma proposição é, assim, uma descrição de um estado de coisas. Ela pode ser compreendida pelo seu sentido, independentemente, de ser verdadeira ou falsa, isto é, com independência da relação dos factos com a realidade que ela descreve (*"Tractatus Logico-Philosophicus", in Tratado Lógico-Filosófico/Investigações Filosóficas, op. cit. (4.023, 4024),* pág. 56).

A cada proposição corresponde um facto possível. Se esse mesmo facto ocorreu ou ocorrer, a proposição é verdadeira, se não, é falsa. Nas proposições atómicas, a relação que se estabelece entre a proposição e os factos é isomórfica. A proposição contém nomes correspondentes a certos objetos. As proposições atómicas são essencialmente factos, pois colocam os nomes numa determinada relação com certos objetos, afirmando como facto a existência dessa mesma relação através da qual um nome corresponde a um objeto e *vice-versa*. As restantes proposições, isto é, as proposições não atómicas, desempenham funções (finitas ou infinitas) de verdade acerca das proposições atómicas. Assim, as condições de verdade desempenham um papel central e essencial na teoria da linguagem do *Tractatus*. A ideia mais simples presente na filosofia da linguagem do *Tractatus* é esta: uma proposição ou asserção descritiva adquire o seu significado por força das condições de verdade, quer dizer, em resultado da correspondência dos factos verificados ou verificáveis com as proposições que os contêm. Assim sendo, por exemplo, a proposição *"o gato subiu à árvore"* é compreendida pelos

ouvintes que a entendem como verdadeira se, e só se, o gato tiver, de facto, subido à árvore. O facto de o gato ter subido à árvore é a condição de verdade que tem de ocorrer no Mundo para que a proposição seja verdadeira e consequentemente compreendida como proposição dotada de significado.

Para além desta ideia principal, os pontos-chave da filosofia do primeiro Wittgenstein são: *(i)* a tentativa de descobrir a estrutura escondida da linguagem como ponto nuclear da teoria da interpretação; *(ii)* que essa mesma estrutura escondida da linguagem está contida em considerações teoréticas e quási-lógicas; *(iii)* que a estrutura escondida da linguagem contida nessas considerações manifesta a sua forma lógica que é similar à forma da linguagem lógica simbólica; *(iv)* que as proposições são construídas a partir de átomos através dos operadores lógicos; *(v)* e que a estrutura escondida da linguagem é extensível apesar da sua estrutura superficial parecer indicar precisamente o contrário. (Saul A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language/An Elementary Exposition*, págs. 71-72).

Com base nesta teoria da linguagem, Wittgenstein reduz a filosofia a um «nada» para além de uma descrição das proposições científicas já elaboradas. A redução de toda a filosofia a um mero sistema de proposições sem sentido resulta do próprio tipo de filosofia niilista e antifundacionalista que o filósofo austríaco propõe. Existem, fundamentalmente, dois tipos de filosofias: a filosofia sistemática e a filosofia edificante. Os filósofos sistemáticos, como Kant, procuram construir os seus próprios sistemas filosóficos. Este tipo de filosofia assume-se como revolucionária na medida em que rejeita os sistemas que a precedem e procura substituir (ainda que de forma gradual) todo o vocabulário por novos termos, e com isso proporcionar uma nova prática filosófica escolar baseada neste ato de purificação. Já os filósofos edificantes, pelo contrário (e como é o caso de Wittgenstein), não querem formar uma nova escola de pensamento, nem querem que o seu vocabulário seja institucionalizado. Esta filosofia prossegue um fim puramente desconstrutivo. Os filósofos sistemáticos são construtivos e oferecem argumentos para o efeito. Os filósofos edificantes são reativos e oferecem sátiras, paródias e aforismos para esse efeito. A filosofia edificante perde o seu propósito quando os sistemas que refuta deixam de ter influência. (Daí que o próprio Wittgenstein proponha no seu *Tractatus Logico-Philosophicus* que o leitor, uma vez desconstruídos os sistemas tradicionais da filosofia, deverá abandonar a "escada" que utilizou para esse efeito e que é o próprio *Tractatus*). Nas palavras de Rorty: *«Great systematic philosophers, like great scientists, build for eternity. Great edifying philosophers destroy for the sake of their own generation. Systematic philosophers want to put their subject on the secure path of a science. Edifying philosophers want to keep space for the sense of wonder which poets can sometimes cause – wonder that there is something new under the sun, something which is not an accurate representation of what was already there, something which (at least for the moment) cannot be explained and can barely be described.»* (Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature, op. cit.,* págs. 369-370).

A filosofia não é uma ciência da Natureza. Ela posiciona-se, ou acima, ou abaixo das ciências da Natureza, mas nunca ao lado delas. A tarefa primordial da filosofia é descrever ou clarificar a lógica dos pensamentos e com isso descrever ou clarificar os pensamentos científicos elaborados pelas diferentes ciências. O trabalho filosófico não é doutrinal, mas sim, uma atividade de elucidação, isto é, uma atividade atinente ao esclarecimento de proposições, tornando claros e delimitados os pensamentos que, de outra forma, se apresentam turvos e vagos. A filosofia é, então, uma delimitação do domínio controverso da ciência da Natureza, que distingue o que é pensável do que não é pensável, ou o dizível do indizível. Tudo o que pode ser pensado, pode ser pensado com clareza, assim como o que pode ser exprimido, pode sê-lo também com clareza. Por isso, a filosofia é a atividade pela qual se clarifica o próprio pensamento e a consequente expressão do pensamento. (*"Tractatus Logico-Philosophicus", in Tratado Lógico-Filosófico/Investigações Filosóficas, op. cit. (4.111, 4.112, 4.113, 4.114, 4.115, 4.116),* págs. 62-64).

Estas ideias foram repudiadas pelo segundo Wittgenstein nas suas *Investigações Filosóficas*, um programa hostil à existência de uma estrutura escondida e profunda da linguagem. As *Investigações Filosóficas*

estabelecem o seu programa de investigação em torno de duas perguntas fundamentais que substituíram a pergunta fundamental do *Tractatus* – *"Qual a condição de veracidade de uma dada proposição?". (i)* A primeira questão é agora a de saber quais as condições para que um determinado uso de certas palavras seja aceite ou rejeitado. *(ii)* A segunda questão é, uma vez respondida a primeira questão, a de saber qual o papel e utilidade na vida dos seres humanos de uma prática deste tipo, através da qual certos usos da linguagem são aceites enquanto outros são rejeitados. Nesta segunda fase do seu pensamento, as proposições assertivas, ou seja, indicativas, já não desempenham um papel central na filosofia da linguagem. Nesta fase, o programa de investigação filosófico wittgensteiniano é, por um lado, dirigido a todo o tipo de proposições, incluindo as proposições expressivas de sensações. A extensão do programa de investigação filosófico wittgensteiniano às proposições que expressam sensações resulta, por exemplo, do parágrafo 304 das suas *Investigações Filosóficas*, onde o autor afirma o seguinte: *"But you will surely admit that there is a difference between pain-behaviour accompanied by pain and pain-behaviour without any pain?" – Admit it? What greater difference could there be? – "And yet you again and again reach the conclusion that the sensation itself is a nothing." – Not at all. It is not a something, but not a nothing either! The conclusion was only that a nothing would serve as just as well as a something about which nothing could be said. We have only rejected the grammar which tries to force itself on us here.*

The paradox disappears only if we make a radical break with the idea that language always functions in one way, always serves the same purpose: to convey thoughts – which may be about houses, pains, good and evil, or anything else you please." (*Philosophical Investigations, op. cit. (304),* pág. 102a).

E, por outro lado, nasceu no filósofo austríaco a convicção de que nem todas as proposições indicativas são descritivas de factos. (Saul A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language/An Elementary Exposition*, *op. cit.,* pág.73). Wittgenstein apresenta agora uma imagem da linguagem baseada não em condições de verificação, mas sim em condições de justificação. (Saul A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language/An Elementary Exposition*, *op. cit.,* pág.74).

Como explica Kripke, a imagem da linguagem apresentada por Wittgenstein opõe-se à tradicional imagem pictórica da linguagem seguida por muitos filósofos e matemáticos, inspirados na conceção augustiniana do "objeto e do nome". Em vez de questionar-se sobre a denotação de certas entidades, por exemplo, os números denotados pelos numerais, perguntando-se "quais, de entre essas entidades, ou seja, números (factos), correspondem a proposições numéricas?", Wittgenstein propõe que sejam rejeitadas quaiquer conceções platónicas nominalistas. Em vez de tentar saber-se se, por exemplo, essas entidades existem ou não, deve procurar saber-se em que circunstâncias as proposições numéricas são produzidas, e qual a importância desses atos linguísticos na vida social. *«Não penses, olha!»* (Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations, op. cit. (10),* pág. 6a; Saul A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language/An Elementary Exposition*, *op. cit.,* pág.75).

A linguagem é composta por termos singulares que são os símbolos da linguagem. O sistema integrado de todos estes símbolos constitui o sistema da linguagem. Os símbolos da linguagem, seja escrita ou falada, são as palavras. As palavras da linguagem denominam os objetos e as proposições constituídas pelas palavras constituem o sentido lógico da linguagem. Todas as palavras têm um significado. Esse significado é o objeto designado pela palavra. *(Philosophical Investigations, op. cit. (1),* pág. 2a).

As palavras da linguagem têm um uso quando são pronunciadas ou escritas no processo de aprendizagem pelas crianças; quando são usadas em processos de denominação, por exemplo, em certas brincadeiras, e quando são utilizadas no âmbito da totalidade da linguagem com as correspondentes atividades com as quais ela se conecta. Isto forma o *«jogo de linguagem». (Philosophical Investigations, op. cit. (7),* pág. 5a). Os jogos de linguagem são as formas de linguagem com que as crianças começam por aprender um certo uso das palavras. O estudo dos jogos de linguagem consiste na compreensão das formas mais primitivas da linguagem.

Porém, no entender de Wittgenstein, são estas formas primitivas da linguagem que permitem a construção das formas mais complexas da linguagem, por exemplo, a linguagem científica ou filosófica. Quando se pretende analisar o acordo ou desacordo das proposições com a realidade, a natureza das asserções, a suposição ou a interrogação, há que estudar as formas primitivas da linguagem que servem de pano de fundo para estas formas do pensamento. Quando se analisam essas formas primitivas da linguagem, a névoa que parece encobrir o uso habitual da linguagem como que desaparece, deixando a nu as atividades e as reações humanas encobertas bem como os processos de construção da linguagem mais complexa a partir dessas formas mais simples da linguagem. Esta investigação torna-se mais complicada em função de quatro confusões ligadas às tendências humanas mais enraizadas. Elas são:

(i) A tendência generalizada para procurar as propriedades comuns a todas as coisas que se subsumem num determinado termo geral, como por exemplo, a procura pela propriedade comum a todos os jogos, propriedade essa que serve de justificação para o próprio uso do termo "jogo", buscando-se uma definição conceitual geral baseada na propriedade comum observada em circunstâncias particulares, coisa que se relaciona com outras ideias primitivas da estrutura da linguagem. É desta confusão que nasce a ideia de que todas as coisas possuem ingredientes que são as suas propriedades –, por exemplo, a beleza como propriedade de todas as coisas belas, que poderia compreender-se sem a mistura de certas coisas belas (uma beleza pura).

(ii) A segunda tendência muito enraizada na humanidade, é considerar que a compreensão de um termo geral, por exemplo, o termo "árvore", resulta da construção na mente humana de uma imagem relacionada com o conceito de "árvore", edificada a partir de imagens particulares, mas que, todavia, se abstrai destas para formar uma imagem visual que forma a ideia de "árvore". A ideia generalizada acerca da compreensão dos termos gerais, neste caso, a palavra "árvore", consiste em afirmar que a compreensão dos termos gerais existe quando os sujeitos são capazes de associar uma imagem visual à palavra, descrevendo de seguida as propriedades gerais ou comuns associadas a essa mesma imagem visual. Daqui decorre a ideia de que existem objetos necessariamente correlacionados com as palavras, levando a que as palavras sejam tidas por simples nomes próprios, confundindo-se, por isso, o objeto nomeado com o sentido do nome.

(iii) Esta conceção acerca da compreensão dos termos gerais a partir de imagens relaciona-se com a ideia, também comum, de um estado mental, ou seja, de um hipotético mecanismo mental e de um estado mental na aceção de um estado de consciência que se manifesta sempre que se associa uma imagem a uma palavra.

(iv) Por fim, outra fonte do desejo de generalidade da humanidade reside na preocupação latente com o método científico. Tal como os cientistas ambicionam reduzir as explicações dos fenómenos naturais ao menor número de leis naturais primitivas, e tal como os matemáticos desejam unificar diferentes tópicos com recurso a generalizações, também os filósofos, tendo sempre presente o método científico, procuram responder a todas as perguntas que formulam (do mesmo modo que a ciência), edificando-se, por este modo, aquilo a que se chama metafísica, fonte da total escuridão em que os filósofos se encontram, sem vislumbrarem que toda a filosofia é puramente descritiva. *(O Livro Azul*, págs. 44-47).

A teoria do jogo de linguagem é a base da explicação da teoria do conhecimento do filósofo austríaco. O fundamento desta teoria reside na explicação que Wittgenstein dá acerca dos conceitos. Na filosofia tradicional, entendia-se que ter ou adquirir um determinado conceito, por exemplo, o conceito de "árvore", era ter uma imagem mental ou a capacidade para chamar a si a imagem de uma "árvore". Ora, Wittgenstein, na sua fase madura, e depois de abandonar por completo a sua teoria original pictórica da linguagem, refutou qualquer identificação do conceito com a imagem.

O seu argumento pode ser decomposto em dois pontos fundamentais. O primeiro deles diz respeito à relação entre "ter uma imagem" e "ter um conceito". Os seres vivos mais primitivos, como os cães ou os gatos, podem, de facto, ter imagens, por exemplo, de uma árvore, quando memorizam o local onde regularmente são alimentados ou passeados. Porém, não se pode dizer que possuam um conceito de árvore. Um sujeito

Esta conceção está em claro desacordo com a célebre tese wittgensteiniana que nega a existência de uma linguagem privada.[530] O raciocínio do filósofo austríaco é o seguinte: existem duas formas de caraterizar o conceito de "linguagem privada". Pode falar-se de uma linguagem privada quando o falante utiliza termos linguísticos para se referir a certas coisas

---

pode ter uma imagem de um determinado objecto sem ter qualquer conceito ou palavra que o descreva, e pode, por sua vez, ter um conceito ou palavra sem conceber ou representar imageticamente o seu objeto. O segundo ponto concerne com a compreensão do conceito. Um sujeito pode, por exemplo, ser hipnotizado para decorar e repetir frases em Mandarim, decorando e repetindo várias vezes a palavra "árvore" em Mandarim, sem que tenha qualquer tipo de compreensão daquilo que está a dizer. Neste caso, o sujeito processa uma determinada informação sem entendê-la.

Por conseguinte, o conhecimento humano não reside, isto é, não deriva das palavras em si mesmas, nem da sequência das palavras nas frases (apesar da sequência lógica dos símbolos nos signos obedecer a uma forma específica para ter um sentido compreensível). O conhecimento humano resulta do facto de os falantes conseguirem fazer "coisas" com as palavras nas frases que compreenderam. Este fazer "coisas" implica ter a capacidade de fazer perguntas ou dar respostas, articulando as palavras nas frases. Os jogos que compõem o jogo de linguagem são de diversa ordem: dar ordens e obedecer a ordens dadas; colocar questões e responder-lhes; descrever acontecimentos ou fenómenos; contar histórias (ainda que fictícias); contar anedotas; descrever experiências imediatas; fazer conjeturas sobre os eventos que ocorrem no Mundo físico; formular hipóteses e teorias científicas; cumprimentar pessoas, etc. (*O Livro Azul, op. cit.,* pág. 120). O entendimento humano deriva da capacidade de jogar este jogo de linguagem e não da capacidade de compreensão dos objetos materiais que formam o Mundo.

O sistema da linguagem constitui a base para o teste sobre a corroboração ou sobre a refutação das proposições. Trata-se do elemento vital dos próprios argumentos para a veracidade ou para a falsidade de proposições. *(Da Certeza, op. cit. (105),* pág. 147). A justificação de uma certeza tem um fim último, que é encontrado na coerência do sistema em que se inserem as proposições. A veracidade ou falsidade de uma proposição significa apenas que podem aduzir-se razões num ou noutro sentido, porém não significa que haja uma razão para aduzir razões num ou noutro sentido. Por isso, quando se pensa na fundamentação de uma determinada proposição, pensa-se no agir que se descobre no jogo de linguagem e não numa forma específica de ver o que é verdadeiro ou o que é falso. (*Da Certeza, op. cit. (191, 192, 200, 204, 205),* págs. 179-183).

E, embora Wittgenstein descreva os conceitos da linguagem como práticas linguísticas (envolvendo as práticas criadoras e aplicadoras da linguagem), a sua filosofia, na interpretação de Anscombe, não pode ser qualificada como idealismo linguístico (que se opõe ao idealismo platónico que assumia a gramática como algo que corresponde à essência real dos objetos), porque a conceção wittgensteiniana admite que saber qualquer coisa não é garantido dentro do jogo de linguagem, o que permite tornar o objeto do conhecimento independente da linguagem pela qual esse mesmo conhecimento se possa expressar. (G. E. M. Anscombe, "The Question of Linguistic Idealism", *in The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe, Volume One, From Parmenides to Wittgenstein,* págs. 112-133).

[530] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations, op. cit. (243* e segs.), págs. 88a e segs. O argumento da «linguagem privada» é uma decorrência das conclusões retiradas pelo filósofo austríaco dos parágrafos 138-242 (págs. 53a-81a) a propósito do problema das sensações. (Saul A. Kripke, *Wittgenstein on rules and Private Language/An Elementary Exposition, op. cit.,* pág. 79).

que somente esse mesmo falante pode conhecer, ou a linguagem privada enquanto sistema de termos para os quais não existem regras públicas (critérios públicos) ou convenções sociais.[531] Para Wittgenstein, a crença de que um determinado evento, por exemplo, a ocorrência de uma específica sensação do falante a que o mesmo atribua o termo *"chin"*, pressupõe a possibilidade de verificação da ocorrência desse mesmo evento. Se, de facto, o evento ocorreu, então deve existir um indício qualquer que demonstre que o falante usou corretamente o termo *"chin"* para descrever o evento por si registado. Se assim é, então por que razão não podem os outros falantes utilizarem o mesmo termo para descrever o mesmo evento? Quer dizer: a existir um indício demonstrativo da correção da utilização de um específico termo para designar um específico evento, então, pelo menos em princípio, esse termo constitui uma propriedade constitutiva da linguagem. Isso significa que existem ou podem existir razões públicas para acreditar que o termo especialmente utilizado por um falante poderá ser utilizado por todos os falantes, o que impede a "privatização" desse termo.

Porém, se o tal indício demonstrativo da correção do uso do termo *"chin"* para designar um específico evento, por exemplo, uma sensação experienciada pelo falante, não existir, nada permitirá saber se o termo foi ou não usado corretamente. Mas se é assim, então tanto faz utilizar esse termo bem ou mal. Não existirá qualquer obediência ou desobediência à regra social que determina a utilização desse termo, pura e simplesmente, porque não existe tal regra. Ora, um termo qualquer que não seja objeto de regulação pode ser usado indistintamente. Um termo da linguagem que possa ser utilizado indiferentemente não é sequer um termo da linguagem. E, uma linguagem sem termos não é sequer uma linguagem no sentido próprio do termo. Ora, se uma linguagem sem termos não pode ser linguagem,

---

[531] A distinção é um tanto ou quanto irrelevante, dado que, se um falante é o único que sabe o significado de um termo, então isso deve-se, como é lógico, à ausência de uma regra social atributiva de sentido a esse mesmo termo, pois os critérios de verificabilidade do sentido das proposições que usassem esse termo somente estariam satisfeitos em função da determinação do próprio falante. (Jerry A. Fodor, *The Language of Thought, op. cit.,* pág. 69).

então também não poderá ser sequer uma linguagem privada. Logo, não é possível a existência de uma linguagem privada.[532]

De acordo com a interpretação de Kripke, o argumento de Wittgenstein pode ser resumido da seguinte forma: a linguagem possui conceitos determinados como, por exemplo, os conceitos de "dor", "mais", ou "vermelho", de tal forma que, ao serem utilizados de uma específica maneira, determinam todas as futuras aplicações desses conceitos. Quer dizer, as futuras aplicações ou usos dos conceitos estão justificadas pelo seu uso presente. Esta é a suposição normal quando se fala da linguagem. Porém, Wittgenstein mostra-se cético relativamente ao determinismo na aplicação e justificação do uso concreto dos conceitos da linguagem, pois nada impede que um sujeito utilize um conceito da forma como ele próprio estabelecer, por exemplo, chamando "vermelho" à cor verde. De acordo com Kripke, este ceticismo wittgensteiniano acerca do determinismo linguístico assemelha-se ao ceticismo de Hume relativamente à determinação de factos futuros pelos factos passados. Para resolver este problema, Wittgenstein propõe que não se investiguem os factos internos ou interiores dos sujeitos que os fazem utilizar certos conceitos de determinada maneira. O que deve investigar-se é o conjunto de condições que nos permite dizer que um sujeito seguiu uma regra ao falar de uma forma específica, e que nos permite compreender quais os pressupostos que devem estar preenchidos para que um sujeito siga determinada regra. Assim sendo, nada num sujeito, considerado isoladamente, permite afirmar ou compreender a existência de uma regra, nomeadamente, a existência de uma regra sobre o uso da linguagem. A existência de tais regras só pode decorrer de um contexto social. Assim, tal como Hume entendida que somente a subsunção de uma relação causal a uma certa regularidade possibilitaria a compreensão dessa mesma relação, também Wittgenstein entende que a existência de uma regra de linguagem e o seu cumprimento

[532] Jerry A. Fodor, *The Language of Thought, op. cit.,* págs. 69.

somente poderão ser compreendidos num contexto em que um indivíduo se relacione com os restantes membros da sua comunidade, através do qual os membros da sua comunidade julgam da conformidade do seu comportamento enquanto falante com o comportamento dos restantes membros, percebendo assim se o sujeito observa ou não uma dada regra, atendendo às circunstâncias circundantes da própria prática social. O que isto significa é que, tal como Hume negava a existência de uma relação causal puramente privada sem que se atendesse a eventos externos que produzissem a regularidade (concebida pelo próprio Homem) à qual seria subsumida a relação causal, também Wittgenstein nega a existência de uma linguagem privada dos sujeitos, ou seja, uma linguagem que não seja ou não possa ser subsumida à linguagem da comunidade na qual o sujeito se insere. Ora, se não pode existir uma linguagem privada, então nenhum sujeito poderá seguir uma regra da linguagem privada, ou seja, ninguém poderá seguir uma regra privada.[533] Nas palavras de Wittgenstein: *«And hence also "obeying a rule" is a practice. And to think one is obeying a rule is not to obey a rule. Hence it is not possible to obey a rule "privately": otherwise thinking one was obeying a rule would be the same thing as obeying it.»*[534]

O argumento de Wittgenstein apenas demonstra que são necessários critérios públicos para determinar e saber se um específico termo é utilizado coerentemente ou ao acaso. Porém, não prova que não possa existir uma diferença entre usar um termo de forma coerente e usar um termo ao acaso. E, não demonstra que não possa existir um sentido em distinguir a utilização dos termos de forma coerente ou ao acaso. A correspondência entre a utilização do termo (P) e a ocorrência de situações do tipo (P) não deriva apenas da utilização que se faça do termo (P), mas também da capacidade que um falante tem de determinar quando se está perante situações do tipo (P). Quer dizer: se um falante aplicar o

[533] Saul A. Kripke, *Wittgenstein on rules and Private Language/An Elementary Exposition, op. cit.,* págs. 107-110.

[534] *Philosophical Investigations, op. cit. (202),* pág. 81a.

termo (P) em situações (não-P), então pode dizer-se que tem uma crença errada na utilização do termo (P), ou seja, não consegue determinar as situações em que deveria utilizar o termo (P). Neste caso falha a correspondência entre a situação objeto de designação e o uso do termo que pretende descrever essa mesma situação. Mas, esta falha de correspondência somente pode dizer respeito à desobediência a uma convenção. Não está em causa a coerência com que se usa o termo. O que importa é que o termo (P) foi estabelecido para designar as situações do tipo (P), e é corretamente utilizado para esse efeito, independentemente de identificar-se corretamente se de facto ocorreu uma situação do tipo (P). A coerência na utilização de um termo não requer uma relação estável entre a forma como os termos são usados e o significado dos termos. O que é essencial é a existência de uma relação estável entre o uso dos termos e a convicção dos falantes acerca do significado dos termos. A coerência na utilização de uma linguagem expressa-se pela existência de uma correspondência entre uma atitude proposicional e as práticas dos falantes, isto é, uma correspondência entre a convicção acerca dos factos e a forma das palavras que é utilizada para exprimir essa mesma convicção. As convenções linguísticas são, na verdade, regras que ligam as atitudes proposicionais (como as crenças ou convicções acerca de factos) com as formas das palavras que exprimem essas mesmas atitudes.[535] O argumento contra a existência da linguagem privada baseia-se no facto de, além dessas convenções públicas, nada mais permitir a relação entre atitude proposicional e a forma das palavras.

No caso da linguagem pública, o sistema referencial, isto é, o sistema de conceitos representativos das imagens mentais, funda-se na atitude dos falantes e na relação desta com a aderência dos falantes às convenções que governam o uso da linguagem. No caso de uma linguagem privada, ou seja, no caso de um código interno, essa mesma relação entre atitude proposicional e a forma das palavras (que num estádio muito primitivo corresponde a sons

[535] Jerry A. Fodor, *The Language of Thought, op. cit.,* págs. 70-73.

específicos) é estabelecida pela estrutura interna e inata do sistema nervoso. Tanto no caso da linguagem pública, como no caso da linguagem privada, a representação é conseguida pela relação da atitude proposicional com a forma do código (linguagem) que é estabelecido pelo organismo.

Assim, a linguagem pública pode ser explicada através da seguinte proposição: se "X é Y" é uma fórmula da linguagem pública, então o falante usa a fórmula "X é Y" para representar o facto de X ser Y. Esse uso da fórmula na linguagem pública pressupõe a crença do falante de que X é Y quando, e só quando, o falante usa a fórmula "X é Y" para representar o facto de X ser Y. A condição essencial para a linguagem pública ser possível reside no facto de a relação entre a crença do falante, isto é, a crença de que X é Y porque se utilizou a fórmula "X é Y" para designar o facto de X ser Y, se fundar na aderência do falante à convenção da linguagem. Essa mesma condição pode ser designada como a condição C.

A condição C estabelece o seguinte: quando o falante adere à convenção de linguagem que determina o uso da fórmula "X é Y" para designar o facto de X ser Y, ele acredita que X é Y quando usa a fórmula "X é Y" para designar o facto de X ser Y, e a sua crença funda-se, precisamente, na consciência da sua própria aderência à convenção.

Se, porém, a fórmula "X é Y" for uma fórmula do código interno, então deverá existir uma condição que suportará essa mesma fórmula, divergindo da condição C na medida em que a referência à fórmula "X é Y" é substituída pela sequência das relações básicas a partir das quais o organismo arquiteta o código interno, e porque a convenção é substituída pela necessidade que o organismo revela ao construir as fórmulas do código interno da forma como as constrói.[536]

Toda a convenção linguística tem de ser expressa ou edificada com recurso aos termos da própria linguagem que regula, caso contrário não seria sequer compreensível para os

[536] Jerry A. Fodor, *The Language of Thought, op. cit.,* pág. 78.

falantes. Como toda a convenção pressupõe a linguagem, não pode haver convenção sobre linguagem sem a existência de qualquer tipo de linguagem. Isso quer dizer que antes que possa existir uma convenção sobre linguagem, terá de existir linguagem. Essa linguagem prévia não obedece a qualquer convenção, logo o seu uso nunca poderá ser público. Isso quer dizer que na base de qualquer convenção sobre o uso público de uma linguagem esteve um uso privado da linguagem que num dado momento passou a público através da sua regulação por uma convenção a que todos os falantes aderiram. Por isso, não só é possível a existência de uma linguagem privada, como toda a linguagem pública deriva dessa mesma linguagem privada.

Qualquer teoria da linguagem assente nas propriedades semânticas da linguagem, ou seja, no estabelecimento das condições de verdade para a extensão dos termos, baseia-se no uso da linguagem a partir das convenções pré-estabelecidas, e não na natureza da própria linguagem que precede o seu próprio uso.

Assim sendo, aprender o significado de um termo não consiste em aprender a regra que contém a definição das condições de verdade do significado desse termo, nem consiste numa qualquer projeção ou confirmação de hipóteses acerca das condições de verdade dos predicados desse termo. Aprender uma linguagem supõe o conhecimento de uma linguagem diferente da que se pretende aprender, mas rica o suficiente para que, através dela (ou por causa dela) se possa exprimir a extensão dos predicados dos termos dessa mesma linguagem.[537] Isto significa que existe uma capacidade de representação neuronal que suporta qualquer linguagem e que estabelece os princípios fundamentais do seu uso. Uma tal caraterística, que no pensamento de Fodor corresponde a uma linguagem interna do pensamento, foi aqui designada anteriormente por "disposição natural". É esta "disposição natural" que permite ao cérebro humano ter a capacidade de representar as suas próprias

[537] Jerry A. Fodor, *The Language of Thought, op. cit.,* pág. 82.

imagens através de específicos símbolos que, no seu conjunto, formam o sistema de conceitos – aquilo que se designa por linguagem.

A linguagem humana pode ser analisada sob dois prismas diferentes: um diz respeito à própria linguagem em si, como caraterística biológica dos seres humanos, e que deverá ser estudada pelas ciências da mente. Aqui analisar-se-á a linguagem na sua função primitiva, como instrumento de representação simbólica das imagens mentais. O segundo prisma diz respeito ao uso concreto da linguagem, ou seja, analisar-se-á a função semântica e a estrutura sintática da linguagem.

O grande erro da filosofia da linguagem é pretender explicar o primeiro prisma a partir do segundo. Nenhuma teoria semântica ou de referência causal[538] da linguagem pode compreender a natureza da própria linguagem. Estas teorias apenas podem desenvolver conclusões sobre o sentido específico das palavras ou das frases.[539] A compreensão da

---

[538] Dado que nenhuma teoria da linguagem pode prever com absoluta certeza qual o significado de um termo quando este é utilizado por um falante particular numa situação específica, pois o significado específico de cada termo da linguagem é dado pelo próprio falante na situação concreta em que usa esse mesmo termo. (H. P. Grice, "Meaning", *The Philosophical Review, Volume 66, Number 3, July, 1957,* pág. 381).

O primeiro momento corresponde àquilo que se designou por "função primitiva da linguagem" e exprime a relação interna de cada sujeito com o seu próprio sistema de conceitos. Num segundo momento analisa-se a relação dos termos da linguagem no seu uso social, ou seja, no seu uso com relação aos outros falantes, uso esse subordinado a convenções de linguagem específicas a que todos aderem.

[539] Em *A Minha Concepção do Mundo*, Russell expõe de forma irónica o problema fundamental da filosofia linguística: *«Uma vez ia de bicicleta para Winchester; perdi-me no caminho, entrei numa loja e perguntei: – «Pode fazer o favor de me dizer qual é o caminho mais curto para Winchester?» O homem a quem eu fiz a pergunta virou-se para outro que estava no quarto de trás e que eu não podia ver, e travaram o seguinte diálogo:*

«Um senhor quer saber o caminho mais curto para Winchester».

– Winchester?

«Sim».

– Caminho para Winchester?

«Sim».

– O caminho mais curto?

«Sim».

– Não sei.

E tive de continuar sem ter obtido qualquer resposta. Ora bem, é isto que a filosofia de Oxford entende que se deve fazer.» (págs. 18-19).

natureza da linguagem far-se-á a em outro nível de análise, que pode ser designado como a função primitiva da linguagem.

A estrutura lógica da linguagem consiste na linguagem propriamente dita. A linguagem constitui um sistema complexo de símbolos a que se deu o nome de conceitos. Cada conceito representa uma ou mais imagens mentais. Como cada imagem mental tem algo de específico para a mente, esta teve a necessidade de produzir um número muito grande de conceitos. Quanto mais conceitos a mente humana tiver, mais facilmente representará com exatidão as suas próprias imagens mentais. Assim, a estrutura sintática da linguagem é um sistema articulado de representações.

Como a linguagem é um instrumento de comunicação entre os seres humanos, essa mesma comunicação só será possível se existir um acordo acerca de como os símbolos linguísticos deverão ser utilizados. Esse acordo sobre o uso de símbolos é traduzido por regras de linguagem. Estas regras ditam a forma correta de usar os símbolos, de como as frases deverão ser construídas. O objetivo é simples: somente um acordo social deste tipo pode gerar uma comunicação eficaz entre os seres humanos, pois se cada indivíduo usasse os seus próprios símbolos, apenas conhecidos por si, não seria capaz de transmitir qualquer tipo de informação. As regras da linguagem constituem assim um meio eficiente de socialização comunicativa, e é graças a essas mesmas regras que a troca de informação entre os seres humanos se tornou cada vez mais eficiente. Quanto maior for a eficácia na transmissão da informação, maior será a capacidade de obter respostas mais vantajosas no seio da comunidade, quer a nível individual, quer a nível coletivo.

2.7. **A Formação do Conhecimento**.

A mente humana está especialmente desenhada para identificar padrões. Esses padrões podem consistir na identificação de rostos humanos, de imagens conhecidas, ou de relações

de causa e efeito. Esta capacidade para identificar padrões permite ao cérebro humano trabalhar com maior eficiência a informação que se encontra registada no seu interior. Se, de cada vez que a mente observasse um determinado fenómeno, precisasse de esperar pelas consequências desse mesmo fenómeno para poder agir, isso traduzir-se-ia num desperdício de tempo e de recursos. Mas, como a mente consegue, a partir de uma única experiência, antecipar os efeitos de certos fenómenos, não precisa de esperar pela produção dos mesmos, e isso traduz-se num ganho de eficiência para o cérebro, que conserva energia e pode atuar mais rapidamente, proporcionando respostas mais eficientes para cada indivíduo. Esta é a base da formação do conhecimento. Os seres humanos estão especialmente dotados com esta capacidade por causa da sua natureza biológica. O conhecimento humano é, pois, um produto da natureza humana, ou seja, da sua construção biológica, e somente a partir desta poderá desvendar-se o mistério da razão dos homens.

O primeiro passo na edificação de uma teoria sobre o conhecimento humano tem de ser dado na direção daquilo que torna o Homem num animal muito especial, e que é a sua consciência. A consciência humana consiste na capacidade de cada homem, cada indivíduo, ter uma noção de si próprio, ou seja, ser capaz de se representar a si mesmo como ser vivo e como ser pensante. Por força deste atributo, foi possível ao Homem adquirir informação sobre si mesmo e manipular essa mesma informação. Essa habilidade de manipular a informação permitiu um ganho muito considerável em termos da sua própria sobrevivência. A possibilidade de manipulação da informação fez com que o Homem pudesse interagir de forma mais eficiente relativamente ao meio ambiente que o rodeia, conhecendo melhor as causas dos eventos e os seus consequentes efeitos. Ao conseguir dominar certas causas, o Homem conseguiu antecipar e produzir certos efeitos, que se traduziram na invenção da tecnologia, que vai desde a descoberta do fogo até à ida à Lua ou à produção do mais complexo dispositivo eletrónico.

Porque o Homem possui uma consciência de si mesmo, isso leva-o a ver o Mundo através dessa sua consciência, o que significa que o Homem é a medida de si mesmo e, por conseguinte, a medida de todas as coisas. Daqui decorre a noção de subjetividade ontológica. Ser um ser subjetivo significa que nada pode ser dado a conhecer ao Homem que não seja vislumbrado pelos seus próprios olhos.

A subjetividade humana determina, pois, a subjetividade de todo o conhecimento humano. Porém, dadas as naturais caraterísticas que são comuns, pelo menos, à maioria dos homens, é natural que grande parte do conhecimento humano seja também comum. Esta comunhão de caraterísticas é o fundamento das leis científicas que governam o Universo, tais como as leis ou regras da lógica, da Matemática, ou referentes às mais elementares propriedades físicas presentes na Natureza.

Porém, se é verdade que todos os homens partilham entre si um conhecimento que, por causa disso mesmo, é apelidado de objetivo, também não deixa de ser verdade que certos aspetos referentes ao conhecimento humano são específicos de cada indivíduo.

Todo o ser humano é um grande dispositivo natural de aprendizagem, tal como um livro com as suas páginas em branco à espera de ser escrito. Mas, cada ser humano tem o seu percurso de vida, as suas experiências próprias, no fundo, cada ser humano é uma história que só pode ser contada uma vez. Não há duas pessoas iguais. Tudo o que determina a especificidade de um ser humano, desde os seus genes específicos até ao seu concreto caminho de vida, determinará também o conhecimento desse mesmo indivíduo, e torná-lo-á também em algo de específico. A razão pela qual, ao longo dos Séculos, houve tantas correntes filosóficas, teorias[540] científicas, superstições ou crenças, deve-se ao facto de, em cada período da vida da Humanidade, o contexto de vida e de aprendizagem dos seres

[540] A palavra «teoria» tem uma origem religiosa, porquanto *«theoros»* era o nome do representante que as cidades gregas enviavam aos festivais públicos. (Jürgen Habermas, "Conhecimento e Interesse", *in Técnica e Ciência como "Ideologia"*, pág. 129).

humanos ser diferente. Como o Homem é um fruto natural do seu contexto, é o contexto de cada indivíduo que determina os seus próprios princípios de vida e o seu conhecimento, juntamente, claro está, com a sua própria predisposição genética. Por isso, o tradicional argumento da circularidade, que é invocando para desconstruir qualquer teoria científica, no sentido de dizer que ela é fruto do pensamento do seu autor, e que fora da mente do seu criador não tem objetividade, é um argumento falhado. Não existe nenhuma teoria científica que não seja produto do seu criador, e neste sentido, toda e qualquer teoria científica é necessariamente subjetiva. O próprio argumento da circularidade é subjetivo, pois é um produto da mente de quem o invoca, e para além dessa mesma mente, não tem natureza objetiva, ou seja, de verdade necessária. Mas, se toda a teoria científica é subjetiva, então poderá existir algum conhecimento dito objetivo? A resposta a esta pergunta só pode ser negativa. Nada há no Mundo que seja objetivo, quer dizer, nada há no Mundo que seja uma verdade necessária. Tudo é contingente, dado que tudo é visto e medido por um ser que somente apreende o que quer que seja através subjetividade do seu ser, ou seja, enquanto ser subjetivo.

A produção do conhecimento humano obedece a um princípio elementar: todo o conhecimento é uma representação, ou, se se quiser, um sistema complexo de representações. Cada representação é o conteúdo de um ato do pensamento. E, cada representação é, no fundo, uma imagem mental, ou seja, um circuito elétrico neuronal provocado pela estrutura neurofisiológica do cérebro humano, que é despertada pelos estímulos que o organismo vai recebendo, e que constituem a experiência humana.

Cada imagem mental pode ser originada pela chamada experiência empírica, ou seja, pela sensação, ou pode, também ser originada pela própria mente, quando esta pensa em qualquer coisa, sem ter havido uma experiência prévia. Cada pensamento pode ser determinado pela mente, fruto de uma vontade psíquica, ou pode ser independente dessa mesma vontade. Neste último caso, o pensamento foi espontâneo. Como o pensamento,

em si mesmo, é uma experiência interna da mente, toda a filosofia baseada na distinção entre conhecimento analítico e conhecimento empírico deve ser expurgada de qualquer construção científica. O Homem é uma experiência de si mesmo.

O pensamento não se confunde com o conhecimento. Sem pensamento não há conhecimento, mas pode haver pensamento sem a produção de qualquer tipo de conhecimento. Quando se pensa na imagem do Sol ou no som de uma bela música, nada disso é conhecimento. Mas, existe produção de conhecimento quando se pensa que o Sol irá nascer amanhã, ou que essa bela música foi composta no Século XVIII.

O conhecimento existe quando se associam duas (ou mais) imagens mentais, ou seja, quando se associam duas (ou mais) representações de determinados eventos. Essa associação é levada a cabo por meio de uma ligação que é estabelecida pela mente, e que um certo filósofo inglês colocou no centro da sua filosofia – o princípio da razão suficiente. Este princípio, que também pode ser designado por "princípio do padrão", leva a que a mente identifique os padrões que vai experienciando, e concretize-os sob a forma de conhecimento válido (através da lei causal). A lei causal é o princípio de toda a explicação científica.

A mente pode produzir várias imagens mentais ao mesmo tempo, mas não pode representar diferentes eventos numa só imagem. Por exemplo, não é possível pensar numa bandeira preta pintada de branco. Se existem ou não bandeiras pretas pintadas de branco, é algo que não se pode saber. O Homem conhece o que representa, mas não pode saber se o que representa existe. Deve ser rejeitado qualquer tipo de realismo metafísico.

Para que o pensamento seja conhecido, precisa de ser expresso. A mente expressa os seus próprios pensamentos através de símbolos representativos que esta consegue descodificar, e que são os conceitos. O sistema complexo de conceitos forma a linguagem. A linguagem é a expressão do pensamento. A um sistema concreto e articulado de conceitos produzido no

seio de uma específica linguagem pode dar-se o nome de proposição. A proposição exprime um sentido muito específico dentro do sistema de linguagem.

A proposição é essencial para que a mente possa comunicar os seus pensamentos consigo mesma. Quando a mente produz conhecimento, ela expressa esse mesmo conhecimento por via das proposições. Uma proposição que expressa um padrão de conhecimento é uma proposição de conhecimento. Uma proposição de conhecimento é formada para representar uma associação de representações, ou seja, quando a mente liga dois eventos, e estabelece um padrão que reconhece para o Futuro como antecipação de eventos. Essa proposição é aceite pela mente por via de um sentimento muito específico – o sentimento de conhecimento. Um sentimento de conhecimento é uma interpretação do estado emocional vivido pela mente quando esta compreende a proposição que exprime uma associação de eventos. Por outras palavras, sempre que a mente liga dois eventos, é produzido um estado emocional positivo ou negativo. Esse estado emocional é depois interpretado sob a forma de sentimentos. Quando o estado emocional vivido pela mente é positivo, o sentimento de conhecimento será de aceitação, ou seja, a mente aceita a associação por si efetuada, quer dizer, a mente valida o seu conhecimento. Este processo produz uma proposição de conhecimento.

Porém, toda a proposição de conhecimento é sentida como geralmente incerta, ainda que a mente valide o seu conteúdo. Quer isto dizer que não há conhecimento tão certo que nunca se possa duvidar dele. Esta forma específica de sentir as proposições de conhecimento resulta da manifestação de um princípio fundamental na formação do conhecimento – o princípio da incerteza. Qualquer proposição de conhecimento terá de ser submetida a este princípio, caso contrário, não será uma verdadeira proposição de conhecimento, mas sim, uma simples crença ou superstição. Este princípio é determinante para a Ciência, dado que é por força dele que se aceita a possibilidade de refutação futura de uma qualquer teoria ou explicação científicas. De contrário, uma crença é sempre absoluta.

A formação do conhecimento obedece sempre aos mesmos princípios, por isso, não há espaço na ciência para qualquer tipo de epistemologia. Dado que o processo de formação do conhecimento é um circuito, a mente aplica os mesmos princípios do conhecimento quando tenta conhecer a própria formação do conhecimento. Uma teoria do conhecimento é apenas uma auto-reflexão sobre o conhecimento, e nada mais do que isso.

O método pelo qual o Homem incentiva a sua mente a produzir o conhecimento designa-se por Ciência. Os princípios da Ciência resultam das caraterísticas naturais biológicas dos seres humanos. Kant tinha razão quando afirmava que é a natureza do Homem que determina a possibilidade da Ciência. Somente respeitando esses princípios é que a Ciência se apresentará como válida e útil aos olhos do Homem.

3. O Objetivo da Ciência.

O conhecimento dos homens é um conjunto de proposições que representa os eventos internos e externos experienciados pelos homens, ou seja, constitui uma interpretação do Mundo em que estes vivem. Tal conhecimento nunca é absolutamente certo, mas antes sentido como geralmente dubitável, o que, verdadeiramente, permite distinguir o conhecimento do resto dos conteúdos do pensamento, tais como as crenças, superstições, ou meras opiniões.

A formação do conhecimento obedece, pois, aos princípios naturais, isto é, biológicos, que regulam a atividade mental dos seres humanos. Esta carateriza-se por ser um sistema intenso e complexo de atividade elétrica.

Para que esse conhecimento seja produzido, é necessário um método, que se designa por método científico – ou seja, a Ciência. Como existem tantos "saberes" específicos, isto é, tantas áreas especiais de conhecimento, existem também tantas e correspondentes áreas científicas. Cada ramo científico tem o seu objeto, que mais não é do que a sua área de

investigação específica. Diferentes áreas científicas têm, por conseguinte, diferentes objetivos. Porém, apesar das naturais diferenças entre as várias ciências existentes, há qualquer coisa que as une, qualquer coisa que torna definível o próprio conceito de Ciência. Como a produção do conhecimento humano tem a sua fonte na mente, e como esta é tradicionalmente descrita como a faculdade essencial que carateriza o Homem – a sua razão –, tende a conceber-se a Ciência como uma atividade racional. E, como um ato racional tem na sua base um objetivo que o motiva (e que o carateriza), a Ciência terá forçosamente de ser uma atividade com um objetivo geral racional. Esse mesmo objetivo geral que, por ser geral, é comum a todas as ciências particulares, é o traço marcante da Ciência, ou seja, a sua génese.[541]

Uma explicação possível da génese da Ciência é dada por Popper e consiste no seguinte: o principal objetivo da atividade que se denomina por "Ciência" é tentar encontrar explicações satisfatórias para aquilo que necessite ser explicado. Uma explicação (uma explicação causal) é um sistema de proposições através do qual se consegue descrever um determinado estado de coisas que merece ser explicado – o chamado *"explicandum"*. Para que a relação entre a explicação e a coisa a ser explicada possa ser racional, tem de supor-se que a coisa ou o estado de coisas a ser explicado é verdadeiro e conhecido, pois não é racional tentar explicar algo que seja puramente um fruto da imaginação. Já a explicação (*"explicans"*) sobre o objeto, ou seja, aquilo que se procura através da atividade científica, não pode ser conhecido. Esta é uma regra fundamental da Ciência. De contrário, esta procuraria aquilo que já possui. Como a atividade científica procura aquilo que não tem, isto é, procura uma explicação para um objeto conhecido por si, pode dizer-se que a Ciência tem por objetivo a "descoberta". Uma descoberta científica consistirá, por isso, numa *explicação do conhecido pelo desconhecido*.[542]

---

[541] Karl R. Popper, *Objective Knowledge…, op. cit.,* pág. 191.

[542] *Ibidem.*

Para que uma explicação científica seja válida, terá de preencher duas condições fundamentais. Primeiro, terá de estar vinculada ao próprio objeto que procura explicar. Segundo, não poderá ser uma explicação falsa. Uma explicação científica não tem de ser comprovadamente verdadeira, mas tem de acreditar-se que deve ser verdadeira em função da não comprovação da sua falsidade. Para que uma explicação científica seja verdadeira, ela não poderá ser puramente circular, quer dizer, ela terá de fundar-se numa evidência que seja independente do objeto a ser explicado. Isso quer dizer que uma explicação do objeto X não pode derivar do próprio objeto X, mas sim, de um facto independente do objeto X, que permita comprovar a explicação acerca do objeto X. No exemplo que Popper utiliza, o diálogo – *«Por que razão está o mar tão bravo? É porque Neptuno está zangado. Mas como se pode saber que Neptuno está zangado? Não é óbvio que o mar está tão bravo hoje? E não é verdade que o mar está sempre bravo quando Neptuno está zangado?»* – não contém uma explicação válida porque baseia a veracidade do *"explicans"* no próprio *"explicandum"*. Assim, a Ciência não pode viver de explicações *ad hoc*. As explicações científicas deverão ser fundadas em leis universais, também elas testáveis, ou seja, falsificáveis. Uma explicação científica somente será satisfatória se for elaborada, em termos tais, que as leis que apresenta e as leis universais em que se funda forem falsificáveis. Quanto maior for o grau de falsificabilidade das condições de uma teoria científica, maior o grau de satisfação que ela proporcionará. A finalidade da investigação científica é produzir explicações cada vez mais complexas e profundas. Ao proceder desta forma, os cientistas aumentam a riqueza das suas teorias, a riqueza do seu conteúdo, o grau de universalidade e de precisão da explicação científica, conduzindo, por essa forma, a Ciência à sua própria auto-explicação e consequente renovação.[543]

[543] Karl R. Popper, *Objective Knowledge…, op. cit.,* págs. 192-194.

Um ponto essencial na teoria popperiana da Ciência é a refutação da tradicional doutrina do essencialismo. A crítica de Popper desdobra-se em três pontos essenciais: *(i)* em primeiro lugar, deve rejeitar-se qualquer ideia de que possa existir uma explicação última para um determinado objeto. Não há explicação científica que dispense uma explicação mais profunda sobre as condições de veracidade da primeira, e nenhuma teoria científica pode ser auto-explicativa.

(ii) Em segundo lugar, a crítica popperiana ao essencialismo procura retirar do programa de investigação científica qualquer indagação acerca da natureza das coisas. A doutrina tradicional do essencialismo procura explicar os objetos através da sua própria natureza, ou seja, através da explicação da essência das coisas. Porém, uma explicação desse tipo nada acrescenta sobre aquilo que já se sabe. Identificar o princípio de uma coisa como sendo o princípio que determina a razão de ser dessa coisa, isto é, a sua essência, e a razão pela qual essa mesma coisa se comporta da maneira como se comporta, é uma profunda tautologia.

(iii) Finalmente, a Ciência deve rejeitar a conceção animista do Mundo, que vê nas propriedades essenciais das coisas a explicação para a forma como estas se comportam, pois esta conceção não permite explicar a razão pela qual coisas com idênticas propriedades adquirem comportamentos diferentes.[544]

Apesar de não poder existir uma explicação última para os fenómenos do Mundo, a tarefa da Ciência consiste em procurar explicações cada vez mais profundas e descobrir as leis universais que governam as coisas. Com isso, a Humanidade ganhará paulatinamente um conhecimento mais penetrante acerca da estrutura do Universo e sobre as propriedades do Universo. Nas suas próprias palavras: *«Every time we proceed to explain some conjectural law or theory by a new conjectural theory of a higher degree of universality, we are discovering more about the world, trying to penetrate deeper into its secrets. And every*

[544] Karl R. Popper, *Objective Knowledge…, op. cit.,* pág. 195.

time we succeed in falsifying a theory of this kind, we make a new important discovery.»[545] Esta forma de essencialismo modificado (como o próprio Popper lhe chama) sugere uma construção científica explanatória do Mundo com base em leis universais, ou seja, leis das quais se retiram asserções sobre todas as regiões espácio-temporais do Mundo. As teorias científicas são, por isso, proposições sobre a estrutura e sobre as propriedades do Mundo.

Popper propõe um critério de demarcação entre o conhecimento científico e o conhecimento metafísico assente na teoria da falsificabilidade. A teoria da falsificabilidade opõe-se diretamente ao pensamento wittgensteiniano e ao positivismo lógico. Este caraterizava-se por defender um critério de demarcação apoiado na tese da verificação ou da confirmação, ou seja, uma teoria científica é válida se puder ser confirmada ou verificada empiricamente. Popper rejeita esta ideia e sustenta que a Ciência nunca pode alcançar a verdade. A Ciência apenas pode aproximar-se gradualmente da verdade através da construção de sistemas hipotéticos complexos, as chamadas teorias científicas, que visam explicar os fenómenos empíricos. Porém, a Ciência nunca poderá desvendar todos os segredos por detrás dos factos que sustentam as disciplinas científicas concretas num dado momento histórico. As teorias científicas nunca se apresentam como categóricas, isto é, como veios transportadores de verdades absolutas e definitivas. Essas teorias científicas podem ser refutadas, mas nunca confirmadas. São uma espécie de interpretações preliminares do Mundo, e por isso mesmo, não são fundadas pelo princípio da indução. O critério da demarcação entre uma teoria científica e o conhecimento acientífico reside na possibilidade de refutação das teorias científicas. Uma teoria é científica se puder ser falsificada por meio da experiência, no caso das teorias empíricas, ou por meio da sua consistência lógica, no caso das teorias lógicas e matemáticas. A falsificabilidade das teorias científicas é realizada através da experiência, quer dizer, através das predições que dela se

[545] Karl R. Popper, *Objective Knowledge…, op. cit.,* pág. 196.

retiram dedutivamente.[546] As deduções da experiência não atribuem sentido às teorias científicas, somente lhes outorgam a sua validade. Popper não exige uma falsificabilidade efetiva, mas sim, uma falsificabilidade em princípio (ou *a priori*). Uma teoria científica não pode ser, apenas, aquela que se limita a apresentar as suas hipóteses e as suas consequências. Qualquer teoria que tenha uma pretensão de cientificidade, deverá também apresentar a delimitação dos distintos modos pelos quais as consequências por si previstas (a partir de dados empíricos) poderão ser empiricamente refutadas, uma preocupação ausente para a clássica metafísica. Uma teoria científica não falsificável não é sequer uma teoria científica, embora possa ter sentido.[547]

Outro grande filósofo e cientista que marcou o pensamento do Século XX em matéria de filosofia da Ciência foi Kuhn. A sua principal crítica a Popper consistiu na refutação de uma conceção continuísta e cumulativa do progresso científico. O conhecimento científico evolui, sim, na base de crises e mudanças radicais que Kuhn denominou revoluções científicas. A teoria de Kuhn centra-se na definição de paradigma. Um paradigma é um modelo ou padrão aceite por uma determinada comunidade de cientistas num dado lugar e numa época específica. Um ramo do saber científico passa a designar-se por disciplina científica quando o paradigma que o suporta é aceite.[548] O conhecimento científico é desenvolvido em três etapas diferentes.

(i) Numa primeira fase, a fase pré-científica, os factos observados ou experienciados são objeto de uma recolha fortuita ou ao acaso,[549] precisamente porque falta um critério de recolha específico para esses mesmos factos. Esta fase da recolha, que envolve naturalmente as primeiras regras metodológicas e a utilização dos primeiros instrumentos, forma uma

---

[546] Na teoria popperiana, os enunciados universais não são dedutíveis a partir dos enunciados singulares, mas um enunciado singular pode contradizer um enunciado universal, e por conseguinte, pode refutá-lo.

[547] Javier Echeverría, *Introdução à Metodologia da Ciência…, op. cit.,* págs. 96-99.

[548] Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, págs. 23 e segs.

[549] Omitindo-se numerosos dados que porventura serão posteriormente considerados relevantes.

miscelânea inicial de conhecimento a que ainda não se pode chamar de conhecimento científico. Esta primeira fase desencadeia uma acesa discussão por parte dos cientistas com diferentes interpretações. Quando uma escola de pensamento prevalece sobre as demais, constitui-se um paradigma. Com a constituição desse mesmo paradigma, filtra-se toda a atividade científica por meio da aceitação de apenas algumas experiências e fenómenos considerados importantes. Quer isto dizer que o paradigma transforma uma atividade pré-científica desregrada numa atividade direcionada por meio de regras aceites pela comunidade científica. Surgem por esse modo as primeiras revistas científicas da especialidade, sociedades científicas, cátedras e departamentos universitários que cultivarão a nova área de investigação. Depois de instaurado, o paradigma desenvolve-se progressivamente para começar a obter os resultados que o alimentam, e por essa via edifica aquilo que Kuhn designou por Ciência normal, que mais não é do que a Ciência vigente.[550]

(ii) Nesta segunda fase, a da Ciência normal, os cientistas não tentam refutar as suas próprias teorias científicas, nem tão-pouco procuram novas teorias ou novos fenómenos. A Ciência normal investiga domínios teóricos pequenos, mas de forma minuciosa, querendo isto dizer que a Ciência normal carateriza-se por ser uma etapa de especialização. A sua tarefa consiste em organizar os resultados que vai obtendo, selecionando os factos que lhe interessam, e que Kuhn classificou do seguinte modo: os factos que já se mostraram ser particularmente reveladores; os factos que ainda não foram comprovados empiricamente no decurso do paradigma; e, por fim, as experiências que permitirão a resolução de dificuldades residuais do próprio paradigma. Em suma, na fase da Ciência normal são enunciadas leis específicas e formulados os princípios fundamentais da construção do conhecimento científico elaborado no desenvolvimento do paradigma. A Ciência normal procura também resolver *puzzles*, ou seja, problemas complexos, mas que, não obstante, podem ter solução

[550] Javier Echeverría, *Introdução à Metodologia da Ciência…, op. cit.,* págs. 116-120.

segundo os critérios de plausibilidade estabelecidos pelo próprio paradigma. E, mesmo que certos problemas tenham pouca relevância, o esforço e o tempo dedicados à sua resolução têm um sentido profundo no interior do paradigma estabelecido.[551]

(iii) Durante a fase em que um determinado paradigma se implementa, surgem anomalias naturais que, contudo, não fazem desmoronar o paradigma. Esta é a grande crítica kuhniana ao falsificacionismo popperiano, dado que, para Kuhn, a existência de anomalias ou a existência de factos contraditórios de uma determinada teoria científica aceite não acarretam a sua refutação nem a sua falsificação efetiva. Porém, à medida que as anomalias do paradigma vão aumentando, o paradigma começa a entrar em crise, levando ao desenvolvimento de uma nova etapa do conhecimento científico que Kuhn designa por revolução científica. Uma simples anomalia nunca poderá derrubar um paradigma vigente. Para resolver essas anomalias, os cientistas modificam a suas próprias teorias, ou as teorias que aceitam, convertendo os aspetos essenciais das teorias científicas em dogmas não refutáveis, por mais que surjam observações empíricas de sentido contrário. O paradigma só poderá ser rejeitado quando esses dogmas desaparecerem, ou seja, quando o paradigma for substituído por um novo paradigma. E a substituição de um paradigma por outro paradigma dá-se por meio de uma revolução científica.

Nenhuma teoria científica consegue resolver todos os enigmas que lhe são colocados. Não há teorias científicas perfeitas. Se, pela deteção de uma simples anomalia, se rejeitasse uma teoria, então todas as teorias seriam rejeitadas a todo o tempo. São antes as imperfeições das teorias que determinam os *puzzles* a ser resolvidos pela Ciência normal. Por outro lado, se apenas uma grande falha científica pode determinar a falsificabilidade da correspondente teoria, então a teoria da falsificabilidade exige, por esse modo, um critério de medição da intensidade da própria falsificabilidade. Para conseguir desenvolver tal critério de medição

[551] Javier Echeverría, *Introdução à Metodologia da Ciência…, op. cit.,* págs. 121-122.

é necessário superar os mesmos problemas que assolavam os defensores do verificacionismo. Para Kuhn, esses mesmos problemas podem ser superados através do reconhecimento de que a tese verificacionista e a tese da falsificabilidade se reúnem num mesmo processo. As experiências contraditórias das teorias dominantes (no sentido popperiano) são importantes para a Ciência porque provocam a disputa científica. Porém, o falsificacionismo, apesar de ocorrer, não ocorre por causa de uma simples anomalia. Em vez disso, a falsificabilidade de uma teoria é um processo separado que também pode ser apelidado de verificacionismo, uma vez que determina o triunfo de um paradigma sobre outro. É da junção do verificacionismo com o falsificacionismo que resulta o processo probabilístico de comparação entre diferentes teorias. Esta operação entre dois estádios possibilita uma melhor explicação sobre a correspondência entre os factos e a teoria no ato de verificação. Do ponto de vista da história da Ciência, a correspondência entre factos e teoria não assenta num processo de verificação, dado que as teorias científicas apenas estão mais ou menos de acordo com os factos. A correspondência entre as teorias e os factos deve ser verificada tomando as teorias no seu conjunto e não individualmente, quer dizer, fará mais sentido perguntar qual, de entre duas teorias rivais, explica melhor um determinado fenómeno, ainda que não seja possível verificar através da observação uma correspondência exata entre a teoria prevalecente e os factos constitutivos do fenómeno observado.[552]

Os paradigmas não podem ser corrigidos pela Ciência normal, pois esta limita-se a identificar ou a reconhecer anomalias e crises existentes dentro do paradigma atual. Este reconhecimento não resulta de uma deliberação científica ou de uma interpretação científica, antes decorrendo de uma nova luz que ilumina *puzzles* obscuros. Estes *flashes* ou intuições dos cientistas não podem ser reconduzidos a nenhum conceito de interpretação porque, como escreve Kuhn, *«Though such intuitions depend upon the experience, both*

[552] Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, *op. cit.,* págs. 146-147.

anomalous and congruent, gained with the old paradigm, they are not logically or piecemeal linked to particular items of that experience as an interpretation would be. Instead, they gather up large portions of that experience and transform them to the rather different bundle of experience that will thereafter be linked piecemeal to the new paradigm but not to the old.»[553]

O novo paradigma dá lugar ao aparecimento de novas revistas científicas, de novas sociedades, de novas cátedras e de novos departamentos universitários. No fundo, dá-se um novo ciclo. Esta revolução assemelha-se a uma revolução política, através da qual novos princípios e novos valores são assumidos por uma comunidade. O paradigma novo reproduz os passos do anterior paradigma, e a Ciência revolucionária torna-se Ciência normal. Os instrumentos e os formalismos seguidos são diferentes, mas formam o novo paradigma dominante, constituído pelos seus próprios *puzzles*, generalizações e anomalias, até que surja um novo paradigma que o substitua.[554]

Um paradigma só é rejeitado quando se aceita um outro paradigma. E, existe um abismo intransponível entre os dois paradigmas. Porém, esta mudança de paradigmas não acontece por causa de uma mudança empírica (observacional e sensorial) na atividade científica. Kuhn rejeita que exista uma tal base empírica comum a todos os cientistas. Em vez disso, quando muda o paradigma, muda uma determinada visão dos cientistas sobre o Mundo.

Kuhn procurou refutar a tese positivista de base empírica, bem como a tese alternativa de Popper, ao afirmar que não existe uma experiência empírica decisiva que possa servir como juiz neutral para a escolha entre os dois paradigmas rivais, dado que esses dois paradigmas supõem dois grupos ou duas comunidades científicas que interpretam de modos diferentes os resultados das experiências empíricas. Além disso, não existe nem pode existir uma interpretação unívoca para dois paradigmas, pois cada um deles é construído com base numa

---

[553] Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, *op. cit.,* pág. 123.

[554] Javier Echeverría, *Introdução à Metodologia da Ciência…, op. cit.,* págs. 122-124.

linguagem própria, ou seja, com base num sistema específico de generalizações simbólicas intraduzíveis. Não existe uma linguagem científica universal porque os sucessivos paradigmas vão introduzindo profundas modificações na própria linguagem científica. Trata-se da tese kuhniana da incomensurabilidade entre paradigmas. Os dados sensoriais nunca podem ser concebidos como dados imediatos para o conhecimento científico, uma vez que o conhecimento científico se baseia não nos dados, mas sim, numa específica interpretação desses mesmos dados. Por isso, não é o Mundo que muda com a chegada do novo paradigma, é antes a visão do Mundo que muda e que leva a que o cientista trabalhe num Mundo diferente.

Popper encetou a sua crítica geral ao empirismo lógico, negando a possibilidade da existência de uma experiência que confirmasse uma teoria científica. E, a ser assim, a veracidade duma teoria científica decorreria da sua falsificabilidade. A falsificabilidade de uma teoria científica implica que esta apresente os métodos próprios para que seja testada, e quanto maior for o grau de testabilidade, maior será, em potência, a possibilidade de falsificação, ou seja, maior será a possibilidade de esta ser verdadeira. Porém, nem sempre as teorias científicas podem apresentar métodos para a sua própria falsificabilidade. É o que acontece com certas teorias da Física como, por exemplo, a teoria do *Big Bang*. A teoria do *Big Bang* sustenta que o Universo nasceu de um ponto inicial, uma singularidade, onde toda a energia que existe estava armazenada. Ao explodir, essa singularidade deu origem à matéria, ao espaço, e ao próprio tempo. A teoria da origem do Universo teve por base teorias mais concretas sobre certos fenómenos, como por exemplo, a teoria que demonstra que o Universo se encontra em expansão. Mas, a teoria do *Big Bang*, em si mesma, não oferece os métodos para a sua própria falsificação. Por enquanto não é suscetível de ser testada. Isso não invalida que os cientistas, na sua maioria, a aceitem, e que essa mesma teoria constitua, na construção kuhniana, o paradigma da investigação astrofísica. Não existe forma de a testar, e podem ser encontradas anomalias na sua construção, mas nem por isso

se dá a teoria do *Big Bang* como falsa. Esta teoria é aceite como verdadeira pelos cientistas que não conseguem encontrar outra explicação melhor. A construção científica é limitada pela ignorância humana, daí um famoso cientista ter escrito que a estupidez dos homens é aquilo que pode ter-se por mais certo.

Popper estruturou todo o pensamento científico com base na tese da falsificabilidade das teorias científicas. Não teve em linha de conta que apenas certas teorias podem ser falsificadas, e não todas. Os cientistas adotam uma postura intermédia. Procuram falsificar certas teorias, mas também procuram confirmar outras. O erro de Popper e de Kuhn está em conceber uma única metodologia para a investigação científica. Há cientistas que entendem que as teorias devem ser confirmadas, e procuram fazê-lo, enquanto outros preferem a tese da falsificabilidade. Podem ser utilizadas diferentes estratégias para atingir o mesmo objetivo. As diferentes estratégias, seja a tentativa de confirmação de uma teoria ou a tentativa de refutá-la, derivam de diferentes conceções acerca do que é a Ciência (ou do que esta deva ser).

Ao contrário do que defende Kuhn, a Ciência não pode ser rejeitada quando se rejeita um paradigma sem a sua substituição por outro paradigma,[555] porque existe um só paradigma – o paradigma da procura pelo conhecimento que, por vezes, pode conduzir os cientistas a um vazio. Mas, isso não significa que não haja Ciência, porque não ter uma teoria para explicar um determinado fenómeno não é uma ausência de Ciência. Rejeitar todas as teorias explicativas de um fenómeno pressupõe um método científico, seja ele qual for, pelo que a inexistência de uma teoria que explique um fenómeno é também uma manifestação da Ciência.

A Ciência começa quando os homens procuram saber, independentemente da metodologia que utilizem. Porém, apesar da diversidade do conhecimento, alguns métodos

[555] Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions, op. cit.,* pág. 79.

são comummente aceites. Por exemplo, as observações empíricas parecem ter uma força suplementar face à maioria das experiências puramente internas. Por isso, alguns acreditam que as ciências ditas empíricas constituem a verdadeira Ciência, por oposição às chamadas ciências sociais. Por outro lado, os raciocínios puramente matemáticos e lógicos também parecem atrair os cientistas para a verdade mais do que qualquer outro tipo de raciocínio.

Todavia, tal é apenas uma ilusão da mente. O conhecimento dito puramente analítico (ou formal) pressupõe um conhecimento da linguagem que é utilizada para a construção das proposições que compõem o raciocínio lógico (analítico). Não é possível pensar em termos analíticos sem que se consiga, previamente, compreender os termos da linguagem que permitem construir o próprio raciocínio analítico. Essa habilidade no manuseamento dos conceitos supõe uma observação empírica do uso que se faz da linguagem, e que determina o próprio conteúdo dos conceitos, isto é, o seu uso específico. Como o pensamento autoconsciente pressupõe essa habilidade no uso da linguagem, o pensamento pressupõe uma base empírica de verificação que possibilita a própria expressão do pensamento. Logo, todo o conhecimento que deriva do pensamento é empírico.

O conhecimento que deriva da experiência sensorial parece ter uma força suplementar face ao restante conhecimento, ou seja, face àquele tipo de conhecimento puramente argumentativo, daí a Ciência que se baseia fundamentalmente neste tipo de conhecimento ter superado a filosofia.

Os raciocínios puramente analíticos também parecem ser mais fortes na produção do conhecimento. Tal deriva do facto de as regras da lógica e da Matemática derivarem da aplicação das disposições naturais da mente (do cérebro) às experiências iniciais que possibilitam a formação e o desenvolvimento cognitivo dos seres humanos.

A Ciência é um sistema de regras metodológicas baseadas na biologia humana (isto é, na natureza dos seres humanos) que possibilita a formação do conhecimento. Mas, o concreto conteúdo dessas regras é dado pelo entendimento concreto que cada cientista tem da própria

Ciência. Como cada cientista, por ser um ser humano, tem um entendimento particular, embora assente em caraterísticas estruturais comuns a todos os indivíduos, existem também diversos entendimentos acerca da própria Ciência. Com a evolução natural do Homem e da sua sociedade, algumas conceções sobre a Ciência foram afastadas enquanto outras formam aceites, num processo que é contínuo. Não é possível identificar um concreto paradigma na Ciência porque cada cientista tem a sua conceção particular que, num dado momento histórico, pode ser comum aos demais cientistas. Mas, um paradigma desses nada mais é do que uma específica teoria sobre a Ciência. E, se toda a teoria científica é elaborada no contexto de um paradigma específico, então, terá de existir, forçosamente, um paradigma que validade uma teoria científica sobre a própria Ciência, assim por diante num regresso *ad infinitum*.

O mesmo paradigma suporta a evolução científica, ou seja, todas as construções científicas são elaboradas num mesmo paradigma – aquele em que a Ciência se molda. Não é necessário alterar paradigmas por causa da refutação de teorias científicas base, pois mesmo as grandes revoluções científicas necessitam de ser levadas a cabo num contexto científico que as valide. Se uma revolução científica determina a substituição de um paradigma, então isso decorre do facto de esse mesmo paradigma ser (ou se tornar) insustentável em face do novo entendimento, ou seja, em torno da nova teoria científica revolucionária. Porém, se assim é, então a revolução científica ocorre em rota de colisão com o paradigma que suportava o conjunto das teorias científicas agora rejeitadas. Isso significa que a teoria revolucionária nasce de um vazio, ou seja, não tem um paradigma que a suporte, que a valide, pois esse paradigma nasce com a própria teoria revolucionária. Se é o novo paradigma que nasce com a teoria revolucionária, então o novo paradigma depende da aceitação da nova teoria revolucionária. Se assim é, então não existem paradigmas, somente existem teorias revolucionárias.

Para que as teorias revolucionárias não sejam produzidas no vazio, dado que elas são invalidadas pelo paradigma com o qual colidem, terão de ser elaboradas no contexto de um paradigma mais elevado que, no fundo, constitui o verdadeiro paradigma da Ciência – que é o paradigma da evolução do Homem e do seu conhecimento do Mundo.

Kuhn ignorou o facto de uma determinada atividade científica se situar num contexto de existência de várias teorias que, segundo a conceção kuhniana, poderiam, cada uma por si só, originar um novo paradigma. Tal é o caso da Física teórica. No mesmo paradigma da Física teórica, segundo a conceção kuhniana, são aceites como possíveis várias teorias que poderiam pôr em causa o paradigma atual. Se um dia se provar que não existe um Universo, mas sim um Multiverso, ou se se demonstrar que existem mais dimensões do que as conhecidas, então pode dizer-se, como o faz Kuhn, que o paradigma mudará. Porém, essas teorias revolucionárias são aceites pelo próprio paradigma que supostamente poriam em causa. Isso acontece porque a Ciência está em constante mudança e é autocrítica. E este é o verdadeiro paradigma científico, aquele que nunca poderá ser modificado, a não ser que o Homem se transforme em Deus.

A teoria kuhniana também ignora o facto de uma ciência particular poder viver sem paradigma (paradigma no sentido kuhniano). É o caso da ciência do Direito. Qualquer investigação científica que tenha por objeto a descoberta da verdade tem de partir do elemento que funda a própria investigação, e que é o objeto da mesma. Todo o ramo da Ciência define o seu próprio objeto de estudo. É assim na Química, na Física, na Medicina, etc. Porém, tal não ocorre com a ciência do Direito. A ciência jurídica parece ser a única ciência, a ser ciência, que não consegue estabelecer uma proposição definitória do seu próprio objeto. O conceito de Direito continua a ser nos dias de hoje uma questão problemática. Os juristas parecem sofrer a mesma inquietação que assolava um célebre bispo. Dizia ele que estava plenamente consciente do que era o tempo, contudo vivia perturbado por não ser capaz de explicá-lo se alguém lho pedisse. Assim acontece com os

juristas. Todos parecem saber o que é o Direito. Desde advogados a juízes, ninguém questiona num Tribunal o que seja o Direito, todos parecem saber identificá-lo. Mas, quando se pede a um jurista para explicar o que é o Direito, simplesmente não consegue fazê-lo, pois nenhum jurista tem uma ideia perfeitamente clara e distinta acerca dele. O paradigma da ciência jurídica consiste, precisamente, na aceitação de que não se conseguiu até hoje definir plenamente o que é o Direito. Ou seja: o paradigma da ciência jurídica nega a própria existência de um paradigma perfeitamente definido. O que existe é um paradigma em constante evolução.[556]

Uma vez que nenhuma teoria pode ser provada em absoluto, e por isso não se consegue provar em definitivo a superioridade de uma teoria face a outras, a aceitação de uma teoria científica por parte da comunidade científica decorre da aceitação dos argumentos que sustentam essa mesma teoria (como o próprio Kuhn defende).[557] Os cientistas não são convencidos pela prova de certas teorias, mas sim, pelo maior caráter persuasivo que os argumentos baseados nas evidências empírico-experimentais proporcionam à reflexão científica.

[556] Sobre o paradigma da ciência jurídica como paradigma da evolução do Direito: Massimo La Torre, "Rules, Institutions, Transformations. Considerations on the "Evolution of Law" Paradigm", *Ratio Juris, Volume 10, Number 3, September, 1997,* págs. 316-347; "Direito Natural, Positivismo Jurídico e o Lugar do Direito como Instituição", *Direito & Política, 7, Maio-Agosto, 2014*, págs. 74-79.

[557] Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions (Pós-escrito), op. cit.,* pág. 198.

Segunda Parte

(O Conceito de Direito)

Livro I

(O Objeto da Ciência Jurídica)

Capítulo I

(A Norma como Objeto da Ciência Jurídica)

1. A Norma como Sentido «Ideal».

O conhecimento da natureza dos objetos ou dos fenómenos simples ou complexos pressupõe necessariamente o conhecimento daquilo que os compõe, ou seja, os seus elementos constitutivos.[558] O elemento constitutivo da ciência jurídica é a norma.[559] A norma parece ter ou ser um significado muito específico na relação social, isto é, no contexto específico de vigência da norma – que é a sociedade humana. Esse sentido específico aparenta ser distinto desse mesmo contexto, na medida em que o contexto social, isto é, a sociedade humana, fornece a base da qual a norma deriva, ou seja, a sua fonte produtora. Essa fonte produtora da norma, ou das normas, é o facto. A norma não existe sem o seu facto produtor. Para que uma lei possa existir, tem de existir o facto do qual ela resultou, que nas modernas sociedades consiste numa expressão pública de uma vontade coletiva que é reconhecida como tal pela sociedade, por exemplo, o ato de aprovação num Parlamento de uma lei. Sem o ato de aprovação de uma lei, esta não vem ao Mundo. Neste sentido, pode dizer-se que a norma é um produto da Natureza, pois sem factos não existem normas, e os factos são um produto dos homens que, por sua vez, são um produto da Natureza.[560]

Porém, se toda a norma parece derivar de um facto, a verdade é que nem todo o facto produz uma norma, ou seja, nem todo o facto parece ter um significado normativo. Um grupo de deputados de um Parlamento junta-se em plenário e determina que serão proibidos os jogos de Futebol realizados a partir das 22 horas. Diz-se que foi aprovada uma lei que proíbe a realização dos jogos de Futebol a partir das 22 horas. Mas, o mesmo grupo de deputados pode reunir-se num bar depois de um longo dia de trabalho e estabelecer a

[558] Leon Petrazycki, *Law and Morality*, pág. 153.

[559] Que tem origem na palavra do Latim: *norma*.

[560] Hans Kelsen, *Teoria Pura do Direito*, pág. 2.

realização de jogos de Futebol a partir das 22 horas como forma de os vários deputados aliviarem o *stress* do dia-a-dia, praticando para o efeito um pouco de desporto. Este facto não parece ter um significado normativo idêntico ao de uma aprovação de uma lei. No primeiro caso há aquilo que vulgarmente se designa por ato jurídico, enquanto no segundo caso houve uma simples deliberação entre amigos.

Como nem todo o facto produz uma norma, a diferença entre um facto que cria uma norma e um facto que não cria uma norma terá de residir no específico sentido que reveste o facto. O específico sentido do facto não pode estar contido no próprio facto, caso contrário, o sentido específico de um facto seria o próprio facto. Se o sentido específico de um facto não pode estar contido no facto, então esse sentido tem de resultar de um ato, o ato pelo qual se atribui sentido ao facto. Esse mesmo ato atributivo de sentido pressupõe a existência do facto e a sua contemplação. Se não existir o facto, não lhe poderá ser atribuído qualquer sentido, pois a atribuição do sentido ao facto supõe a existência do próprio facto. Mas, não basta que exista um facto. Se o facto existir, mas não for contemplado, ou seja, se o facto não for representado, não lhe poderá ser atribuído o seu sentido específico. Se um indivíduo, o indivíduo A, matar o indivíduo B, o sentido específico do facto (A ter matado B) é o homicídio. Sem o facto de A ter matado B não pode haver um sentido específico de que A cometeu homicídio sobre B. Mas, se existiu o facto de A ter matado B sem que ninguém saiba que A matou B, o facto de A ter matado B não pode ter o sentido específico de homicídio. A atribuição de um sentido específico ao facto pressupõe, não só a existência do facto, como a representação desse mesmo facto. Porém, também pode acontecer que o facto não tenha existido, embora seja representado. Por exemplo, alguém pode estar convencido que o A matou o B, e nesse caso, representando o facto, atribui-lhe o sentido de homicídio. O facto é essencialmente um facto mental.

Se a atribuição de sentido a um facto não decorre do próprio facto, e se a atribuição de sentido a um facto é uma realidade, isto é, existe, então o sentido do facto pressupõe um

outro facto – o facto de atribuição de sentido a um outro facto. Esse facto consiste num ato de reconhecimento do primeiro facto como sendo um facto normativo, ou seja, um facto produtor de normas. Neste sentido, pode dizer-se que o sentido de um facto é a existência de um segundo facto que qualifica o primeiro facto como sendo um facto normativo. Como a expressão desse facto qualificativo é a atribuição de sentido ao facto normativo, e como essa mesma atribuição de sentido é a norma, a norma consiste numa qualificação de um facto como sendo um facto normativo. A norma enquanto atribuição de sentido distingue-se de uma atribuição de sentido descritivo a um facto. O sentido descritivo de um facto corresponde à relação que se estabelece entre o facto objeto dos sentidos e a apreensão desse mesmo facto numa experiência mental. Este sentido descritivo do facto compreende o facto na sua forma «bruta», ou seja, na forma como este é apresentado à mente pela própria mente. Corresponde ao facto qualificado como facto. A norma, por seu lado, corresponde ao sentido «ideal» do facto, ou seja, significa a relação que se estabelece entre o facto na sua forma «bruta» e a ideia que se representa da influência que esse facto tem para a determinação dos factos futuros e hipotéticos que compreendem a conduta dos indivíduos que atribuem o sentido aos factos, ou seja, o facto na sua relação com a conduta. Neste sentido, as normas não são eventos qualificados (como os factos), mas sim, eventos qualificadores dos factos como permissões, proibições ou obrigações.[561]

Os factos podem ser conhecidos através da perceção sensorial, mas o sentido dos factos não pode ser conhecido pelos sentidos. O sentido do facto é um facto interno. É interno porque não ocorre no meio natural tal como acontece com os factos, mas sim, no interior da mente de cada indivíduo. O sentido do facto é um facto interno mental e, por isso, constitui uma experiência psíquica, ou seja, subjetiva. Na medida em que uma experiência psíquica é uma experiência de um evento que ocorre no interior do cérebro humano, o

[561] Aleksander Peczenik, "Norms and Reality", *in Essays in Legal Theory*, pág. 9.

sentido de um facto, isto é, a norma, é um elemento do mundo natural, ou seja, é parte da Natureza. Por ser uma experiência subjetiva, a norma é um sentido autoconsciente de um facto. E, como a autoconsciência é o princípio fundamental do intelecto humano, a norma é um produto do intelecto humano. O intelecto humano expressa-se por meio de pensamentos, por conseguinte, a norma é um ato do pensamento.[562]

Como somente os seres humanos possuem um intelecto, pelo menos na forma mais sofisticada que se conhece, a norma só poderá ser um produto humano. Decerto que um animal pode aprender a comportar-se de uma determinada maneira sempre que houve um apito ou vê um específico gesto do seu tratador, mas não segue a conduta por representar a existência de uma norma, ou seja, não é capaz de atribuir um sentido ideal aos factos por si experienciados.

Uma vez que os seres humanos possuem uma consciência, são capazes de representar-se a si mesmos, e de representar os atos por si praticados. Como a atribuição de sentido a um facto é um facto que consiste num ato humano, esse mesmo ato pode ser representado de forma autoconsciente em concomitância com o facto qualificado idealmente. Os seres humanos podem praticar atos expressos em palavras escritas ou faladas, atos esses dotados de uma significação auto-atributiva. A Teoria Pura do Direito concebe este caraterística como a auto-explicação da significação jurídica. Uma planta não faz qualquer tipo de tentativa para se explicar cientificamente a um biólogo. De contrário, um ato da conduta humana pode conter uma auto-explicação, isto é, uma declaração sobre o seu significado jurídico (normativo). É o que acontece quando os deputados de um Parlamento votam uma lei expressamente declarando que estão a votar uma lei, ou quando duas pessoas declaram que estão a celebrar um negócio jurídico no decurso da formação do próprio negócio jurídico.

[562] A norma é um produto da biologia humana, embora, como diz Branimir Lukšic ("Law and Human Nature/Some Ontological Premises of Natural Law", *Rechtstheorie, 12, 1981*, pág. 205), o conteúdo das normas não é retirado das caraterísticas naturais imutáveis dos homens através de silogismos. Este é o ponto fundamental de qualquer teoria positivista do Direito.

«Assim, o conhecimento que se ocupa do Direito encontra já, no próprio material, uma auto-explicação jurídica que toma a dianteira sobre a explicação que ao conhecimento jurídico compete.»[563] Porém, a Teoria Pura do Direito concebeu esta caraterística como sendo a auto-explicação do sentido objetivo do ato da conduta humana. Ora, o sentido objetivo do ato não pode auto-explicar-se. Precisa de uma explicação que o tenha como seu objeto. A explicação do sentido objetivo do ato consiste na autoconsciência da atribuição do sentido objetivo ao ato, ou seja, na representação do ato de atribuição de significância jurídica (normativa) à sua própria conduta como conduta produtora de um facto qualificado como facto normativo. Assim, a auto-explicação do sentido objetivo do ato é, na verdade, uma autoconsciência do sentido «ideal» do ato.

2. O Sentido Subjetivo e o Sentido Objetivo da Norma.

A norma é o sentido que se dá a um facto mentalmente representado que é idealizado como facto normativo. Porém, nem todo o facto produz normas. Como a norma é o sentido de um facto que transforma esse mesmo facto em facto normativo, desse facto tem de resultar a condição essencial para a atribuição do sentido ideal ao facto. Essa condição consiste em o facto ser uma expressão de vontade. Se chove torrencialmente, esse facto não pode ter o sentido de uma expressão de vontade. O facto de estar a chover a nada obriga. Porém, quando um Pai vê que está a chover torrencialmente, pode ordenar ao seu filho que este leve um guarda-chuva. O facto de estar a chover é apenas a condição que produziu uma vontade subjetiva de determinar que algo aconteça. O facto de chover condicionou a vontade do Pai no sentido de que o seu filho leve o guarda-chuva quando sair para a rua. O facto de o Pai ordenar ao seu filho que leve o guarda-chuva consigo é a expressão de uma

[563] Hans Kelsen, *Teoria Pura do Direito, op. cit.,* pág. 3.

vontade subjetiva. Essa vontade subjetiva, esse facto, é a condição da possibilidade de atribuição do sentido ideal que qualifica o facto como facto normativo. Todavia, a expressão de vontade subjetiva é apenas uma condição fictícia de atribuição de sentido ideal aos factos. Trata-se apenas de uma representação prévia à atribuição do sentido normativo ao facto. Não é necessário que exista, de facto, uma vontade subjetiva, isto é, não é necessário que tenha sido produzida uma vontade subjetiva expressa enunciativamente. Se os deputados de um Parlamento aprovarem uma lei cujo conteúdo desconhecem, não houve uma vontade específica dirigida à conduta dos seres humanos com o conteúdo específico que está expresso no documento formal legislativo. Pode dizer-se que houve uma vontade de aprovar uma lei, mas, de certeza, não houve uma vontade de aprovar uma lei com um conteúdo específico.[564] Stephen Hawking, derivado à sua doença rara, usa um aparelho eletrónico específico que está ligado ao seu cérebro, permitindo a um computador interpretar as ondas cerebrais por si produzidas referentes à utilização da linguagem, e consequentemente transformar em palavras essas mesmas ondas cerebrais, emitindo, de seguida, uma voz computorizada que expressa o pensamento do físico. Por outras palavras: permite-lhe falar. Imagine-se que, por sabotagem ou por simples avaria no sistema, Stephen Hawking pensa numa *pizza* quando se prepara para almoçar num restaurante, porém o computador comunica a seguinte frase ao empregado de mesa: "quero um *hambúrguer*, por favor". O empregado de mesa representa para si mesmo o facto de Stephen Hawking ter-lhe ordenado que este trouxesse um *hambúrguer* para o seu almoço. Atribui-lhe um sentido ideal, ou seja, realiza a existência de uma ordem, de um comando com um sentido muito específico – trazer um *hambúrguer* para Stephen Hawking –, porém o sentido ideal do facto apenas supôs uma expressão de vontade como condição natural do facto para lhe ser

[564] Neste caso, a vontade dos deputados pode ter o sentido de uma atribuição genérica de competência ou de poder, quer dizer, um deputado pode querer que valha como lei o que quer que esteja contido como conteúdo no documento que decide aprovar. (Hans Kelsen, *Teoria Pura do Direito, op. cit.,* pág. 8, nota 4).

atribuído um sentido ideal, ou seja, um sentido normativo. Mas, neste caso particular, a expressão de vontade do indivíduo que emite a ordem não correspondia à sua vontade. O que importa para a atribuição do sentido normativo ao facto é que este seja uma expressão de um comando, quer este comando corresponda ou não à vontade efetiva do sujeito ou da entidade que o produziu. O sentido subjetivo do facto é uma hipótese necessária para que se possa pensar o facto como facto normativo.

O sentido subjetivo do facto normativo, isto é, o sentido subjetivo de um ato de vontade, é necessário enquanto representação mental da condição de atribuição de um sentido ideal a um facto, transformando este num facto normativo. O sentido objetivo do facto normativo corresponde ao seu sentido ideal, ou seja, ao sentido normativo pleno do facto. O sentido objetivo do facto normativo consiste no facto de interpretar-se um facto normativo como sendo uma norma. O sentido subjetivo do facto é apenas uma ficção que a atribuição do sentido normativo pressupõe como a sua condição de existência. Essa condição pode ou não corresponder à realidade, isto é, pode ou não expressar um sentido subjetivo de vontade efetivo.[565]

---

[565] Kelsen afirma (*Teoria Geral das Normas*, pág. 58) que a validade de uma norma é condicionada pelo facto da existência de um ato de vontade cujo sentido ela transporta. Kelsen não compreendeu as normas como um puro produto do intelecto humano que necessita apenas de um sentido subjetivo pressuposto para um comando ou para uma norma. Se assim não fosse, não seria possível pensar em normas imaginárias que o próprio Kelsen utiliza para fundamentar a sua teoria analítica do Direito. Para ser fiel à sua doutrina crítico-transcendental (que utiliza o método regressivo), ele deveria ter percebido que, se os juízos hipotéticos normativos são dados prévios que o entendimento recebe, então as condições transcendentais de possibilidade desses dados dizem respeito somente àquilo sem o qual um juízo hipotético não possa ser pensado. Ora, a ciência jurídica pensa os seus juízos hipotéticos normativos a partir de atos de vontade (aprovações de leis nos Parlamentos, etc.) realmente existentes. Porém, também são pensáveis juízos hipotéticos normativos (isto é, descrições sobre um objeto normativo que, como é evidente, pressupõe a existência desse mesmo objeto normativo) puramente imaginário, por exemplo, quando um escritor de ficção científica ou um argumentista de cinema concebem um Mundo imaginário futurista regulado por normas fictícias. No filme *Relatório Minoritário*, a sociedade humana era regulada por uma norma que punia os criminosos mesmo antes de estes praticarem os seus delitos, em virtude da existência de um mecanismo de pré-cognição de crimes futuros. Essa norma não existe na realidade, apenas existindo num Mundo imaginário. Porém, é possível pensar essa norma como norma, ou seja, o intelecto humano é capaz de representar uma norma que não existe na realidade. Se é possível ao intelecto humano a representação de normas imaginárias, inexistentes portanto,

Como, normalmente, um comando é uma ordem dada por um sujeito ou entidade a outro sujeito ou a outra entidade, concluiu-se que uma norma, sendo esta o sentido específico de um comando ou de uma ordem, pressupõe pelo menos duas entidades – um emissor (que dá a ordem) e um recetor (aquele a quem a ordem se dirige), negando-se a possibilidade de um indivíduo se comandar a si próprio. Esta teoria é suportada pela adoção de dois princípios fundamentais: *(i)* o princípio de *"nenhum imperativo sem mandante"* e *(ii)* o princípio de *"nenhum imperativo sem destinatário"*.[566] Mas, esta necessidade não decorre das leis que governam o pensamento, decorre sim do uso normal do termo comando, que tem como significação uma ordem dada por uma entidade a outra entidade. Todavia, nada impede que a mesma entidade se comande a si mesma. Por exemplo, o Presidente da República Portuguesa, no ato de tomada de posse, presta o seguinte juramento: *«Juro por minha honra desempenhar fielmente as funções em que fico investido e defender, cumprir e fazer cumprir a Constituição da República Portuguesa.»*[567] Quando o Presidente da República Portuguesa presta este juramento, comanda-se a si mesmo, ou

então a existência de uma norma por oposição a uma norma imaginária resulta da existência de um ato de vontade cuja norma é o seu sentido objetivo, ou seja, a existência de um ato de vontade é tão-somente uma condição da existência das normas, no sentido descritivo-sociológico. Mas, a existência de atos de vontade não é condição de possibilidade da representação das normas, dado que podem ser representadas, isto é, pensadas normas puramente fictícias. A representação da norma precisa apenas de um sentido hipotético de um «ser», isto é, da representação de um ato como ato de vontade, quer esse ato seja real ou imaginário (como, de resto, o próprio Kelsen reconhece na sua *Teoria Geral das Normas, op. cit.,* págs. 9-10), quer seja conhecido o seu autor ou não. Isto pode ser expresso pelo princípio *"nenhum imperativo sem um imperador"*, mas o imperador não tem de ser real, pode ser meramente fictício. A representação da norma que punia os crimes de forma antecipada no mundo imaginário de *Relatório Minoritário* supunha que se representasse um sentido subjetivo de um «dever ser», isto é, supunha apenas que se representasse que alguém pôs essa norma. Mas esse alguém e o seu ato são um produto ficcional do intelecto humano e estabelecem as condições de possibilidade da representação da norma que transporta o sentido objetivo desse mesmo ato. Da mesma forma que um raciocínio lógico-dedutivo, por exemplo, "todos os homens são gregos", "Sócrates é homem", logo "Sócrates é grego" é válido independentemente de corresponder à realidade que todos os homens são gregos ou que Sócrates é um homem. Assim, pensar uma norma é diferente de pensar a existência de uma norma.

[566] Hans Kelsen, *Teoria Geral das Normas*, *op. cit.,* págs. 37-38.

[567] Artigo 127º/nº3 da Constituição da República Portuguesa.

seja, expressa um sentido subjetivo de vontade que constitui o facto, e de seguida atribui-lhe um sentido objetivo, ou seja, interpreta o facto, isto é o ato por si praticado como sendo um ato normativo, e como estando sujeito à norma cujo conteúdo é o juramento, ainda que essa norma possa ser uma duplicação ou um sentido ideal tautológico em face da norma que obriga o Presidente à prestação do juramento.

O mesmo acontece quando um indivíduo celebra um contrato, por exemplo, um contrato de compra e venda. A expressão da vontade de pagar o preço ou de transmitir a propriedade de um bem obriga os próprios sujeitos que produziram os comandos – a saber, o comando de pagar o preço e o comando de transmitir a propriedade de um bem –, sendo esses comandos sobre si mesmos. Quem celebra um contrato, bem como quem presta um juramento, sente-se obrigado a certos deveres, aqueles que, pelo ato que praticou, originou esses mesmos deveres. Nisto reside o princípio fundamental da «autonomia privada», e é proporcionado pela natureza autoconsciente dos seres humanos, que, por seu turno, possibilita a autodeterminação ou a autovinculação. O único princípio fundamental da atribuição de um sentido objetivo a um facto é a existência do sujeito ou entidade que atribui esse mesmo sentido objetivo.

O facto normativo, isto é, o ato dotado de um sentido objetivo (que é uma idealização do sentido subjetivo do ato) pressupõe um ato do pensamento pelo qual quem pratica o ato, ou seja, quem emite o comando, pensa o próprio comando.[568] Esse pensamento é expresso no enunciado que contém o comando. Para o emissor do comando, o pensamento do comando é uma precedência necessária. Para o recetor do comando é apenas uma hipótese necessária. Quem emite um comando tem de pensar esse mesmo comando. Um soldado que lê uma folha de papel com um enunciado escrito em alemão contendo uma ordem para

[568] Todavia, o comando pode ser pensado sem ser querido, desejado, ou expresso. É o caso quando alguém pensa num comando específico que não deseja que seja efetivado, por exemplo, uma lei injusta, ou quando um sujeito simplesmente representa para si um comando que não expressa a outrem, ou que é simplesmente desejado (como as leis que Platão propôs para o Estado ideal).

ser dirigida aos presos de guerra proibindo-os de ouvir rádio pode expressar essa ordem sem saber o seu significado, por não dominar a língua alemã. Para este soldado, a frase que leu perante os presos não tem qualquer significado.[569] O emissor do comando não pensou o comando, mesmo que até soubesse que estava a ler uma ordem, não sabendo o seu significado concreto, não poderia pensar essa mesma ordem. Porém, os presos que ouviram o comando, e que dominam a língua alemã, representam o comando porque representam o sentido subjetivo do ato do soldado que lhes leu uma ordem, mesmo que saibam que o soldado não faz a menor ideia daquilo que acabou de dizer (porque o fez numa língua estranha). O sentido subjetivo do ato é apenas uma pressuposição hipotética que permite atribuir um sentido objetivo ao ato. Quem pratica o ato tem de «conhecer» o sentido do ato, mas o destinatário do ato tem de apenas «pressupor» um sentido para o ato.[570] A pressuposição de um sentido para o ato significa que o destinatário tem de compreender o significado do enunciado pelo qual o emissor expressou o seu comando, quer dizer, o destinatário tem de compreender o significado da ordem dada. Somente quando o destinatário do comando compreende o significado do comando, pode obedecer-lhe.[571] Um indivíduo que visite um País estrangeiro com uma língua que não domine, pode ser o destinatário de uma ordem, por exemplo, quando um militar ordena que este pare. Se o individuo não compreende o significado da expressão do comando, não poderá atribuir-lhe um sentido subjetivo nem um sentido objetivo. Por conseguinte, para ele não foi dada uma ordem. Se, por acaso, o sujeito pára quando o militar lhe ordena que pare, pode dizer-se que houve uma conformidade da conduta do sujeito com a ordem dada pelo militar, mas

[569] Dado que a expressão de um comando é uma descrição de um estado psicológico sentido pelo emissor desse comando, pressupondo-se, por isso, um conhecimento do próprio comando, que se exprime na autoconsciência da significação do sentido subjetivo do ato.

[570] Num processo «especialmente interior» para cada situação concreta. (Hans Kelsen, *Teoria Geral das Normas, op. cit.,* pág. 45).

[571] Hans Kelsen, *Teoria Geral das Normas, op. cit.,* pág. 45.

não se pode dizer que houve uma obediência à ordem, pois esta não chegou a ser representada como tal.

3. «**Ser**» **e** «**Dever Ser**».

A idealização de um facto como facto normativo implica que esse mesmo facto seja produtor de um comando, de uma ordem. Um comando ou uma ordem, independentemente de ser jurídica, moral, ou simplesmente a expressão de uma vontade de um indivíduo no sentido de que outro indivíduo se comporte de determinada maneira, pressupõe uma forma lógica específica através da qual os comandos são expressos pelo pensamento. Essa forma lógica é o «dever ser». Quando uma norma ou um comando determinam algo, determinam esse algo com um sentido prescritivo, quer dizer, estabelecem que algo deve ser ou que deva ser. O «dever ser» é a ideia ou a representação mental (a imagem mental) sobre a qual pode ser pensada uma ordem ou uma norma. Assim, o sentido objetivo de um ato é uma representação do conteúdo do sentido subjetivo desse ato enquanto conteúdo de um «dever ser». O sentido objetivo do ato é separável do sentido subjetivo do ato, mas precisa deste para poder ser atribuído. O pensamento do sentido objetivo de um ato pressupõe um sentido subjetivo desse mesmo ato, tenha este existido de facto ou não, sendo, por isso, o sentido subjetivo do ato uma mera hipótese, embora uma hipótese necessária para que se possa pensar o sentido subjetivo do ato como sentido objetivo do ato. Quer dizer: o sentido subjetivo do ato é um conteúdo material que é ligado a um dever ser que é o sentido objetivo do ato. Como o sentido objetivo do ato não pode ser pensado sem o sentido subjetivo do ato, ou seja, um «dever ser» não pode ser pensado sem conteúdo, quem atribui o sentido objetivo ao ato tem de supor um sentido subjetivo para esse mesmo ato. Esta ligação, por parte de quem pensa o comando ou a norma, é inquebrável. Ser inquebrável significa que um «dever ser» não pode ser pensado sem um

conteúdo material que é a expressão de um ato de vontade subjetivo, seja de um Parlamento, seja de um simples sujeito que quer que outro sujeito se comporte de determinada maneira. Por isso, um comando ou uma norma nunca podem ser pensados como entidades não (mentais) psicológicas (contrariamente ao que sustentou Kelsen)[572], dado que a representação de um ato como ato de vontade tem de estar sempre presente na mente de quem idealiza o comando ou a norma (a norma juridicamente válida), independentemente de o ato de vontade ser real ou não.

A separabilidade do sentido subjetivo do ato face ao sentido objetivo do ato origina a separabilidade de duas proposições que expressam os dois sentidos, respetivamente. A proposição que expressa o sentido subjetivo do ato é uma proposição do «ser», enquanto a proposição que idealiza o ato como normativo, isto é, a proposição que contém a atribuição do sentido objetivo ao ato, é uma proposição do «dever ser». «Ser» e «dever ser» são assim duas representações (ideias) distintas de um mesmo facto.[573]

---

[572] Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, pág. 35.

[573] A distinção entre «ser» e «dever ser» é fundamental na construção positivista (não no positivismo filosófico ou lógico) da ciência jurídica. Na sua versão mais sofisticada, dada por Kelsen na sua Teoria Pura do Direito, «ser» e «dever ser» são duas categorias logicamente distintas, separadas por um «abismo intransponível» (*Unüberbrückbare Kluft*), dois dados imanentes à consciência humana, e que, por isso mesmo, não podem ser objeto de uma explicação científica mais aturada. Simplesmente, algo que é não determina que algo deve ser, e concomitantemente, algo que deve ser não implica que algo seja. Os enunciados de «ser» e de «dever ser» são de tipos diferentes, um descritivo, o outro prescritivo. De uma conduta devida, cujo conteúdo constitui o sentido da norma, não pode ser deduzida a conduta de facto correspondente à norma. O conteúdo de um enunciado descritivo e o conteúdo de um enunciado prescritivo apresentam-se com duas formas lógicas diferentes, a que correspondem as categorias do «ser» e do «dever ser», respetivamente. (*Teoria Pura do Direito, op. cit.,* págs. 6-7).

A argumentação de Kelsen segue, sobretudo na sua fase mais neo-kantiana, a estrutura fundamental da síntese pura, assumindo que a explicação científica da própria ciência jurídica e consequentemente do seu objeto – o Direito ou as normas jurídicas – pressupunha a aplicação do princípio da lógica transcendental de Kant que, no seu entender, permitiria conceber o «dever ser» como uma categoria lógica das ciências sociais normativas em geral (incluindo a Ética) e da ciência do Direito em particular. O «dever ser» é uma categoria lógico-transcendental que possibilita a fundamentação, ou seja, a indicação dos pressupostos que tornam logicamente possível a interpretação do fenómeno jurídico como um fenómeno normativo, ou seja, como um sistema de normas objetivamente válidas. «Ser» e «dever ser» são dois modos de pensamento, isto é, duas categorias separadas entre si por um *abismo intransponível,* ou num *dualismo irresolúvel*, dadas de forma espontânea à consciência, sem que o concreto conteúdo seja espontâneo para o pensamento. (*Teoria Geral*

das Normas, op. cit., pág. 77). A ciência do Direito concebe o seu objeto a partir da categoria relativa *a priori* lógico-transcendental «dever ser», possibilitando a compreensão de um facto empírico como facto normativo, ou seja, permite compreender o conteúdo empírico como material jurídico. (*Introduction to the Problems of Legal Theory*, págs. 24-25).

Kelsen inspirou-se na interpretação da filosofia kantiana dada pelo neo-kantismo de Marburgo, em especial, na conceção dirigida às formas «ser» e «dever ser» como formas puras do entendimento, explicadas no seu sentido lógico-transcendental, configurando-se em termos lógicos como formas dirigidas ao conhecimento natural (ser) e ao conhecimento das normas (dever ser). A filosofia kantiana procedia à dedução do seu conceito racional de Direito como um sistema ordenado que possibilitava a coexistência entre as liberdades do Homem. A doutrina do Direito (*Rechtslehre*) inseria-se na filosofia prática ou moral, designada por Kant como a *Metafísica dos Costumes*. Ora, a reinterpretação da doutrina do conceito de Direito kantiana dada pela corrente de Marburgo desloca, precisamente, o problema do conceito de Direito, elaborado por uma filosofia prática ou moral, para o domínio de uma teoria do conhecimento, procurando responder à questão kantiana *"quid sit ius?"* com uma nova definição do Direito como forma lógica e transcendental da experiência jurídica. O ponto nuclear da construção neo-kantiana do conceito de Direito é a tese de Kant de que a experiência somente é possível por meio de conceitos puros ou categorias. (José Lamego, "O Conceito de Direito como Forma Lógica da "Experiência" Jurídica: A Filosofia do Direito do Neo-Kantismo de Marburgo", *in Caminhos da Filosofia do Direito Kantiana, Volume I, De Kant ao Neo-Kantismo, op. cit.,* pág. 81).

O neo-kantismo de Marburgo configurava estas formas puras do entendimento acentuando o apriorismo kantiano segundo o qual é o entendimento que constitui conceptualmente o objeto do conhecimento humano. Esta construção decorre da analítica dos conceitos kantiana que sustentava que todo o conteúdo sensível, qualquer que fosse a sua natureza, teria de subordinar-se às categorias puras do entendimento que, por sua vez, conduziriam todo o conteúdo sensível à unidade da aperceção, ou seja, à unidade da consciência para que pudesse ser pensado como objeto do conhecimento do sujeito que conhece. A conceção do neo-kantismo de Marburgo acentua este ponto, afirmando que não pode existir uma objetividade fora do próprio pensamento, e que essa mesma objetividade nada mais é do que o resultado de específicos procedimentos de construção do entendimento, ou seja, da síntese categorial. As categorias puras não são elementos metafísicos. São antes conteúdos lógicos do entendimento que possibilitam a construção da objetualidade do objeto do conhecimento.

Como o próprio Kelsen afirma no prefácio que escreveu para a segunda edição (1923) do seu *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre* (agora traduzido e republicado sob o título " "Foreword" to the Second Printing of Main Problems in the Theory of Public Law" na obra *Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes*, págs. 3-22), seguiu a interpretação da Kant dada por Wilhelm Windelband e Georg Simmel. O «dever ser» é, segundo esta leitura kantiana, a expressão da autonomia do Direito, sendo as normas jurídicas determinadas pela ciência jurídica em contraposição à determinação sociológica do Direito fundada no «ser». A norma, enquanto juízo de «dever ser», opõe-se à lei da Natureza porque a reconstrução da lei jurídica (*Rechtssatz*) contrasta com a lei causal da sociologia. Assim, a norma jurídica constitui o material da ciência jurídica, enquanto objeto que se carateriza por ser uma reconstrução das normas jurídicas enquanto série de juízos, da mesma forma que os juízos causais constituem o material das ciências naturais, representando um sistema de juízos para a filosofia transcendental. Trata-se de uma lei da normatividade (*Rechtsgesetz*) por oposição à lei natural (*Naturgesetz*). Mas, enquanto os juízos causais exprimem uma lei da causalidade que é específica para o contexto da Natureza, os juízos jurídicos exprimem a lei da normatividade que é específica do contexto legal e manifesta, por isso mesmo, a autonomia do Direito através da reconstrução das normas jurídicas. Neste sentido, a reconstrução das normas jurídicas une o facto material, enquanto condição hipotética, à consequência jurídica através da categoria do «dever ser». E, é por

essa razão que deve ser rejeitada a conceção do Direito como um sistema de imperativos que são, na sua essência, comandos dirigidos a alguém e que, por conseguinte, devem ser recebidos e reconhecidos pelos seus destinatários. Ora, sem a autonomia do Direito face às expressões de vontade dos sujeitos que formam a base factual (empírica) do Direito, não pode existir o conhecimento jurídico, e por essa razão não pode existir uma ciência jurídica. Kelsen procurou, a partir da categoria transcendental «dever ser», reconstruir as normas jurídicas enquanto juízos hipotéticos precisamente para se afastar da subjetividade da teoria positivista baseada na norma jurídica como imperativo subjetivo, e conceber uma teoria positivista do Direito baseada na norma jurídica como juízo hipotético objetivo (págs. 4-6).

Kelsen entendia que a possibilidade da existência de uma ciência do Direito, ou seja, uma ciência que tem como objeto as normas jurídicas, derivava de um processo racional analítico-regressivo e lógico que permitiria pensar as normas jurídicas através da categoria transcendental do «dever ser», por força do qual, todo o material jurídico, isto é, as normas, poderiam ser pensadas como objeto da experiência jurídica possível. Assim sendo, a ciência jurídica constrói o seu objeto a partir de um procedimento de sistematização categorial. A análise desse processo, ou seja, uma teoria sobre o conhecimento jurídico, pressupõe, por isso, uma categoria transcendental de «imputação normativa» manifestada na forma do «dever ser», permitindo o conhecimento jurídico, da mesma forma que a categoria transcendental de «causalidade» manifestada na forma do «ser» permitiria o conhecimento do objeto das ciências da Natureza. O significado normativo de um facto só poderia ser estabelecido por via de uma interpretação normativa desse mesmo facto, ou seja, por via de uma subsunção desse facto à categoria transcendental do «dever ser», expressa na aplicação do princípio da imputação. Numa famosa passagem, Kelsen escreve: *«If one deprives the norm or the "ought" of meaning, then there will be no meaning in the assertations that something is legally allowed, something is legally proscribed, this belongs to me, that belongs to you, X has a right to do this, Y is obligated to do that, and so on. In short, all the thousands of statements in which the life of the law is manifested daily will have lost their significance. For it is one thing to say that A is legally obligated to turn over 1,000 talers to B, and quite another to say that there is a certain chance that A will in fact turn over 1,000 talers to B. And it is one thing to say that, in terms of a statute, certain behavior is a delict and, in conformity with the statute, is to be punished, and quite another to say that whoever has behaved in this way will in all probability be punished.»* (*Introduction to the Problems of Legal Theory, op. cit.,* pág. 33). Uma interpretação normativa de um facto é reciprocamente excludente de uma interpretação causal desse mesmo facto que, de contrário, é possível pela subsunção do facto à categoria transcendental do «ser», que se expressa na aplicação do princípio da causalidade, o que permite extrair sempre dois significados possíveis e separados para um mesmo facto, a saber: o significado normativo e o significado empírico. (Ota Weinberger, "Introduction: Hans Kelsen as Philosopher", *in Essays in Legal and Moral Philosophy*, págs. xiv-xvii; Stanley L. Paulson, "Kelsen senza Kant", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto, IV Serie – LXIX – 1992,* págs. 404-417; "On the Kelsen-Kant Problematic", *in Normative Systems in Legal and Moral Theory/Festschrift for Carlos E. Alchourrón and Eugenio Bulygin*, págs. 197-213; Stefan Hammer, "A Neo-Kantian Theory of Legal Knowledge in Kelsen's Pure Theory of Law?", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes*, *op. cit.,* págs. 178-183; Agostino Carrino, "Reflections on Legal Science, Law, and Power", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes*, *op. cit.,* págs. 507-522; Robert Alexy, *The Argument from Injustice/A Reply to Legal Positivism*, págs. 95-116; José Lamego, "O Conceito de Direito como Forma Lógica da "Experiência" Jurídica: A Filosofia do Direito do Neo-Kantismo de Marburgo", *in Caminhos da Filosofia do Direito Kantiana, Volume I, De Kant ao Neo-Kantismo, op. cit.,* págs. 93-97; "A Argumentação Transcendental em Kelsen", *in Caminhos da Filosofia do Direito Kantiana, Volume I, De Kant ao Neo-Kantismo, op. cit.,* págs. 115-117).

Kelsen serve-se da argumentação transcendental kantiana na sua versão regressiva. Na versão progressiva, o argumento transcendental coloca na primeira premissa do raciocínio as representações sensíveis que são levadas à consciência. De seguida, o argumento transcendental na sua forma progressiva constata que essas mesmas representações somente são possíveis, isto é, pensáveis, se se pressupuserem as categorias que as possibilitam, logo essas mesmas categorias (puras do entendimento) existem, e como consequência disso, são possíveis os juízos sintéticos *a priori* que as incorporam. Ora, Kelsen parece deixar muito claro que não segue o argumento transcendental na sua forma progressiva, mas sim, na sua forma regressiva. Pode ler-se numa de suas passagens: *«Only if one presupposes this Basic norm can one distinguish between lawful and unlawful command acts and interpret interpersonal relations objectively, as legal relations, specifically, as legal duties, rights, and powers. Still, this is only one possible interpretation, made possible by the presupposition of the basic norm and conditional upon it; it is not a necessary interpretation. Interpersonal relations can also be interpreted as mere power relations, that is, as causes and effects, following the law of causation.»* ("On the Basis of Legal Validity", *The American Journal of Jurisprudence, Volume 26, 1981,* págs. 185-186). O método regressivo dá como válida a primeira premissa do raciocínio que contém, não as representações sensíveis, os dados empíricos, mas sim, os próprios juízos analíticos que, no método progressivo são a última conclusão, enquanto no método regressivo são o ponto de partida. Porque existem juízos analíticos, que são o conhecimento prévio dado, existem as categorias incorporadas nesses mesmos juízos, que são absolutamente necessárias para a existência e validade dos próprios juízos, formando a segunda premissa do raciocínio regressivo. Logo, conclui-se que as categorias existem no entendimento humano. No fundo, o método progressivo parte da experiência para chegar ao entendimento, enquanto o método regressivo parte do entendimento para chegar ao entendimento. Kelsen parte, precisamente, do conhecimento científico-jurídico das normas jurídicas (o dado) como primeira premissa do seu raciocínio analítico. Os cientistas do Direito têm um conhecimento das normas como algo que lhes é dado previamente, e esse mesmo conhecimento das normas somente é possível pela pressuposição da categoria original específica que torna as normas possíveis e que é a categoria do «dever ser» expressa no princípio da imputação. Esta segunda premissa constitui a premissa transcendental. De seguida conclui que, porque é dado previamente um conhecimento científico das normas e porque esse conhecimento só é possível se se pressupuser a categoria do «dever ser» através do princípio da imputação, então a categoria do «dever ser» expressa no princípio da imputação é pressuposta como categoria transcendental. (Stanley L. Paulson, "On Transcendental Arguments, Their Recasting in Terms of Belief, and the Ensuing Transformation of Kelsen's Pure Theory of Law", *Notre Dame Law Review, Volume 75, 2000*, págs. 1789-1795; "On the Puzzle Surrounding Hans Kelsen's Basic Norm", *Ratio Juris, Volume 13, Number 3, September, 2000,* pág. 288). Kelsen dirige, a partir da categoria «dever ser», o método analítico-transcendental aos juízos da ciência do Direito como explicitação das condições lógico-transcendentais do método dogmático de análise do Direito positivo, ou seja, das normas, e não aos juízos sintéticos que ocorrem no processo judicial, ou seja, nos juízos derivados da produção do Direito como experiência. O neo-kantismo sustentava que a realidade era constituída apenas nos juízos e insistia na necessidade de expurgar da doutrina dos juízos qualquer elemento psíquico de índole subjetiva, procurando tão-somente a significação objetiva ou conteúdos de sentido lógico. Apoiado nesta doutrina, Kelsen sublinha que o Direito é descrito como uma ordem objetivamente válida, e os juízos normativos e hipotéticos da ciência jurídica assentam no modo lógico interno da conexão expressa pela categoria do «dever ser» manifestada no princípio da imputação, possibilitando uma diferenciação entre a teoria analítica do Direito e uma teoria sociológica do Direito, por força desta estrutura transcendental. São estes juízos puros do entendimento, ou seja, os juízos hipotéticos da ciência jurídica (os juízos analíticos de «dever ser»), o dado da experiência jurídica, que são, no fundo, uma experiência puramente ideal, e não os juízos sintéticos, como resultado de uma aplicação do «esquematismo» kantiano que tratava das condições empíricas que

Pela proposição do «ser» descreve-se um facto que ocorre no Mundo natural. Pela proposição do «dever ser» prescreve-se uma específica ordenação do Mundo natural. A frase *"os homens morrem"* exprime uma descrição de um facto natural, o facto de os homens morrerem. Mas a frase *"os homens não devem morrer"* exprime uma ordenação do Mundo, no sentido de impor a vida eterna para os homens. As normas jurídicas são expressas por via de proposições prescritivas porque visam ordenar o Mundo, mais propriamente a conduta dos homens, seus criadores. Somente através da expressão de vontade por via de um «dever ser» pode ser formada uma norma jurídica, um comando ou

---

possibilitavam a aplicabilidade dos conceitos puros do entendimento, e que tinham por conteúdo os dados empíricos da experiência empírica referentes aos atos de produção e aplicação do Direito como manifestações ou expressões de uma vontade pura subjetiva. (José Lamego, "O Método Transcendental na Filosofia do Direito: A Polémica entre Kelsen e Sander", *in Caminhos da Filosofia do Direito Kantiana, Volume I, De Kant ao Neo-Kantismo, op. cit.,* págs. 134-137).

A categoria «dever ser» é pensada por Kelsen como categoria transcendental e não como categoria transcendente. Na terminologia kantiana, "transcendente" significa algo que supera o seu próprio espaço de possibilidade, enquanto "transcendental" significa algo que possibilita um espaço de possibilidade de conhecimento. Mesmo nas primeiras versões da teoria analítica do Direito positivista, o conceito de «dever ser» continua ligado a juízos de moralidade ou de justiça. Uma conduta devida é ainda considerada como moralmente boa e, por isso mesmo, considerada como moralmente devida, pois tanto a norma jurídica como a norma da moral se exprimem através de um «dever ser». A tarefa da Teoria Pura do Direito é precisamente rejeitar a categorização transcendente do conceito de «dever ser», dado que os juízos acerca da bondade, justeza ou moralidade das normas jurídicas, extravasam o domínio de possibilidade do conhecimento científico das normas jurídicas. Por isso, o «dever ser» no pensamento kelseniano surge apenas como o domínio de possibilidade da existência de uma esfera normativa objeto do conhecimento científico-jurídico. A configuração do conceito de «dever ser» como categoria transcendental e não transcendente visa expurgar qualquer elemento ideológico da ciência do Direito, concebendo o Direito como um sistema de normas autónomo face ao sistema de normas da moral. Esta autonomia deriva da conceção das normas jurídicas como juízos hipotéticos e não como imperativos (como era defendido pela teoria tradicional). O conceito de «dever ser» enquanto categoria formal transcendental permite, por isso, afastar uma conceção metafísica (transcendente) do conhecimento científico das normas. O Direito pensado como ideologia (através da sua forma pura de «dever ser») consiste somente no ideal prosseguido pelo Direito por oposição ao estado de coisas existente no Mundo. Mas esse conceito de ideologia difere do conceito de ideologia enquanto expressão da vinculação do Direito a uma ordem superior – o Direito natural –, Direito esse que não pode ser conhecido pela ciência jurídica, uma vez que esta somente é possível pela sistematização do seu objeto na categoria pura do «dever ser», que torna o objeto da ciência jurídica, isto é, as normas jurídicas, numa entidade normativa autónoma. É este ponto fundamental que torna a Teoria Pura do Direito (de acordo com Kelsen) na verdadeira teoria positivista do Direito. (*Introduction to the Problems of Legal Theory, op. cit.,* págs. 22-25 e 35-36). (Sobre a pureza da Teoria Pura do Direito: Joseph Raz, "The Purity of the Pure Theory", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes, op. cit.,* págs. 237-252).

uma ordem. Para que a ciência jurídica seja válida, terá de analisar o seu objeto na dimensão normativa, ou seja, enquanto fenómeno do «dever ser».

Assim, uma norma é uma ideia mental que significa que algo deve ser ou acontecer, especialmente que um indivíduo se deva conduzir por determinada forma.[574] O conceito de «dever» é usado com este sentido mais simples, porém, segundo o entendimento mais disseminado, o dever jurídico compreende uma significação mais abrangente, pois ter um dever jurídico pode significar ter uma obrigação ou estar proibido. O termo dever também se estende às permissões e a uma categoria muito específica de normas – as normas de competência. Por conseguinte, o conceito de «dever ser» jurídico engloba as obrigações, proibições, permissões e as atribuições de competência.[575]

Esta ideia mental de «dever ser» é distinta da ideia mental do «ser», por isso, uma proposição do «ser» tem um significado distinto de uma proposição do «dever ser». A proposição do «ser» descreve o facto, ou seja, o ato do qual resultou o sentido subjetivo de vontade, por exemplo, o ato pelo qual se expressa uma vontade de que alguém se comporte de determinada maneira. Uma proposição de «dever ser» não tem um significado descritivo, mas sim, um significado prescritivo. Por isso, uma proposição prescritiva tem como conteúdo o sentido objetivo do ato, ou seja, expressa a idealização do ato como ato normativo na sua forma lógica de «dever ser». A forma lógica do «dever ser» significa que nenhuma norma pode ser pensada sem ser um «dever ser». Uma norma sem um sentido de «dever ser» é uma norma sem um sentido objetivo, logo não é sequer uma norma, sendo eventualmente uma mera expressão de uma vontade.

Mas isso não significa que não se possa descrever um «dever ser», pois tanto se pode representar prescritivamente a ideia de um «dever ser», como representar um «dever ser»

---

[574] Sendo que o reconhecimento de uma norma não é idêntico ao cumprimento dessa mesma norma. (Hans Kelsen, *Teoria Geral das Normas, op. cit.,* pág. 55).

[575] Hans Kelsen, *Teoria Pura do Direito, op. cit.,* pág. 5.

como ideia descritiva de um «dever ser». Pode pensar-se um «dever ser» da mesma forma que se pode pensar na imposição que deriva da representação de um «dever ser» Tal ocorre quando se utiliza uma proposição que contém um sentido de «dever ser» para descrever esse mesmo «dever ser». A diferença entre uma proposição[576] de «dever ser» autêntica, isto é, prescritiva, e uma proposição de «dever ser» não autêntica, isto é, científica, descritiva, pode resultar da forma como a proposição é construída, no que aos seus termos diz respeito, mas também pela simples forma como essa mesma proposição é expressa. Se alguém disser *"os alunos devem respeitar os professores"*, está a mencionar uma norma. A menção desta norma pressupõe uma representação mental de um sentido subjetivo ligado ao qual se atribuiu um sentido objetivo. Mas, se o mesmo indivíduo disser *"existe uma norma que determina um dever de respeito dos alunos para com os professores"*, estará a descrever o conteúdo de uma norma, que mais não é do que descrever a existência de uma ligação (do próprio sujeito e/ou dos outros sujeitos) entre um sentido subjetivo e um sentido objetivo, ou seja, a descrição da existência de uma idealização de um ato como ato normativo, do

---

[576] A noção de proposição jurídica (*Rechtssatz*) assumiu um papel central na edificação da teoria do Direito kelseniana. Na primeira edição da sua *Teoria Pura do Direito* (1934), Kelsen concebe a proposição jurídica como uma reconstrução da norma jurídica enquanto juízo hipotético, cuja conexão funcional dos seus elementos (hipótese e consequência) é possível pela ação do princípio da imputação (*Zurechnung*), baseada na sua conceção da ciência jurídica descritiva assente na doutrina transcendental do juízo (*Urteil*) como conteúdo objetivo de sentido (*Objektiver Sinngehalt*). A partir da década de 40, a noção de proposição jurídica (*Rechtssatz*) foi concebida como um enunciado linguístico relativo à existência e ao conteúdo das normas jurídicas válidas. Esta oscilação na conceção da proposição jurídica resulta do afastamento kelseniano do idealismo transcendental e da aproximação à filosofia analítica da linguagem e a certos pontos de vista do realismo epistemológico como base para a sua edificação da ciência jurídica enquanto ciência descritiva das normas jurídicas. (Sobre a natureza descritiva da ciência jurídica e sobre a noção de proposição jurídica no pensamento de Hans Kelsen: Herbert Hart, "Kelsen Visited", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes, op. cit.,* págs. 70-76; José Lamego, "A Teoria Pura do Direito entre Logicismo e Voluntarismo", *in Caminhos da Filosofia do Direito Kantiana, Volume I, De Kant ao Neo-Kantismo, op. cit.,* págs. 146-149).

A proposição jurídica é uma simples representação da mente. Quando essa representação tem um sentido deôntico, equivale àquilo que se designa por norma jurídica. Quanto tem um sentido descritivo de uma representação deôntica, equivale àquilo que se designa por proposição descritiva de uma norma. A norma jurídica é uma representação da mente, conhecida pela mente, porque esta consegue produzir descrições dos próprios conteúdos do seu pensamento.

qual o conteúdo da norma é a expressão enunciativa plena. Porém, nem sempre se consegue perceber em qual dos sentidos se expressa a proposição de «dever ser». O mesmo enunciado pode ter um dos sentidos referidos (prescritivo ou descritivo)[577] e esse mesmo sentido não ser totalmente percetível. A mesma frase – *"o autor do dano deve indemnizar o lesado"* – pode ter um sentido prescritivo ou meramente descritivo, consoante seja proferida num Tribunal ou numa sala de aula, ou pela simples entoação da frase. Nalguns casos, somente o sujeito que proferiu a frase sabe qual dos sentidos é que ela adota. Assim sendo, a diferença entre uma simples declaração linguística que tem o sentido de uma ordem, e uma norma, ou uma declaração linguística sem sentido normativo, não concerne com a própria manifestação linguística. Isto decorre do facto de um mesmo símbolo, um mesmo conceito, poder representar diferentes imagens, ou seja, ter significados diferentes. A expressão linguística e o seu sentido, ou seja, a perceção material da expressão e o seu significado são factos diferenciados, tal como dizer algo e interpretar algo são atos diferentes. A função da expressão linguística, isto é, a sua produção fonética, o fazer carateres e o dar um específico sentido à expressão são duas funções distintas.[578]

Embora as proposições do «ser» e do «dever ser» sejam distintas, podem ter o mesmo conteúdo. Por exemplo, o conteúdo "pagar uma dívida de jogo", tanto pode aparecer no modo do «ser» – "o A pagou a dívida de jogo ao B" –, como no modo do «dever ser» – "o A deve pagar a sua dívida de jogo ao B". O conteúdo de um «ser» ou de um «dever ser» não se confunde com o modo como esse mesmo conteúdo[579] é representado, como algo que é ou como algo que deve ser. Não é, pois, possível comparar o conteúdo do «ser» com o conteúdo do «dever ser», dado que a realidade não é comparável à idealização normativa dessa mesma realidade. A conduta prescrita pela norma não pode ser comparada com a

[577] Georg Henrik von Wright, "Ought to Be – Ought to Do", *in Normative Systems in Legal and Moral Theory/Festschrift for Carlos E. Alchourrón and Eugenio Bulygin, op. cit.,* pág. 428.

[578] Hans Kelsen, *Teoria Geral das Normas, op. cit.,* pág. 49.

[579] Que Kelsen denomina *«substrato modalmente indiferente»*. (*Teoria Geral das Normas, op. cit.,* pág. 73).

realidade, dado que pertencem a dimensões diferentes. Somente o conteúdo abstraído do seu modo específico (do «ser» ou do «dever ser») pode ser comparado, e é por isso que se pode formular um juízo de conformidade ou de desconformidade de uma conduta, ou seja, de um elemento do «ser», com o conteúdo de uma norma, ou seja, com o conteúdo de um «dever ser».[580]

Toda a norma tem de ser expressa numa proposição de «dever ser», mas o «dever ser» da proposição pode ter qualquer conteúdo. Nada em termos lógicos impossibilita que uma norma tenha qualquer conteúdo. A teoria que limita o conteúdo das normas às condutas possíveis, e que, portanto, nega a possibilidade do estabelecimento de normas que estatuam aquilo que necessariamente *tem de ser*, e daquelas que estatuam aquilo que é *impossível*,[581] assume um conteúdo necessário das normas que é ditado pela natureza ideal das normas, uma vez que estas pretendem regular as condutas humanas. Como as normas servem para regular a conduta dos homens, não faz sentido que imponham algo que é impossível ou que tem de acontecer necessariamente. Porém, a possibilidade ou não de realização de uma conduta é uma avaliação do «ser» da realidade, bem como os acontecimentos necessários. A expressão de um «dever ser» não tem nenhuma relação lógica com essas avaliações, apenas precisando de uma pressuposição de um sentido subjetivo de um ato de vontade para poder ser válida. Em tribos antigas acreditava-se que os animais ou mesmo os elementos da Natureza (terra, ar, água, trovões, eclipses, etc.) possuíam uma vontade própria, e por causa disso, os homens retiravam sentidos de «dever ser» de certos acontecimentos naturais ou de certos comportamentos animais. Se um indivíduo achar que um simples voo de um falcão é um sinal de que este se deverá comportar num determinado sentido, por exemplo, devendo abster-se de declarar a guerra a uma tribo rival, então isso é bastante para que o

[580] Hans Kelsen, *Teoria Geral das Normas, op. cit.,* pág. 76.

[581] Hans Kelsen, *Teoria Geral das Normas, op. cit.,* pág. 71; Bartosz Brozek, *Rule-Following/From Imitation to the Normative Mind,* págs. 146-147.

indivíduo atribua um sentido objetivo a um ato (ou comportamento animal) que supõe constituído por uma vontade própria.[582] Saber se os falcões podem ou não expressar uma vontade subjetiva através dos seus voos específicos é irrelevante para a significação normativa que é um fenómeno puramente interior, isto é, puramente psicológico.[583] O mesmo acontece com a atribuição de significado normativo a uma expressão de vontade de um indivíduo que pretende ordenar o Mundo natural da forma como este já está ordenado. A Constituição de um determinado Estado pode conter uma norma que estabeleça a mortalidade dos homens. Tal norma seria profundamente inútil, mas apenas para quem saiba que os homens são necessariamente mortais. Quem pense o contrário pode reconhecer algum fundamento para esta norma, e assim acreditar na possibilidade de incumprimento da norma. Que as normas não devam ser inúteis é um pensamento comum a qualquer jurista, ou até mesmo a um cidadão não jurista, mas a possibilidade lógica, isto é, a possível validade de uma norma puramente inútil ou absurda é o preço a pagar pela separabilidade lógica entre «ser» e «dever ser». Admitir o contrário é aceitar um conteúdo mínimo da moral na produção das normas jurídicas, que determina que somente é devido aquilo que é possível

[582] Na base desta possibilidade está o conhecido animismo dos povos primitivos, isto é, a sua conceção de que nem só o Homem possui uma alma ou um espírito. O animismo reconhece na Natureza, incluindo nos próprios animais, uma alma própria, uma espécie de espírito invisível, mas poderoso, que conduziu o Homem primitivo à ideia de que as coisas e os animais se comportam em relação aos homens como estes entre si, nomeadamente segundo o princípio da retribuição, ou seja, a ideia segundo a qual as ações desvaliosas são punidas e as ações valiosas são premiadas. Esta interpretação personalística da Natureza opera segundo uma conceção sócio-normativa do meio natural que envolve o Homem. Ora, embora Kelsen reconheça este facto (*Teoria Pura do Direito, op. cit.,* pág. 98), a verdade é que não foi capaz de retirar dele a conclusão óbvia de que a representação de um «dever ser» não tem necessariamente de supor um ato de vontade humano, pois o Homem primitivo retirava parte do «dever ser» das interpretações que fazia da Natureza, e em parte esta é uma das causas da construção do pensamento jurídico jusnaturalista.

[583] E é por isso que somente os seres humanos podem reconhecer obrigações. Um ser humano pode acreditar que um determinado animal possui um espírito e que esse espírito pode produzir comandos. Assim, para o reconhecimento de uma norma não é necessário que o autor do comando que originou essa norma seja um ser humano. Também não é necessário que o destinatário desse comando seja um ser humano, mas somente um ser humano pode reconhecer um comando como sendo uma norma jurídica, pois só os seres humanos possuem um intelecto suficientemente desenvolvido que lhes permite, entre outras coisas, ordenar-se e reconhecer ordens de forma racional.

(*impossibilium nulla obligatio est*),[584] bem como a inutilidade do estabelecimento daquilo que é necessário. Isso resulta do facto de conceber-se uma norma jurídica como um ideal a ser prosseguido, isto é, do facto de as normas jurídicas serem representadas como valores, a partir do seu ponto de vista imanente de normas como «dever ser».[585] E então, a lógica determina a invalidade de ideais impossíveis, por não poderem sequer ser concebidos como ideais, bem como aqueles ideais necessários. Não pode pretender-se atingir algo que é impossível, nem aquilo que é necessário. No primeiro caso, nunca se atingirá, enquanto no segundo não faz sentido procurar o que já existe e não pode deixar de existir. Só que, a procura por um ideal que é expresso na norma, é juízo de oportunidade acerca do conteúdo das normas, e não um juízo lógico sobre a validade das normas. Seria o mesmo que afirmar que os conceitos de «infinito» e de «nada» não são logicamente válidos porque o «infinito» é inatingível e o «nada» pressupõe necessariamente a existência de algo que possa pensar o «nada».

---

[584] Um conhecido princípio kantiano que, porém, já fora a expresso no *Corpus Iuris Civilis* sob a forma da máxima *"É nula a obrigação com um objeto impossível"* (Celsus, D. 50. 17. 185). O princípio subjacente a esta maxima – *"ought implies can"* (Bartosz Brozek, *Rule-Following/From Imitation to the Normative Mind, op. cit.,* págs. 146-147) – implica que uma proposição ou representação de um «dever ser» tem acoplada implicitamente uma proposição ou uma representação do «ser», o que é uma impossibilidade, dado que isso significaria que existe uma conexão necessária entre «ser» e «dever ser», que constituem duas representações com significados distintos. Não está em causa saber se uma norma com um objeto impossível não pode ser cumprida, ou que tal norma seria um absurdo para a sociedade. Está em causa saber se uma norma com um objeto impossível pode ser simplesmente pensada. Ora, se uma norma com um objeto impossível não pudesse ser pensada como norma, então não seria possível determinar a impossibilidade do seu objeto, dado que a possibilidade do objeto das normas constitui uma qualidade do conteúdo das normas, e como tal pressupõe a existência do objeto – normas – para que essa qualidade seja asserível. Quer dizer: para que se possa dizer que uma norma tem um objeto impossível, tem de interpretar-se um específico significado como sendo uma norma, tem de pressupor-se a existência da norma, pois somente as normas existentes (pensáveis) podem ter objetos impossíveis. A qualidade de possibilidade/impossibilidade do objeto das normas resulta de um juízo de avaliação entre a norma concretamente representada e as condições empíricas que permitem o seu cumprimento, avaliação essa somente possível se se supuser a existência da norma. Se as normas com objeto impossível não fossem normas, não haveria, pura e simplesmente, normas com objeto impossível.

[585] Hans Kelsen, *General Theory of Law and State, op. cit.,* pág. 393.

O conceito de «dever ser» nasceu de um processo homeostático desenvolvido pelos seres humanos e que ditou a sua sobrevivência. Os seres humanos aprenderam a conhecer o Mundo que os rodeia, antecipando os eventos naturais e construindo a sua atuação com base nas relações causais existentes no meio que os envolve. Mas os seres humanos também se organizaram em sociedades, dado que são animais sociais. Como todos eles prosseguem os mesmos fins, e como os fins de uns colidem com os fins dos outros, a biologia humana determinou a capacidade dos seres humanos se determinarem a si mesmos e determinarem os membros dos seus grupos. Essa capacidade vem expressa no conceito de «dever ser», ou seja, na capacidade dos seres humanos comandarem outros seres humanos, e com isso estabelecer regras sociais que protejam o grupo e permitam uma vida comum com a partilha da vida, da possibilidade de reprodução, dos alimentos, da tecnologia, da aquisição do conhecimento, e do trabalho. Sem a capacidade de prescrever, os seres humanos não conseguiriam determinar-se a si mesmos, individualmente, ou como membros de um grupo ou comunidade. As sociedades não seriam possíveis, logo os seres humanos não poderiam viver em grupo. Ao antecipar eventos hipotéticos e ao ligar esses mesmos eventos a certas condutas devidas, os seres humanos aprenderam a retirar o máximo partido da vida em comum, e com isso garantiram as melhores respostas para a sua própria sobrevivência enquanto espécie dominante.

4. Causalidade e Imputação.

Toda a proposição normativa, isto é, toda a proposição que contém um significado prescritivo, consiste numa ligação entre dois eventos, por um lado a representação de uma hipótese, ou seja, um facto, e algo que se deve fazer ou algo que deve acontecer caso a hipótese se verifique. As normas jurídicas não pretendem refletir a realidade: elas pretendem

sim, modificar a realidade, através do exercício de uma pressão sobre os seres humanos para que um determinado estado de coisas se verifique ou não.[586]

A ligação entre estes dois eventos mentais foi designada por Kelsen como «princípio da imputação».[587] Kelsen tinha em mente a distinção entre significados naturais ou causais e significados normativos, daí o princípio da imputação ter sido concebido como um reflexo excludente do princípio que governa a Natureza, e que é o princípio da causalidade.[588] Nas suas próprias palavras: *«Tal-qualmente uma lei natural, também uma proposição jurídica liga entre si dois elementos. Porém, a ligação que se exprime na proposição jurídica tem um significado completamente diferente daquela que a lei natural descreve, ou seja, a da causalidade. Sem dúvida alguma que o crime não é ligado à pena, o delito civil à execução forçada, a doença contagiosa ao internamento do doente como uma causa é ligada ao seu efeito. Na proposição jurídica não se diz, como na lei natural, que quando A é, B é mas que quando A é, B deve ser, mesmo quando B, porventura, efectivamente não seja. O ser o significado da cópula ou ligação dos elementos na proposição jurídica diferente do da ligação dos elementos na lei natural resulta da circunstância de a ligação na proposição jurídica ser produzida através de uma norma estabelecida pela autoridade jurídica – através de um acto de vontade, portanto –, enquanto que a ligação de causa e efeito, que na lei natural se afirma, é independente de qualquer intervenção desta espécie.»*[589]

---

[586] Massimo La Torre, "Meaning, Norm and Legal Science – An Institutional Approach", *in Normative Systems in Legal and Moral Theory/Festschrift for Carlos E. Alchourrón and Eugenio Bulygin, op. cit.,* pág. 403.

[587] Hans Kelsen, *Teoria Geral das Normas, op. cit.,* págs. 31-32. O conceito de imputação (*Zurechnung*) foi introduzido pela primeira vez na literatura jurídica na obra de Samuel Pufendorf, *Two Books of the Elements of Universal Jurisprudence (Book I, Definition I, 1-7),* págs. 19-23. Sobre a utilização do conceito de imputação na ciência jurídica: Joachim Hruschka, "Imputation", *Brigham Young University Law Review, Issue 3, Volume 1986,* págs. 669-710.

[588] Hans Kelsen, "Causality and Accounting", *in Essays in Legal and Moral Philosophy, op. cit.,* págs. 154-164.

[589] Hans Kelsen, *Teoria Pura do Direito, op. cit.,* pág. 90.

Esta relação diferenciada existe de facto, pois parece ser muito claro que aquilo que necessariamente é não tem o mesmo significado que aquilo que deve ser ou acontecer. Na relação natural, os factos estão ligados de forma necessária, pois quando se diz que um fenómeno é causa ou consequência de outro fenómeno, isso quer dizer que não podem pensar-se os dois fenómenos sem a consequente relação necessária. Claro que os dois fenómenos podem ser autonomizados um do outro nas representações mentais. Pode representar-se o movimento de rotação da Terra sem a representação da existência dos dias e das noites, ou representar o movimento de translação da Terra sem ter de representar-se as quatro estações; porém, a representação cognoscitiva dos dias e das noites e das quatro estações não pode ocorrer enquanto descrição ou explicação da realidade sem que sejam associados os eventos descritivos dos movimentos de rotação e traslação da Terra, respetivamente. Esta associação não exprime necessariamente a realidade, dado que o conhecimento humano consiste num sistema complexo de associação de eventos mentais puramente interiores, ou induzidos pela sensação. Numa palavra, pode dizer-se que o conhecimento dos homens é simplesmente uma «aproximação subjetiva à realidade».

Por meio dessa aproximação, o Homem procura explicar o Mundo que o rodeia, isto é, pretende, pois, descrever tudo aquilo que apreende. Ora, esta ideia descritiva do Mundo implica uma não ingerência do Homem no Mundo. A lei da causalidade é independente da vontade humana. Todavia, este princípio não é absoluto, como se quer fazer crer. Uma descrição da realidade pode corresponder a uma descrição do Mundo influenciado pelo Homem. Este é o fundamento de toda a teoria sociológica, que descreve o seu objeto – o Homem – na sua relação com a sociedade, o que não dispensa o elemento voluntarista na ação do Homem para com o seu meio social. A lei causal também pode descrever fenómenos influenciados pelo Homem, pela sua vontade, ou pela sua ignorância. É o caso quando um cientista da Natureza descreve o perigo de extinção de uma determinada espécie animal por força da ação do Homem, ou quando um cientista ambiental descreve o

descongelamento polar por força do aumento da poluição produzida pela Humanidade. Mais surpreendentemente é o caso do físico teórico que descreve as leis da mecânica-quântica incorporando o facto de estas leis ou o comportamento dos elementos quânticos ser determinado pela observação humana, uma partícula quântica estabiliza quando é observada, o que significa que as leis quânticas descrevem os fenómenos quânticos como fenómenos apenas compreensíveis ou apreensíveis através da observação humana, ao contrário do que acontece com os restantes eventos. A Ciência afirma que, no prazo de cinco mil milhões de anos, o Sol morrerá, e com ele o Planeta Terra. Esse fenómeno ocorrerá independentemente de os seres humanos ainda serem vivos ou não, mas na mecânica-quântica, o comportamento das partículas quânticas parece depender do próprio processo de observação dos cientistas que as estudam. E, no limite, uma proposição descritiva pode descrever a própria vontade do sujeito que a profere, por exemplo, quando alguém diz *"a minha vontade é de que se faça justiça"*.

Porém, mesmo nestes casos, a descrição de uma ação do Homem ou da sua própria vontade corresponde a um facto da realidade, por assim dizer, um evento que é observado e que é necessário, dado que as ações humanas e a vontade humana são parte integrante do Mundo natural, e são independentes da própria vontade humana acerca de ter ou não vontade ou acerca das ações dos outros seres humanos. É neste sentido que se diz que a lei causal exprime uma relação necessária e independente do Homem.

Diferentemente, a proposição ou o enunciado normativo estabelece uma ligação entre dois eventos dependentes da vontade humana, que é pressuposta como a condição *sine qua non* para a possibilidade de representação de uma norma. Quando uma norma estabelece que "quem matar outrem deverá ser punido", a proposição que a contém liga os eventos "matar outrem" e "punição" como a expressão objetiva de uma vontade de que dois eventos se associem. Pode acontecer que alguém mate outra pessoa e não seja punida, por exemplo, se o crime estiver prescrito, ou se o assassino nunca for encontrado. Também

pode acontecer que alguém seja punido por um homicídio e não o ter cometido, em virtude de um erro judiciário ou de investigação. A proposição de «dever ser» não liga dois eventos de forma necessária, mas sim, de forma normativa, quer dizer, expressando a vontade objetiva de que seja aplicada uma punição para quem cometa um homicídio. Nisto consiste o seu distinto modo de nexo funcional. A punição pelo homicídio não é um efeito natural decorrente da prática de um homicídio, pois como se sabe, pode ser praticado um homicídio que não seja punido. Por essa via se percebe que num nexo de imputação a consequência estabelecida para uma determinada hipótese não é efeito de uma causa, no sentido em que não existe uma relação necessária entre os dois eventos. Quando muito, poder-se-á dizer que a consequência ou o efeito de uma norma tem como causa, não o facto por ela previsto, isto é, a sua hipótese, mas sim, o facto de a norma ter sido aplicada, e nessa medida, por exemplo, a punição de um homicida é o efeito natural que tem como sua causa natural a prática de um ato de punição.

A relação de imputação aparenta distinguir-se da relação causal também por outra caraterística. É que a relação causal não admite uma causa primeira, ou seja, uma causa sem causa, tal como todo o efeito produzirá um outro efeito, passando, por sua vez, a atuar como causa dele, ao passo que a relação normativa expressa-se numa série finita.[590] Ora, sendo certo que dada a natural ignorância do Homem, todo o sistema causal natural não foi ainda descoberto, isso não significa que não possa conceber-se uma causa final ou primeira para a ordem natural. Em rigor, tal causa já é pressuposta pelos físicos modernos e designa-se por *"Big Bang"*. A teoria do *Big Bang*, aceite pela maioria dos físicos teóricos, estabelece um ponto a partir do qual nasceu todo o Universo, e tem como consequência, pelo menos na sua versão mais difundida, que antes do *Big Bang* nada existia, nem mesmo o próprio tempo e espaço. A ser assim, terá de admitir-se que o Universo fora criado a partir do nada, ou

[590] Hans Kelsen, *Teoria Pura do Direito, op. cit.,* págs. 105-106.

seja, que antes do Universo nada existia. E a conclusão mais evidente é que, a ser assim, foi o "nada" que criou o "tudo". Se "tudo" resultou do "nada", então o nada foi a causa primeira e final do "tudo", e não tem nenhuma causa para si. Pode tentar formular-se um raciocínio *ad infinitum*, no qual se sustenta que se o "nada"pôde criar o "tudo", então o nada pode ter sido criado por outro "nada", e assim sucessivamente num processo regressivo infinito. Porém, a lógica humana não permite dar esse passo, pois uma causa tem de ser diversa do seu efeito. O "nada" não pode ter criado o "nada" porque nesse caso seria também o "nada", ou seja, o "nada" não pode aceitar como sua causa outro "nada" porque esse outro "nada" estaria incluído no próprio conceito definicional do seu efeito. Numa palavra, seria causa e efeito de si mesmo. Ora, uma causa que é simultaneamente um efeito de si mesma não pode ser aceite pelas regras da lógica porque um raciocínio lógico, seja ele qual for, é um sistema complexo de associações, o que pressupõe pelo menos dois eventos distintos. Não é possível ao Homem associar o mesmo evento a si próprio, pois uma associação de eventos supõe pelo menos dois eventos que se ligam por meio dessa mesma associação mental. Como tal, uma causa não pode ser causa e efeito de si mesma. Isto significa que, como acontece com a teoria do *Big Bang*, pode ser concebida uma causa primeira para todo o Universo, e assim se percebe como a incompatibilidade entre a existência de uma causa primeira e a Física[591] não é de natureza lógica, resultando antes da ideia plenamente enraizada na mente humana de que dadas as naturais limitações da mente dos seres humanos, nunca será possível um conhecimento absoluto, logo não é pensável uma primeira causa para o Mundo.

A relação de imputação, por seu turno, não pode ser logicamente ilimitada, uma vez que a vontade humana, seu pressuposto fundamental, é limitada no tempo e no espaço, quer dizer, mesmo que se concebesse uma relação que fosse das normas atualmente em vigor até

[591] Hans Kelsen, *Teoria Geral das Normas, op. cit.,* pág. 33.

à primeira norma produzida pelo primeiro homem, determinando esta toda a cadeia de validade, ou seja, mesmo que se concebesse o primeiro homem como a primeira autoridade normativa, da qual derivaram todas as normas conhecidas, a cadeia terminaria nesse primeiro ato de vontade do primeiro homem com autoridade. O mesmo aconteceria se a cadeia normativa terminasse no último homem vivo na Terra com o seu último ato de comando, isto é, um comando dirigido a si mesmo. Dado que as normas são um produto humano, e dado que o Homem é um ser vivo finito, nenhuma cadeia normativa pode ser levada até ao infinito. Não é sequer logicamente pensável.

A proposição normativa pode conter uma norma como seu significado, e nesse caso é governada pelo princípio da imputação. Mas, uma proposição ou enunciado normativo pode conter como seu significado uma descrição de uma norma, e ser, por essa via, um enunciado descritivo e não prescritivo.[592] Nesse caso, a proposição descreve um objeto – a norma –, e, por isso mesmo, descreve um facto da ordem do «ser». Esse facto da ordem do «ser» consiste numa ideia, ou seja, numa representação de uma norma. A descrição da norma é uma representação acerca da representação da norma, ou seja, é uma ideia do «ser» sobre uma ideia do «dever ser».[593] Isto resulta do facto de a mente humana ser capaz de

---

[592] Os enunciados normativos podem ser, por isso mesmo, de dois tipos. Diz-se que um enunciado normativo é prescritivo quando contém como seu significado a norma, ou seja, a prescrição. De contrário, um enunciado normativo é descritivo quando o seu conteúdo não é a norma, mas sim, uma descrição de uma norma. É por isso pouco compreensível que se use o mesmo termo, o de "enunciado normativo", apenas para designar os enunciados normativos de tipo descritivo, como faz Joseph Raz (*O Conceito de Sistema Jurídico/Uma Introdução à Teoria dos Sistemas Jurídicos,* pág. 60), dado que a expressão de uma norma precisa de um enunciado que a comunique, caso contrário, as normas seriam incomunicáveis, logo não existiriam sequer normas, pois a representação de uma norma implica um enunciado, cujo significado é o sentido subjetivo de um ato de vontade, e de um enunciado para a atribuição do sentido objetivo ao correspondente ato de vontade. Mas mais lastimável é tentar aplicar o mesmo conceito de "enunciado normativo" a diferentes tipos de enunciados (o prescritivo e o descrito), pois não há coisa pior em Ciência do que dar o mesmo nome a coisas diferentes.

[593] A distinção entre norma (aqui designada por proposição normativa) e proposição normativa (aqui designada por proposição normativa descritiva) foi, como é sabido, formulada originariamente por Bentham (*Of Laws in General*, págs. 152-155). Bentham distinguia, por um lado, os "imperativos da autoridade" das formulações escritas em livros por indivíduos particulares; por outro lado, também distinguia as "expressões

refletir sobre si própria e sobre os seus próprios processos de reflexão. Numa palavra: a mente humana pode representar as suas próprias representações. A representação de um «dever ser», isto é, o próprio «dever ser», está submetida ao princípio da imputação, quer dizer, somente é pensável por via de uma ligação entre dois eventos de forma normativa e não necessária como acontece com a relação de causalidade. Porém, a ideia descritiva de uma norma não é uma representação submetida à relação de imputação, dado que, nesse caso, a descrição não seria válida porque seria uma descrição normativa, isto é, uma descrição de algo que deve ser e não uma descrição daquilo que é. Só que uma descrição de algo que deve ser enquanto «dever ser» é uma impossibilidade do pensamento, pois descrever alguma coisa implica estabelecer uma relação necessária entre pelo menos dois eventos. Descrever constitui uma representação da forma como as coisas são. Se o enunciado normativo descritivo fosse, como sustenta Kelsen,[594] uma descrição de um facto da ordem do «dever ser», então o enunciado descreveria a norma como um «dever ser» e

---

diretamente imperativas", ou seja, as ordens explícitas, das "expressões meramente declarativas" somente indiretamente imperativas, como, por exemplo, *"The exportation of corn is forbidden"*. Neste último caso, quando estas expressões aparecem em textos legislativos, escritos pelo legislador, apenas expressam uma declaração sobre um estado de coisas. Nas palavras de Bentham (pág. 157): *«The legislator speaking as it were in the person of another man who is considered as explaining the state which things are in, in consequence of the arrangements taken by the legislator.»*

[594] Hans Kelsen, *Teoria Pura do Direito, op. cit.,* pág. 93. Note-se que Kelsen admite que as proposições jurídicas, ou seja, os enunciados normativos descritivos, possam descrever factos da ordem do «ser», mas também admite que esses mesmos factos descritos possam pertencer à ordem do «dever ser». A distinção kelseniana entre norma (*Rechtsnorm*) e proposição normativa (*Rechtssatz*) não equivale à distinção muito difundida entre os autores modernos entre norma e proposição normativa. No sentido atual dos termos, uma proposição normativa (aqui descrita como proposição normativa descritiva) é uma asserção sobre um facto, e esse facto consiste na existência e conteúdo de uma norma (aqui designada como proposição normativa). Porém, no sentido kelseniano, uma proposição normativa (*Rechtssatz*) é um enunciado de «dever ser» (*Sollsätze*) quanto ao seu sentido específico. Isto tem uma importância fulcral no pensamento de Kelsen, pois é com base neste pressuposto que Kelsen concebe dois tipos distintos de ciência: as ciências naturais, que produzem proposições da ordem do «ser» (*Seinswissenschaft*), e as ciências normativas, que produzem proposições da ordem do «dever ser» (*Sollenswissenschaft*). (Eugenio Bulygin, "Normas, Proposiciones Normativas y Enunciados Jurídicos", *in Análisis Lógico y Derecho*, pág. 177). Sugestivamente, Hart explica a diferença entre *Rechtsnorm* e *Rechtssatz* de modo análogo à diferença entre as expressões de uma língua e as proposições que um intérprete usa para traduzir essas mesmas expressões linguísticas. ("Kelsen Visited", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes, op. cit.,* pág. 75).

não como um «ser». Ora, apesar de uma descrição de um «dever ser» significar a descrição de um objeto normativo, ou seja, uma ideia ou representação normativa, a descrição não contém um «dever ser», mas sim, um «ser». A este «ser» corresponde o «dever ser» que é, e não um «dever ser» que deve ser. A descrição de uma norma é uma descrição de uma representação, consiste numa descrição de algo que é, e não uma representação de um «dever ser». Se a representação descritiva de uma norma fosse um «dever ser» tal-qualmente a própria norma, então não seria sequer uma descrição, mas sim, uma simples duplicação da representação do «dever ser». A descrição da norma seria uma tautologia, perdendo, por isso, o seu caráter descritivo. O enunciado descritivo de uma norma tem de ser um «ser» da norma, ou seja, tem de ser uma representação da existência da norma na mente do sujeito que pensa a norma, isto é, que a representa. Só assim a descrição é válida. Por isso, um enunciado descritivo de uma norma tem como conteúdo uma relação necessária entre dois eventos que estão ligados entre si pela relação normativa. Pela proposição normativa prescritiva diz-se *"o aluno deve respeitar o seu professor"* enquanto a proposição normativa descritiva diz *"existe um «dever ser» no qual se ligam os eventos «alunos e seus professores» e o evento «respeito dos alunos para com os seus professores», esta relação é válida, isto é, existente, porque a norma que determina que os alunos devem respeitar os seus professores é pensada como norma precisamente porque se atribui validade normativa, isto é, objetiva, à norma que determina que os alunos devem respeitar os seus professores"*. A norma é pensada como norma, ou seja, é representada uma representação de uma norma, pelo que a representação da representação da norma é um «ser» da norma, isto é, a descrição da sua própria existência enquanto representação normativa pelo intelecto humano.[595] As

[595] Tanto as normas como as proposições normativas descritivas são representações mentais, as últimas reportando-se às primeiras. O conceito de representação é utilizado aqui num sentido mais lato do termo, e não apenas como significante das descrições das normas. No seu sentido mais restrito, que é dado, por exemplo, por Alf Ross (*On Law and Justice*, pág. 8), somente as proposições normativas, enquanto asserções sobre as normas, são representações.

proposições da ciência do Direito não são normativas porque, usando as palavras de Bulygin, *"deve ser A"* é tão-somente uma maneira abreviada de dizer *"a norma "deve ser A" é uma norma válida do sistema em questão"*, sendo, por isso mesmo, uma proposição do ser (*Seinsätze*).[596] Os mesmos termos da linguagem podem ser utilizados para representar uma proposição normativa ou uma proposição normativa descritiva, mas não podem representar ambas em simultâneo. Uma oração pode ser usada numa ocasião determinada para estabelecer uma norma, e pode ser usada noutra ocasião para descrever um facto, porém, não se pode usar a mesma oração na mesma ocasião para estabelecer uma norma e para descrever um facto, ou seja, a existência duma norma.[597] A descrição da norma explica

[596] Eugenio Bulygin, "Sobre la Estructura Lógica de las Proposiciones de la Ciencia del Derecho", *in Análisis Lógico y Derecho, op. cit.,* pág. 337. Sobre o uso simultaneamente prescritivo e descritivo dos predicados deônticos: Carlos E. Alchourrón e Eugenio Bulygin: "Los Limites de la Lógica y el Razonamiento Jurídico", *in Análisis Lógico y Derecho, op. cit.,* pág. 315.

[597] Carlos E. Alchourrón e Eugenio Bulygin: "Los Limites de la Lógica y el Razonamiento Jurídico", *in Análisis Lógico y Derecho, op. cit.,* pág. 323.

como a hipótese e a consequência estão ligadas de forma necessária por um «dever ser», e não como a hipótese e a consequência deverão estar ligados por um «dever ser».[598] [599]

---

[598] Isto também permite explicar o facto de o próprio princípio da imputação ser uma descrição de uma relação normativa, e não uma prescrição sobre uma relação normativa. Pelo princípio da imputação explica-se a estrutura lógica da norma, não se estabelecendo nada sobre a própria norma.

O princípio da imputação, como descrição da relação de «dever ser», distingue-se do princípio da causalidade também por outro aspeto. É que todo o facto natural está abrangido por este princípio. Ele é absoluto. Já o princípio da imputação é relativo, ou seja, apesar de toda a relação normativa poder ser explicada através deste princípio, nem todo o evento natural pode ser também um evento normativo. Um facto natural pode ser também um facto normativo ou com relevância normativa. Porém, nem todo o facto é normativo ou tem relevância normativa. Isso quer dizer que nem todo o evento pode ser subsumido nas normas, ou seja, no Direito. Esta é uma decorrência aparentemente lógica da diferença entre o princípio da causalidade e da imputação, que possibilitaria a extração de duas conclusões acerca do Direito: *(i)* que o Direito é uma ordem normativa plenamente determinada, isto é, especificada (todos os membros da sociedade sabem o conteúdo das normas que os regulam); *(ii)* o Direito é uma ordem normativa incompleta ou dotada de um "espaço aberto ou livre", porque nem todos os eventos são regulados, ou seja, nem todos os eventos podem ser imputados no Direito.

O conceito de imputação não corresponde ao conceito tradicional de imputação ou de imputabilidade, através do qual se liga uma determinada ação a um sujeito específico. Tal é manifestamente supérfluo, dado que uma ação nunca se desprende do sujeito que a praticou. Esse conceito de imputação foi explicado por Kelsen (*Introduction to the Problems of Legal Theory, op. cit.,* págs. 24 e 50-51) como imputação periférica (*peripheral imputation*) e significa o estabelecimento duma ligação entre uma ação e a responsabilidade jurídica atribuída pela prática dessa mesma ação, por exemplo, a qualificação da ação de um indivíduo como um delito criminal. Este conceito de imputação assemelha-se ao conceito de imputação moral descrito na filosofia tradicional. (Por exemplo: John Locke, *Ensaio sobre o Entendimento Humano, Volume I,* págs. 465-466; ou Immanuel Kant que, na sua *Metafísica dos Costumes* (pág. 33 e 38), considerava a imputação (*Zurechnung*), no sentido moral, como a ligação estabelecida entre uma pessoa e uma ação, determinando, por isso, que as pessoas se distinguem das coisas pelo facto de as suas ações lhes serem imputáveis). Obviamente, esta forma de imputação depende do princípio da imputação enquanto princípio da normatividade, através do qual se liga uma consequência a uma hipótese. Mas, Kelsen usa esta qualificação (de *peripheral imputation*) para a distinguir da imputação central (*central imputation*), pela qual se atribui um ato a uma pessoa jurídica enquanto complexo normativo (por exemplo, um Estado), tratando-se de uma ligação entre um facto e um complexo normativo, ao passo que na *«peripheral imputation»* se ligam dois factos (uma hipótese e uma consequência), quer dizer, é atribuída uma consequência a uma conduta humana, enquanto a *«central imputation»* liga uma consequência ou um facto a uma pessoa jurídica não material, isto é, a uma pessoa jurídica fictícia (*persona ficta*), tal como é um Estado enquanto complexo normativo. A *«central imputation»* constituiu uma resposta direta aos autores novecentistas que argumentaram que um ato jurídico estatal consistia numa manifestação da vontade dos próprios Estados e que, por esta forma, adotavam um conceito psicológico de vontade. (Bonnie Litschewski Paulson e Stanley L. Paulson, "Supplementary Notes", *in Introduction to the Fundamental Problems of Legal Theory, op. cit.,* nota 6, págs. 134-135).

Esta distinção não foi reconhecida por Kelsen na primeira edição do seu *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre* (1911). Porém, no prefácio que escreveu para a segunda edição (1923) de *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre* (" "Foreword" to the Second Printing of Main Problems in the Theory of Public Law",

in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes, *op. cit.,* págs. 7-10), Kelsen reconhece a necessidade de fazer-se essa mesma distinção, dado que a pessoa do Estado é comummente tida como uma pessoa jurídica dotada de uma vontade subjetiva própria independente da vontade dos cidadãos desse mesmo Estado. Ora, pessoa jurídica e vontade jurídica são uma e a mesma coisa, por isso, a revelação da vontade do Estado através da imputação dessa mesma vontade ao Estado, enquanto pessoa jurídica, refere-se à unidade da compreensão jurídica específica (sendo que, compreender algo em termos jurídicos nada mais é do que compreender esse algo como lei ou norma jurídica), em que a vontade jurídica específica é diferente da vontade psicológica específica e é revelada no campo normativo do Direito. A vontade do Estado não representa uma vontade real física e subjetiva, e por conseguinte, não representa uma matéria de facto sujeita às leis da causalidade, não podendo ser conhecida pelas ciências causais. A vontade do Estado representa antes uma compreensão jurídico-normativa através do conceito do «dever ser», enquanto categoria transcendental, mais propriamente através da unidade normativo-jurídica do «dever ser», permitindo uma separação clara entre a psicologia e a sociologia, de um lado, e a teoria do Direito, do outro lado. E, separando-se o ato psicológico da vontade da norma, o «dever ser» da norma, reconstruído como imputação de uma consequência a um facto hipotético, constitui o específico sentido da norma (*Sinngehalt*). Através da reconstrução da norma como ligação (imputação) de uma consequência a um facto hipotético, a ligação (imputação) de uma consequência querida pelo Estado a um facto hipotético exprime apenas uma imputação de uma vontade ao Estado enquanto agregado de todas as normas reconstruídas, ou seja, a vontade do Estado enquanto pessoa jurídica é a vontade objetiva da unidade do sistema jurídico. Afirmar, pois, que o Estado "quer" determinada consequência para um facto hipotético significa apenas que essa mesma consequência está incluída na unidade do sistema jurídico enquanto reconstrução das normas que o compõem. Este é o sentido da redução dos conceitos de "Estado" e "vontade do Estado" aos conceitos da "unidade do sistema jurídico", "imputação", ou "ponto de referência".

Kelsen rejeita, quer a conceção da imputação como atribuição de uma responsabilidade a uma pessoa natural, isto é, um ser humano (em virtude do seu dualismo metodológico *Sein/Sollen*), quer a uma atribuição de responsabilidade a uma pessoa fictícia (por rejeitar qualquer tipo de psicologismo e antropomorfismo referente ao conceito de pessoa jurídica). A atribuição é conduzida à própria imputação, enquanto produto de imputações passadas (*points of imputation*) que, trazidas à colação, formam subsistemas legais, ou seja, uma espécie de conjunto de posições jurídicas. Assim, o conceito de *"central imputation"* difere do tradicional conceito de imputação porque não manifesta nenhum sujeito personificado, enquanto o conceito de *"peripheral imputation"* diverge de ambos os sentidos de imputação (o tradicional e o kelseniano) por não ter qualquer sujeito objeto de atribuição, constituindo uma "forma" retirada da esfera do conceito de «validade» tal como foi desenvolvido pela escola neo-kantiana do sudoeste de Heidelberg. (Stanley L. Paulson, "Hans Kelsen's Doctrine of Imputation", *Ratio Juris, Volume 14, Number 1, March, 2001,* págs. 47-63).

Apesar de poder levantar-se a dúvida (como o faz Paulson no texto supracitado, pág. 60) acerca do facto de o «dever ser» ser a verdadeira categoria formal kelseniana (enquanto forma pela qual o material indiferenciado é organizado e tornado possível para o conhecimento), por tanto estar presente na *"central imputation"* como na *"peripheral imputation"*, a verdade é que a *"central imputation"* pressupõe a *"peripheral imputation"* como expressão do sentido específico do «dever ser» jurídico, e nesse sentido valida-a enquanto forma pura fundamental (isto é, a forma pela qual o «dever ser» opera) na reconstrução kelseniana da norma jurídica, não se reconduzindo somente a um modo auxiliar de construção gramatical de ambos os tipos de imputação.

Apesar do conceito de *"central imputation"* ter sido introduzido em trabalhos posteriores à sua tese de habilitação (perdendo a sua força inicial aquando da adoção kelseniana da doutrina da estrutura hierárquica da ordem jurídica (*Stufenbaulehre*) a partir dos trabalhos de Adolf Julius Merkl (1890-1970), autor negligenciado e por vezes confundido com Adolf Merkel (1836-1896), teórico do Direito dos finais do Século

5. A Relação entre «Ser» e «Dever Ser». A Tese da Separabilidade *Versus* a Tese da Separação.

Um enunciado do «ser» e um enunciado do «dever ser» são dois enunciados que se referem a objetos distintos, e por essa razão, um «ser» não se pode reduzir a um «dever ser» e *vice-versa*. São dois conceitos puramente formais, duas formas ou dois modos que podem (e devem, para adquirirem sentido) assumir qualquer conteúdo, mas não determinam um conteúdo específico.[600] Esta tese pode ser denominada de tese da separação entre «ser» e «dever ser». Esta tese afirma que uma classe de proposições de facto é logicamente distinta de uma classe de proposições de valor. Nenhuma proposição de facto implica uma proposição de valor. Numa versão mais atualizada da teoria: nenhuma proposição descritiva contém ou pode conter uma proposição valorativa sem a adição de uma outra proposição

---

XIX)), a verdade é que consubstancia uma das três doutrinas fundamentais (juntamente com a doutrina da metodologia dualista *Sein/Sollen*, e com o construtivismo da teoria pura do Direito, que mais não é do que a sobrevivência da *Pandectística* novecentista da ciência jurídica alemã no pensamento kelseniano inicial) que caraterizam a chamada fase do *"critical constructivism"* – a primeira fase do pensamento de Kelsen. (Stanley L. Paulson, "Hans Kelsen's Earliest Legal Theory: Critical Constructivism", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes, op. cit.,* págs. 23-43; "The Weak Reading of Authority in Hans Kelsen's Pure Theory of Law", *Law and Philosophy, Volume 19, Number 2, March, 2000*, págs. 139-146. Sobre a influência do pensamento de Adolf Julius Merkl na edificação kelseniana: Stanley L. Paulson, "How Merkl's *Stufenbaulehre* Informs Kelsen's Concept of Law", *Revus (Journal for Constitutional Theory and Philosophy of Law), 21, 2013,* págs. 29-45).

[599] Não merece acolhimento a tese de Wittgenstein, pela qual se sustenta que as proposições de «dever ser» não têm qualquer sentido, ou seja, os conteúdos de «dever ser» não podem ser transpostos para proposições lógicas (tendo um significado transcendental). Por isso, somente as proposições das ciências naturais são admissíveis, isto é, só as proposições do «ser» podem ser ditas, que é o mesmo que dizer que somente as proposições do «ser» têm sentido. (*"Tractatus Logico-Philosophicus", in Tratado Lógico-Filosófico/Investigações Filosóficas, op. cit. (6.421 e 6.53)*, págs. 138 e 141-142, respetivamente).

As proposições de «dever ser» têm o mesmo sentido que as proposições do «ser» quando são o conteúdo descritivo das proposições da ciência. Pode descrever-se uma lei como se pode, de igual forma, descrever um fenómeno meteorológico. Porém, as proposições de «dever ser» prescritivas têm um sentido muito específico do «ser», pois, ao manifestarem uma produção do intelecto humano, descrevem, por si só, um estado mental concreto, ainda que esse mesmo estado mental só possa ser conhecido posteriormente quando a mente forma a s suas proposições descritivas acerca desse estado mental, ou seja, quando produz as proposições normativas descritivas.

[600] Hans Kelsen, *Teoria Geral das Normas, op. cit.,* pág. 70.

ou premissa valorativa.[601] Defender o contrário significa incorrer na chamada «falácia naturalista».[602]

Contra a teoria da separação entre «ser» e «dever ser» surge a teoria da conexão. A teoria da conexão sustenta que existe uma confusão acerca do problema da normatividade e que resulta precisamente da ideia da oposição entre proposições do «ser» e de «dever ser».[603] Como não existe tal separação, é possível retirar um «dever ser» a partir de um «ser».[604] A versão mais sofisticada desta teoria foi produzida pelo filósofo John R. Searle. Searle procurou demonstrar que é possível fazer derivar uma proposição de «dever ser» a partir de uma proposição do «ser». A sua argumentação pode ser dividida em três passos fundamentais, a saber: *(i)* a distinção entre factos brutos e factos institucionais; *(ii)* a distinção entre regras regulativas e regras constitutivas; e, por fim (*iii)* a construção de um raciocínio lógico-dedutivo constituído por uma premissa inicial do «ser» e por uma conclusão de «dever ser».

(i) Os factos institucionais são o produto da atividade humana e pressupõem certas instituições humanas, tais como o Estado, a cidadania, promessas, ciência, cultura, literatura, etc. Os factos brutos são aqueles que não supõem qualquer tipo de instituição humana como, por exemplo, o facto de um sujeito fazer *jogging*. Os factos brutos existem no tempo e no espaço, enquanto a existência dos factos institucionais se confina a uma dimensão ideal,

---

[601] Apesar de a teoria tradicional referir-se a proposições valorativas por oposição às proposições descritivas, seria mais correto defini-las como proposições práticas por oposição às proposições de conhecimento, dado que as proposições valorativas são apenas um dos três tipos de proposições práticas. As proposições práticas incluem: *(i)* as proposições valorativas e proposições relativas às preferências; *(ii)* as proposições que estabelecem objetivos a prosseguir; *(iii)* e, finalmente, as proposições normativas (que expressam obrigações, proibições, permissões e atribuições de competência). (Ota Weinberger, "The Language of Practical Philosophy", *Ratio Juris, Volume 15, Number 3, September, 2002,* pág. 285).

[602] John R. Searle, "How to Derive "Ought" from "Is" ", *The Philosophical Review, Volume 73, Number 1, January, 1964,* pág. 43; *Speech Acts/An Essay in the Philosophy of Language*, págs. 132-136.

[603] Stanley Cavell, *Must We Mean what We Say?,* pág. 22.

[604] Embora não se admita o contrário. Assim, a teoria da conexão funciona apenas num dos sentidos lógicos do pensamento.

normativa portanto. Assim, o facto de o Sr. e da Sra. Smith expressarem o seu desejo mútuo de viverem juntos para sempre, perante um notário, no espaço físico denominado Cartório, e perante algumas testemunhas, pode ser apreendido no tempo e no espaço e descrito como um facto bruto. Porém, pressuposta a instituição do casamento, esse mesmo facto bruto é interpretado como um negócio jurídico – o casamento entre duas pessoas. Somente quando se supõe a instituição "casamento", pode ser o respetivo facto descrito como o negócio jurídico pelo qual o Sr. e a Sra. Smith contraíram o seu matrimónio. Da mesma forma, sem a instituição "Futebol", um golo seria somente descritível como a introdução de um objeto esférico num retângulo delimitado por uma linha reta circundada por redes presas em dois postes e numa barra. Ou, sem a instituição "dinheiro", as notas seriam apenas papeis coloridos sem qualquer valor.[605] Para compreender os factos brutos, por exemplo, o movimento dos Planetas ou as reações humanas, são necessárias teorias científicas descritivas, como a Física ou a Psicologia. De contrário, para compreender os factos institucionais, são necessárias proposições práticas, como as regras jurídicas ou as regras de um jogo.[606] [607]

(ii) O segundo ponto essencial na teoria da conexão de Searle consiste na distinção entre regras regulativas e regras constitutivas. As regras regulativas são aquelas que regulam formas de conduta como, por exemplo, as regras de etiqueta ou as regras relativas às relações interpessoais. Estas regras regulam comportamentos pré-existentes, ou seja, destinam-se a impor, a proibir, ou a permitir condutas logicamente independentes da existência das

---

[605] John R. Searle, *Speech Acts…, op. cit.,* págs. 50-53.

[606] Alf Ross, *Directives and Norms*, pág. 53; Tecla Mazzarese, *Logica Deontica e Linguaggio Giuridico*, págs. 38-42; Aleksander Peczenik, *On Law and Reason, op. cit.,* págs. 190-191.

[607] Pode dizer-se que, segundo esta conceção, os factos brutos estão somente sujeitos às leis do espaço e do tempo. Os factos institucionais são oriundos do discurso institucional que, segundo Emmanuel Melissaris, está subordinado a quatro elementos fundamentais: *(i)* o espaço (*topos*); *(ii)* o tempo (*chronos*); *(iii)* à razão (*logos*); e, finalmente (*iv)* aos factos (*aletheia*). ("The Limits of Institutionalized Legal Discourse", *Ratio Juris, Volume 18, Number 4, December, 2005,* pág. 481).

próprias regras regulativas. De contrário, as regras constitutivas não são apenas formas de regulação de condutas, antes são produtoras das próprias formas de conduta. Por exemplo, as regras do Futebol, do Xadrez ou do Snooker, não se limitam a regular a forma como estes jogos devem ser jogados, mas criam a própria possibilidade de jogar os diferentes jogos. Por isso, as regras constitutivas "constituem" e regulam certas atividades que são logicamente dependentes da existência das regras constitutivas.[608] Assim, as regras regulativas e as regras constitutivas formam dois tipos de categorias normativas logicamente distintos. As regras regulativas podem ser expressas na fórmula *"se aconteceu X, deve fazer-se Y"*, enquanto as regras constitutivas podem ser expressas pela fórmula *"fazer X no contexto Y conta como Z"*.[609] As regras constitutivas são regras conceptuais. Como explicam Alchourrón e Bulygin: *«Conceptual rules (definitions) must not be confused with rules of action; the latter establish that an action is obligatory, forbidden or permitted. Conceptual rules, on the contrary, merely regulate the use of a concept (or a term) and do not forbid or permit anything.»*[610] As normas constitutivas criam, assim, os factos institucionais, constituem a sua condição de possibilidade.[611]

(iii) Searle tenta demonstrar a falência da tese da impossibilidade de derivação de um «dever ser» a partir de um «ser» com um exemplo que, no seu entender, demonstra precisamente o contrário. O seu exemplo consiste no raciocínio lógico com as seguintes proposições:

(1) Jones proferiu as palavras "Eu prometo pagar 5 dólares ao Smith";

---

[608] John R. Searle, *Speech Acts…, op. cit.,* págs. 33-34. A distinção de Searle foi inspirada no texto de John Rawls, "Two Concepts of Rules", *The Philosophical Review, Volume 64, Number 1, January, 1955,* págs. 3-32) que, por sua vez, foi também inspirada na clássica distinção kantiana entre «princípios regulativos» e «princípios constitutivos» (John R. Searle, "How to Derive "Ought" from "Is" ", *The Philosophical Review, Volume 73, Number 1, January, 1964,* pág. 55).

[609] Joseph Raz, *Practical Reason and Norms*, pág. 108.

[610] Carlos E. Alchourrón e Eugenio Bulygin, *Normative Systems*, pág. 73.

[611] Aleksander Peczenik, *On Law and Reason, op. cit.,* pág. 226.

(2) Jones prometeu pagar ao Smith 5 dólares;

(3) Jones assumiu a obrigação de pagar ao Smith 5 dólares;

(4) Jones encontra-se sob a obrigação de pagar ao Smith 5 dólares;

(5) Jones deve pagar ao Smith 5 dólares.[612]

Como a primeira proposição é puramente descritiva, pois contém um facto da ordem do «ser», que é o facto de Jones proferir determinadas palavras manifestando uma intenção de realizar algo no futuro para com o Smith, o facto de a conclusão ser normativa, ou seja, conter um sentido de «dever ser», que é a obrigação de Jones cumprir a sua promessa, permite a Searle afirmar que é possível retirar em termos lógicos uma proposição de «dever ser» a partir de uma proposição do «ser». A falácia naturalista é assim negada porque não concebeu a distinção entre factos brutos e factos institucionais. O ato pelo qual alguém promete a outrem fazer qualquer coisa, ou seja, o ato de prometer não é um facto bruto, isto é, que exista para além das regras constitutivas que estabelecem e regulam as promessas. Prometer é a conduta através da qual se afirma uma instituição – a instituição «promessa». Como o facto de prometer é um facto institucional, não é logicamente independente das regras constitutivas da instituição «promessa», e daí que uma proposição descritiva do facto de fazer uma promessa tenha um conteúdo também ele institucional, quer dizer, descreve um facto que não é independente de uma regra que cria esse mesmo facto, logo ao descrever-se o facto, descreve-se também a regra implícita que o produziu, e por essa via a descrição de um facto institucional implica a descrição implícita da regra constitutiva desse mesmo facto institucional. Como as regras constitutivas criam (ao mesmo tempo que regulam) os factos institucionais, a descrição do facto institucional implica a descrição da

[612] John R. Searle, *Speech Acts…, op. cit.,* pág. 177. Utilizando o exemplo dado por Searle e defendendo também a possibilidade de derivação de inferências do «dever ser» a partir de premissas do «ser»: Bartosz Brozek, *Rule-Following/From Imitation to the Normative Mind, op. cit.,* págs. 144-145.

regulação desse mesmo facto institucional, e assim, ao descrever-se o «ser» do facto institucional, descreve-se de igual forma o «dever ser» do facto institucional.

Como a «promessa» é uma instituição, qualquer ato de prometer qualquer coisa é tido como um ato ou facto institucional, pois só pode prometer-se qualquer coisa porque existe uma instituição prévia denominada «promessa». Esta instituição foi criada por regras constitutivas, e por causa disso, a «promessa» enquanto instituição está logicamente dependente das suas regras constitutivas. Dizer que um facto institucional ou a própria instituição não podem ser pensados de forma independente das suas regras constitutivas, significa dizer que, sempre que se descreva um facto institucional, essa descrição comporta, ainda que implicitamente, a regra ou as regras constitutivas desses mesmos factos institucionais ou dessa instituição. No caso em apreço, não pode pensar-se um ato de prometer sem se pensar na regra que instituiu a «promessa». Sem essa regra constitutiva, o ato pelo qual alguém faz uma promessa perde o seu sentido de «promessa», e o facto passa a ser «bruto». É por isso que, do facto de alguém prometer alguma coisa (como facto descritivo), se conclui que esse alguém deve cumprir a sua promessa (enquanto conclusão prescritiva), pois por «promessa» entende-se o ato de se submeter a uma obrigação de realizar precisamente aquilo que se prometeu fazer.

Se uma proposição descritiva de um facto institucional não pode ser pensada sem se pensar a regra constitutiva desse mesmo facto institucional, então a primeira proposição do argumento, no caso (1) "Jones prometeu pagar a Smith 5 dólares", não é uma proposição puramente descritiva, já que prometer pressupõe a regra que estabelece o valor do próprio ato de prometer. Assim, a primeira premissa do argumento de Searle supõe uma regra – a regra que estabelece a obrigação de cumprir as promessas feitas. Esta regra constitutiva define o que é uma promessa. Porém, esta definição é puramente normativa, ou seja, as promessas que geram obrigações são as promessas reconhecidas pela prática institucional da «promessa» regulada pela regra constitutiva. Quando se utiliza a palavra "promessa" numa

frase ou comunicação dirigida a alguém, essa palavra pode assumir diferentes significados. Dizer "eu prometo-te" pode simplesmente expressar uma transmissão de confiança, por exemplo, quando um homem diz à sua esposa *"prometo-te que vou estar junto a ti em todos os momentos"*, ou quando um pai interrogado pelo seu filho acerca do momento da sua morte lhe diz *"prometo-te que irás viver muitos anos e somente morrerás quando fores muito velhinho"*. Também pode expressar meras intenções, como quando alguém diz *"prometo que este ano irei estudar mais"*. Estes casos revelam uma utilização do termo "promessa" que não invoca a instituição normativa «promessa», o que significa que nem sempre o ato de prometer implica colocar-se numa obrigação de cumprir a promessa feita.[613]

O ato de prometer só é institucional se, por esse mesmo ato, se invocar a norma que institucionaliza e regula a «promessa», dado que descrever um facto institucional é invocar uma regra constitutiva. Essa regra determina que as promessas devem ser cumpridas. Por isso, a primeira premissa do raciocínio de Searle terá de conter a regra que institucionaliza a «promessa» como pressuposição da própria definição da palavra "promessa". É esta regra que atribui ao ato de prometer um valor de obrigação. Assim, o raciocínio de Searle pode ser reformulado da seguinte maneira:

(1) Existe uma norma que determina que as promessas devem ser cumpridas;

(2) Jones prometeu a Smith o pagamento de 5 dólares;

(3) Jones fez uma promessa;

(4) As promessas devem ser cumpridas;

(5) Logo, Jones deve pagar ao Smith os 5 dólares.

A conclusão (5) nada mais é do que uma derivação da premissa (1) conjugada com a premissa (2) que contém o facto que faz desencadear uma consequência normativa. Por outras

[613] Joseph Raz, "Promises and Obligations", *in Law, Morality, and Society/Essays in Honour of H. L. A. Hart,* pág. 211.

palavras, o raciocínio de Searle é um verdadeiro raciocínio jurídico lógico-dedutivo através do qual se subsume um facto concreto numa norma geral e dela se retira a norma particular que regula o facto concreto. Searle não se apercebeu do verdadeiro valor do seu raciocínio porque partiu da distinção entre factos brutos e factos institucionais como essencial para a negação da falácia naturalista. Porém, a distinção entre factos brutos e factos institucionais não refuta a falácia naturalista, antes confirma-a. Factos institucionais, de acordo com a argumentação de Searle, acabam por ser todos os factos com relevância normativa. Se a ordem jurídica for analisada como um jogo social, todas as condutas são relevantes para esse jogo, dado que o próprio jogo social nada mais é do que a vida em sociedade que é regulada pelo Direito. Para a ordem jurídica não existem factos brutos, dado que todos os factos ou atos de conduta são regulados pelas normas, sejam normas proibitivas, impositivas, ou a norma permissiva geral. Pode dizer-se que, na maioria dos ordenamentos jurídicos, existe uma norma jurídica permissiva geral que permite tudo aquilo que não for proibido. A liberdade pode ser vista como uma instituição fundamental das ordens jurídicas, e como tal, não é independente da regra constitutiva dessa instituição, que na maioria dos sistemas jurídicos se expressa numa norma fundamental atributiva de liberdade.[614] Se assim é, a distinção entre factos brutos e factos institucionais perde o seu alcance, pois os factos designados por brutos, tais como fazer *jogging*, cantar ou nadar, são, na verdade, factos institucionais, por estarem abrangidos pela instituição «liberdade», que é fundamental para as ordens jurídicas.

A distinção entre factos brutos e factos institucionais é utilizada de forma inconsciente para diferenciar aqueles factos que originam consequências normativas específicas daqueles para os quais a ordem jurídica não estabelece nenhuma consequência especial. Por exemplo, a celebração de um casamento acarreta consequências normativas para ambos os cônjuges,

[614] Na ordem jurídica portuguesa está prevista no artigo 27º/nº 1 da Constituição: "Todos têm o direito à liberdade e à segurança".

no caso, os deveres e direitos dos cônjuges. Mas, o ato de fazer *jogging* no parque da cidade não acarreta nenhuma consequência especial para quem faz *jogging* no parque da cidade, a não ser a própria liberdade de fazê-lo. Por causa disto, o ato de alguém fazer *jogging* no parque é interpretado como sendo um facto bruto, pois aparentemente pode ser pensado com total independência das regras constitutivas. Porém, pode dizer-se que todos os factos brutos são na verdade pensados como brutos precisamente porque foram constituídos pela norma permissiva geral. Pensa-se no ato de fazer *jogging* no parque da cidade como sendo um facto bruto porque não existe nenhuma regra jurídica que tenha criado a conduta de fazer *jogging* no parque da cidade. Mas a conduta de fazer *jogging* no parque da cidade só é pensada como um facto bruto porque não é pensada como um facto institucional, quer dizer, cai na norma permissiva geral que constitui a instituição «liberdade», e que define toda e qualquer conduta possível e imaginária, abrangida por esta norma, como sendo uma conduta livre. Existe uma relação lógica entre os factos brutos e os factos institucionais: os factos institucionais implicam consequências normativas específicas, enquanto aos factos brutos é atribuída uma consequência normativa geral – a liberdade.[615] No jogo social, um homem tem dinheiro porque existe a instituição «dinheiro», mas um homem corre no parque da cidade porque existe a instituição «liberdade», e é por isso que correr no parque da cidade é correr no parque da cidade e não um ilícito criminal![616] Daqui decorre que todas as normas são regulativas e constitutivas ao mesmo tempo.[617]

---

[615] Por outras palavras, a descrição de um facto bruto supõe um juízo institucional pelo qual se qualifica o facto como sendo bruto, ou seja, não institucional.

[616] O ilícito penal é um bom exemplo da falência do argumento de Searle. O ato de matar alguém já existia antes da criação de regras penais, mais precisamente, daquelas que proíbem ou punem o homicídio. Porém, é a partir da introdução de tais regras no sistema jurídico que o ato de matar alguém assume o significado de «homicídio». (No mesmo sentido vai Torben Spaak, "Norms that Confer Competence", *Ratio Juris, Volume 16, Number1, March, 2003,* pág. 96). Por isso, as regras penais relativas ao homicídio instituem o próprio homicídio. Assim, não há espaço para uma distinção entre regras constitutivas e regulativas, porque todas as regras jurídicas são constitutivas: elas constituem a natureza jurídica (deôntica) dos factos ou atos por elas disciplinados.

[617] Joseph Raz, *Practical Reason and Norms, op. cit.,* pág. 109.

A vida social (o conjunto das condutas humanas) é regulada pela ordem jurídica genericamente, na medida em que as ordens jurídicas modernas são constituídas por uma norma permissiva geral que permite tudo aquilo que não for expressamente proibido. Mesmo que se aceitasse a distinção entre regras regulativas e regras constitutivas, como as regras constitutivas seriam aquelas sem as quais não seriam pensáveis certas atividades, e uma vez que as normas constitutivas podem ter qualquer conteúdo normativo (uma norma poderia ser constitutiva de uma conduta permissiva[618] como, por exemplo, a norma permissiva geral que atribui um direito geral de liberdade aos indivíduos), sempre que se pensasse numa determinada conduta permitida, por exemplo, fazer *jogging* no parque da cidade, essa mesma conduta permitida somente poderia ser pensada como permitida se se pressupuser a norma que a permite e que a qualifica como conduta permitida. Como a ordem jurídica é um sistema completo, toda e qualquer conduta humana é pensada como conduta proibida, imposta ou permitida, a partir das normas que proíbem, impõem ou permitem as respetivas condutas. Como essas normas são normalmente descritas, aceitando-se a teoria de Searle, como normas regulativas, essas mesmas normas regulativas seriam também constitutivas da qualificação jurídica das condutas ordenadas por elas, o que demonstra a dupla natureza das regras jurídicas.[619]

---

[618] Não sendo, por isso, as normas regulativas e as normas constitutivas conceitos reciprocamente excludentes. (Riccardo Guastini, "Fragments of a Theory of Legal Sources", *Ratio Juris, Volume 9, Number 4, December, 1996,* pág. 374).

[619] O ato de correr numa floresta já existia antes do Direito, mas o ato de correr na floresta enquanto conduta permitida só existe porque existe uma norma jurídica que permite essa conduta. O ato de um sujeito pelo qual este tira a vida a outro sujeito já existia antes do Direito, mas este mesmo ato só pode ser pensado como homicídio porque existe a norma penal que qualifica o ato de tirar a vida como um homicídio. Ambas as normas regulam condutas, e dessa forma também constituem o específico modo de pensar as condutas – permitida num caso, enquanto noutro é punida (pressupondo-se proibida a conduta punida) –, o que demonstra que todas as normas regulativas são de igual forma constitutivas da própria forma pela qual se concebem juridicamente as condutas reguladas. A distinção entre regras regulativas e regras constitutivas deixa de fazer sentido quando se consideram todas as normas jurídicas – no sentido kelseniano – como esquemas de interpretação.

O raciocínio de Searle é um raciocínio de relevância jurídica. Jones deve pagar a Smith os 5 dólares porque a ordem jurídica estatui a obrigação de cumprimento das promessas, uma vez que define juridicamente uma promessa como o ato pelo qual alguém se obriga a fazer alguma coisa. Não existe uma liberdade geral de cumprir ou não as promessas feitas, e por causa disso, o ato de prometer constitui um facto institucional, quer dizer, a ordem jurídica define uma «promessa» como um ato para o qual se estabelece uma consequência normativa específica – que é a obrigação de cumprir essa mesma promessa. A obrigação de Jones de pagar a Smith os 5 dólares é relativa à existência de uma obrigação[620] genérica – a de cumprir as promessas feitas. Por isso, o seu raciocínio consiste em fazer derivar um «dever ser» a partir de outro «dever ser».[621]

O seu raciocínio pressupõe que as normas podem ser conteúdos de operações lógicas, por exemplo, de tipo dedutivo. A norma no seu sentido prescritivo, isto é, a proposição ou enunciado normativo no sentido prescritivo, nunca pode dar corpo a uma operação lógica. A lógica humana é um sistema complexo de associações que produz proposições de conhecimento. As proposições de conhecimento são necessariamente descritivas. Conhecer algo significa descrever algo. As proposições normativas no seu sentido prescritivo são representações da mente, mas não são representações de conhecimento, não são proposições de conhecimento. Para conhecer uma norma, esta tem de ser representada pela proposição normativa que a descreve, ou seja, tem de formular-se um enunciado normativo descritivo da norma. Somente os enunciados normativos descritivos podem constituir o

---

[620] Como o próprio Searle reconhece. (John R. Searle, *Speech Acts…, op. cit.,* pág. 182).

[621] Searle carateriza dessa forma o seu próprio raciocínio quando afirma: *«It is often a matter of fact that one has certain obligations, commitments, rights, and responsibilities, but it is a matter of institutional, not brute, fact. It is one such institutionalized form of obligation, promising, which I invoked above to derive an "ought" from an "is". I started with a brute fact, that a man uttered certain words, and then invoked the institution in such a way as to generate institutional facts by which we arrived at the institutional fact that a man ought to pay another man five dollars. The whole proof rests on an appeal to the constitutive rule that to make a promise is to undertake an obligation.»* (John R. Searle, "How to Derive "Ought" from "Is" ", *The Philosophical Review, Volume 73, Number 1, January, 1964,* pág. 56).

conteúdo das operações lógicas, pois estas são construções associativas de proposições de conhecimento, e um enunciado normativo descritivo é uma proposição de conhecimento porque descreve um objeto – que é a norma.

Apesar de o raciocínio lógico-dedutivo apresentado por Searle conter premissas constituídas pelo modo de «dever ser», no caso, as premissas (1) e (5) na reformulação interpretativa dada ao raciocínio de Searle, a verdade é que esse modo de «dever ser» não é prescritivo, mas sim, puramente descritivo. Descreve-se a existência de uma norma que estabelece a obrigação de cumprir as promessas feitas, descreve-se o facto de Jones ter feito uma promessa, e de seguida descreve-se o facto de existir uma obrigação de Jones cumprir a sua promessa, no caso, a de pagar a Smith 5 dólares. O «dever ser» da conclusão não é um «dever ser» prescritivo, mas antes uma representação descritiva de um «dever ser», e por isso mesmo, constitui uma proposição do «ser», um «ser» técnico do «dever ser». Pode até ser descrito como um «dever ser» em sentido técnico (*technical ought*)[622] que expresse simplesmente uma relação de necessidade entre um meio e um fim. Por exemplo: Jones fez uma promessa, existe uma norma que obriga ao cumprimento das promessas feitas, logo, Jones, se quer cumprir essa norma, terá de fazer o que prometeu. A obediência à norma é o fim e a realização da conduta prescrita pela norma é o meio indispensável para cumprir a norma.[623]

---

[622] À semelhança do imperativo hipotético kantiano.

[623] Dada uma específica norma, é necessário considerar aquilo que terá de ser feito para satisfazer essa norma. O resultado dessa avaliação é o conjunto de elementos que terão de verificar-se para que a norma seja cumprida. A partir daí consegue perceber-se o que terá de ser feito para satisfazer a norma. O «dever ser» técnico expressa esse juízo. Trata-se de um «dever ser» interno ao juízo descritivo das normas e das condições por elas estabelecidas para a sua consequente obediência. O «dever ser» técnico é na verdade um «ser», não um «ser» descritivo da norma, mas um «ser» da relação de necessidade entre uma determinada conduta e a satisfação da norma que estabelece essa mesma conduta. Por essa razão, pode dizer-se que o «dever ser» técnico é mais um «ter de» e supõe um «dever ser» prescritivo. (Georg Henrik Von Wright, "Is and Ought", *in Man, Law, and Modern Forms of Life/Proceedings of the 11th World Congress on Philosophy of Law and Social Philosophy, op. cit.,* págs. 274-275 e 277; "Ought to Be – Ought to Do", *in Normative Systems in Legal and Moral Theory/Festschrift for Carlos E. Alchourrón and Eugenio Bulygin op. cit.,* pág. 433). Mas também supõe um «dever ser» descritivo sem o qual a norma não pode ser conhecida pela mente.

«Ser» e «dever ser» são dois modos distintos de pensar que, por essa razão, não estão logicamente ligados. Porém, a uma teoria da conexão não se pode opor, com verdade, uma teoria da separação. Apesar de «ser» e «dever ser» serem representações diferentes, não existe entre os dois modos de pensamento um «abismo intransponível». Quem assim pensou não se apercebeu de uma ligação essencial entre «ser» e «dever ser». Todo o «dever ser», enquanto sentido prescritivo, constitui o objeto do «ser» em sentido descritivo. As normas são o objeto das proposições normativas descritivas. A descrição de um objeto está invariavelmente condicionada pela própria natureza desse objeto, que resulta de uma relação da mente com a realidade. A descrição de um eclipse solar não se confunde com a imagem que os seres humanos formam dele, mas esse mesmo eclipse solar condiciona a própria imagem que dele se possa formar. A descrição de um eclipse solar não pode conter elementos relativos a uma tempestade no Oceano. A descrição de um eclipse solar tem de conter a representação descritiva desse mesmo eclipse solar, e não outra representação qualquer. Pode dizer-se que o objeto – eclipse solar – condiciona a descrição – eclipse solar.

Da mesma forma, a representação de uma norma, por exemplo, *"os alunos devem estudar"* não pode ser descrita pela proposição *"os alunos devem festejar"*. A norma somente poderá ser descrita por uma proposição que a tenha como conteúdo descritivo. A norma enquanto objeto de uma descrição condiciona necessariamente essa mesma descrição. Só pode descrever-se a norma *"os alunos devem estudar"* se a proposição normativa descritiva contiver a norma objeto da descrição nos mesmos termos, por exemplo, *"os alunos devem estudar"*, ou com termos com igual significância, como no caso *"é obrigatório que os alunos estudem"*.[624] Assim, da mesma forma que um eclipse solar enquanto objeto condiciona a imagem descritiva desse mesmo eclipse solar enquanto descrição desse objeto, a norma enquanto objeto condiciona a proposição que a descreve

[624] Ou seja, diferentes conceitos que invoquem a mesma representação mental.

enquanto descrição da norma que a tem como o seu objeto. O conteúdo do «dever ser» determina o conteúdo do «ser» desse «dever ser». A norma condiciona a sua própria possibilidade de descrição.

A norma enquanto sentido ideal de um facto também não prescinde da suposição de um sentido subjetivo do facto. Esse sentido condiciona a própria possibilidade de atribuição do sentido objetivo ao facto. Quer dizer: a idealização de uma norma, de um «dever ser» está sujeita à suposição de um facto hipotético que é a existência de uma manifestação de vontade. A manifestação de vontade é uma suposição representacional da ordem do «ser», e somente a partir dela (e para ela) pode atribuir-se um valor objetivo em sentido normativo. Por outras palavras, sem uma expressão de vontade não é possível pensar uma norma, ou seja, um «dever ser». O «dever ser» está assim também ele dependente de um «ser» que é a vontade subjetiva que subjaz a qualquer norma. Esta vontade é o elemento do «ser» que produz a norma, ou seja, o «dever ser», nunca se separando um do outro, pois não é possível pensar uma norma sem supor uma vontade, logo não é possível pensar uma norma sem pensar uma vontade, e, por essa via, não é possível pensar um «dever ser» sem pensar um «ser» (que antecede o primeiro). Se um sujeito diz a outro sujeito *"deves estudar"*, a possível norma que deste ato de comando se retira não pode ser outra que não exprima a obrigação de estudar. O «ser» do ato de manifestação de vontade de um sujeito para com outro sujeito condiciona assim o conteúdo da norma pensável pelo sujeito destinatário do ato de comando. O «ser» e o «dever ser» estão numa relação tal, que um não pode ser pensado sem o outro, ainda que de forma quase inconsciente.

Assim sendo, a teoria da conexão terá de ser rejeitada, bem como a teoria da separação. Uma teoria do Direito que pretenda ser consequente terá de aceitar antes a tese da separabilidade, que reconhece uma «ponte inquebrável» (a única por sinal) entre o «dever ser» e o «ser», por um lado, na medida em que a norma condiciona a sua própria descrição,

por outro lado, porque o «dever ser» é condicionado pelo «ser» da vontade da qual derivou o «dever ser».

6. **O Objeto da Ciência Jurídica**.

É comum distinguirem-se três tipos de ciências jurídicas: *(i)* a prática jurídica enquanto ciência das decisões das autoridades jurídicas que aplicam o Direito; *(ii)* a ciência do Direito enquanto teoria do Direito que se preocupa com a cognoscibilidade do próprio Direito; *(iii)* e, finalmente, a dogmática jurídica que, situando-se entre as duas primeiras, pressupõe a possibilidade da cognoscibilidade jurídica procurando conhecer o conteúdo do Direito. Estas ciências do Direito aparentam estar relacionadas, e a possibilidade de um compromisso entre as três é apresentado como sendo o problema fundamental da metodologia jurídica.[625]

Subjacente a qualquer uma das três supostas ciências do Direito está a afirmação, um tanto ou quanto evidente *de per se*, que a ciência do Direito é uma ciência das normas jurídicas. O objeto da ciência jurídica é o Direito e o Direito é um (suposto) sistema de normas, logo, o objeto da ciência jurídica são as normas jurídicas. Menos evidente, porém, é a ideia de que as condutas humanas não são objeto da ciência jurídica, apenas sendo juridicamente conhecidas enquanto conteúdo (pressuposto ou consequência) das normas jurídicas.[626] Uma norma jurídica é uma representação da mente, não tem existência fora da mente, não é um objeto constituído por propriedades físicas. Mas, sendo um produto da mente, uma norma jurídica corresponde a um determinado estado mental, e um estado mental é uma forma de comportamento dos seres humanos. Por conseguinte, pensar uma norma jurídica é um ato mental, e sendo a mente um produto do cérebro humano, o ato pelo qual se pensa uma norma jurídica é um ato do cérebro, ou seja, constitui um específico estado

[625] Jerzy Wróblewski, "Towards a Metatheory of Law", *Rechtstheorie, 12, 1981,* pág. 185.
[626] Hans Kelsen, *Teoria Pura do Direito, op. cit.,* pág. 81.

neurofisiológico, e nesse sentido, somente nesse sentido, pode dizer-se que uma norma jurídica tem existência física, não sendo, como se disse, um objeto físico no sentido clássico do termo.

É certo que apreender algo juridicamente significa apreender algo enquanto conteúdo de uma norma jurídica.[627] Nesse sentido, a ciência do Direito analisa o conteúdo das normas jurídicas. Porém, a possibilidade da cognoscibilidade do Direito é externa à dimensão jurídica do Direito, quer dizer, saber o que é o Direito e como é possível o conhecimento científico do Direito pressupõe que se passe da fronteira do Direito e se analise a forma como a mente constrói o seu conceito de Direito. A verdadeira ciência do Direito não tem por objeto as normas jurídicas, mas a forma ou o processo através do qual as normas jurídicas são pensáveis, isto é, representáveis, a partir da própria representação das normas jurídicas. Assim, antes de se perguntar o que é o Direito,[628] deverá questionar-se sobre o que é uma norma jurídica.[629]

Dada a natureza do Homem, ele não tem acesso aos objetos da sua cognição, mas somente às suas próprias representações desses mesmos objetos. Não é possível ver a lua, mas apenas a imagem que se forma a partir dela. Da mesma forma, o Homem só pode conhecer as suas representações das normas jurídicas através das imagens descritivas que forma a partir dessas mesmas representações das normas jurídicas. A ciência do Direito não conhece as normas jurídicas, mas sim, as proposições descritivas dessas mesmas normas jurídicas, e é a partir dessas mesmas proposições que a ciência do Direito produz o seu conhecimento jurídico.

---

[627] *Ibidem.*

[628] As duas perguntas fundamentais da Filosofia do Direito são (Jerzy Wróblewski, "Ontology and Epistemology of Law", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto, IV Serie – L – 1973,* págs. 832-860): a pergunta ontológica – ou seja, o que é o Direito? –, e a pergunta epistemológica – ou seja, como é possível o conhecimento do Direito? –; porém, como é a natureza humana que determina a natureza dos objetos possíveis do seu próprio conhecimento, saber o que é o Direito implica necessariamente e automaticamente saber como é possível conhecer o Direito, pois conhecer um determinado objeto nada mais é do que conhecer a forma como a mente concebe esse mesmo objeto.

[629] John Gardner, "The Legality of Law", *Ratio Juris, Volume 17, Number 2, June, 2004,* pág. 169.

Na medida em que a ciência do Direito analisa estados mentais, ela é uma verdadeira ciência natural, submetida, por isso mesmo, ao princípio da causalidade. Mas como esses estados mentais são estados normativos, a ciência do Direito estuda uma dimensão muito específica da natureza humana – que é a sua dimensão normativa –, isto é, a capacidade humana de criar normas jurídicas.

Assim sendo, pode dizer-se, com certeza, que a ciência do Direito enquanto teoria do Direito constitui a verdadeira ciência do Direito, ao passo que a dogmática e prática jurídicas são pseudociências.[630] A ciência do Direito tem por objeto a normatividade, ou seja, o «dever ser», e nesse sentido pode qualificar-se como uma ciência normativa. A ciência do Direito enquanto ciência normativa apenas significa que ela analisa o fenómeno normativo, e não que ela prescreva o que quer que seja.[631]

O verdadeiro objeto da ciência do Direito não são as normas jurídicas, mas sim, as proposições normativas descritivas que, descrevendo as normas jurídicas, assumem uma natureza de proposições do «ser» (o «ser» do «dever ser»). É somente a partir destas proposições que o cientista do Direito pode tentar compreender a própria possibilidade do Direito como fenómeno suscetível de conhecimento científico.

---

[630] Não fazendo sentido, por isso, a proposta de definição da teoria do Direito (enquanto teoria científica do Direito) como teoria jurídica geral do Direito e da ciência jurídica, incorporando a dogmática como parte integrante da ciência jurídica, apresentada por Robert Alexy e Ralf Dreier no seu ensaio "The Concept of Jurisprudence", *Ratio Juris, Volume 3, Number 1, March, 1990,* págs. 1-13. A dogmática jurídica não é um sistema de proposições científicas acerca do Direito, mas sim, um sistema de conteúdos (Ota Weinberger, "The Logic of Norms Founded on Descriptive Language", *Ratio Juris, Volume 4, Number 3, December, 1991,* pág. 299) construídos pela mente e que podem, naturalmente, ser objeto de proposições descritivas desses mesmos conteúdos.

[631] Hans Kelsen, *Teoria Pura do Direito, op. cit.,* pág. 101.

Capítulo II

(A Representação Simbólica das Normas Jurídicas)

1. A Norma e a Representação Simbólica da Norma.

Por linguagem deve entender-se o conjunto de símbolos utilizados para expressar comunicativamente o sentido ou a representação dos conteúdos do pensamento. Neste sentido, a linguagem desempenha um papel secundário na estruturação do pensamento, pois ela destina-se tão-somente a representar o próprio pensamento. A linguagem é, por isso mesmo, uma representação simbólica de segundo plano, de segundo grau.

Dizer que a linguagem é uma representação de segundo grau não significa dizer que ela é secundária na sua importância para o pensamento. É através da linguagem que a mente se conhece a si própria, que se torna autoconsciente, e que conhece o Mundo e o próprio conhecimento do Mundo. A mente conhece o Mundo através da linguagem, e o conhecimento das suas próprias proposições de conhecimento também se dá por efeito da linguagem. Dizer que a linguagem é secundária significa apenas dizer que ela representa algo que já existe no interior da mente, e esse algo é o conteúdo do pensamento, ou seja, as representações de primeiro grau. Essas representações de primeiro grau, o conteúdo do pensamento, só podem ser conhecidas através da linguagem. Por isso se afirmou precedentemente que a linguagem é um sistema de representação de representações, isto é, a linguagem é um conjunto de símbolos que representam as representações ou as imagens do pensamento, quer dizer, da mente.

A linguagem é utilizada pela mente para representar simbolicamente os conteúdos que ela mesma produz de forma a poder comunicar esses mesmos conteúdos consigo mesma. É nisto que consiste a representação operada pela linguagem. O sentido do termo

"representação" não se confunde com o termo "descrição". A linguagem representa qualquer coisa, mas não se utiliza a linguagem para descrever sempre qualquer coisa. A linguagem só descreve algo quando é utilizada pela mente para representar uma proposição de conhecimento, ou seja, um conteúdo do pensamento que representa uma imagem descritiva de um determinado objeto. Esse mesmo conteúdo é representado simbolicamente pela linguagem através da construção de uma proposição linguística que pode ou não envolver palavras. Por exemplo, quando alguém olha para o Sol forma na sua mente uma imagem do Sol. Essa imagem é produzida pela mente a partir dos dados dos sentidos que ela recebe, no caso, a visão de um objeto designado por "Sol". Quando alguém olha para o Sol e pensa para consigo mesmo "o Sol", está a comunicar consigo mesmo representando simbolicamente (isto é, através da linguagem) a imagem do Sol que previamente formou na sua mente. Esta é uma pura representação da linguagem que nada descreve. Porém, se a mesma pessoa pensar "o Sol encandeia os meus olhos" estará a utilizar a linguagem para descrever um fenómeno – o fenómeno do encandeamento dos olhos por efeito da luz solar. A descrição de um objeto pressupõe uma representação linguística desse mesmo objeto, que mais não é do que uma representação simbólica da imagem que a mente formou a partir desse mesmo objeto. Mas, somente quando a mente produz uma proposição de conhecimento, ou seja, uma representação descritiva de um fenómeno, precisa da linguagem para formar uma proposição representativa, isto é, simbólica, dessa mesma representação descritiva. Numa palavra, a linguagem, no seu uso descritivo, é uma representação de uma representação descritiva. A descrição de um objeto precisa da linguagem porque a descrição de um objeto consiste na produção de uma proposição de conhecimento que a mente só conhece se a comunicar consigo mesma, e fá-lo com recurso à linguagem. Como toda a descrição precisa da linguagem para ser conhecida, pode dizer-se que o conhecimento do Mundo, ou seja, o sistema das proposições de conhecimento, só

é conhecido através da linguagem. O Mundo não é a linguagem, mas só pode conhecer-se o Mundo através da linguagem.[632] [633]

---

[632] Sendo que a linguagem não se resume às palavras faladas ou escritas, mas envolve todas as formas de representação simbólica, ou seja, todas as formas de comunicação, como por exemplo, gestos, desenhos, sons, ou imagens.

[633] Num famoso artigo ("The Expressive Conception of Norms", republicado na obra *Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes, op. cit.,* págs. 384-385), Carlos E. Alchourrón e Eugenio Bulygin introduziram a distinção entre a por eles denominada *«hyletic conception of norms»* (conceção *hylética* das normas) e a *«expressive conception of norms»* (conceção *expressiva* das normas). Para a *«hyletic conception of norms»*, as normas são o significado de certas expressões contidas em enunciados normativos dotadas de um sentido prescritivo, e são expressas na fórmula "Op". Para esta conceção, as normas são entidades independentes das expressões linguísticas que as contêm, embora não possam ser expressas sem recurso a essas mesmas expressões. Mas, as normas não são independentes das proposições descritivas. São antes o resultado de certas operações sobre essas mesmas proposições. Toda a norma é composta por um componente descritivo (uma proposição descritiva, por exemplo, *"os alunos"* e *"respeitar os professores"*) e por um operador normativo (por exemplo, *"devem"*), ambos pertencentes à definição conceptual da norma *"os alunos devem respeitar os professores"*. Para esta teoria, o operador normativo é um componente do conteúdo conceptual da norma. Este operador exerce a sua função numa proposição descritiva, o que, por isso mesmo, a torna numa proposição prescritiva. A norma é o significado desta proposição normativa, da mesma forma que uma descrição é o significado de uma proposição descritiva.

A *«expressive conception of norms»* entende as normas como o resultado de um uso prescritivo da linguagem. O mesmo enunciado pode ter diferentes significados consoante o uso pragmático que se der a esse enunciado. O resultado de um ato linguístico performativo, ou seja, um ato linguístico dotado de força ilocutória (um ato de fala com uma intenção) constituído por uma expressão verbal auto-representativa da prática desse mesmo ato (John L. Austin, *How to do Things with Words*; John R. Searle e Daniel Vanderveken, *Foundations of Illocutionary Logic,* pág. 3), pode ser uma questão, uma exclamação, um pedido, ou um comando. Por exemplo, a frase *"dá-me um beijo"* pode ser dita enquanto pergunta (*"dá-me um beijo?"*), enquanto exclamação ou manifestação de surpresa (*"dá-me um beijo!"*), enquanto pedido (*"dá-me um beijo"*), ou enquanto comando (*"dá-me um beijo"*). O concreto significado da frase *"dá-me um beijo"* não se encontra no nível semântico, porque neste nível as palavras podem assumir diferentes significados. Somente no nível pragmático da linguagem pode aferir-se o específico significado da frase *"dá-me um beijo"*, pois quando alguém diz *"dá-me um beijo"* com uma função performativa de comando, de pedido, de pergunta, ou de exclamação, o significado da frase assume o sentido da função performativa com que a frase foi utilizada. É neste momento que o significado da frase *"dá-me um beijo"* se especifica. Para esta conceção, as normas são representadas pelo símbolo "!p".

Os símbolos da linguagem na *«expressive conception of norms»* indicam meramente o tipo de ato performativo que fora praticado, ou seja, limitam-se a expressar o que o falante fez quando proferiu determinadas palavras. Elas mostram o que o falante faz ao proferi-las, mas, o falante, ao proferir essas palavras, não diz o que está a fazer, por isso, as palavras não são parte do que ele diz ou faz com elas, nem fazem parte do seu próprio significado. Neste sentido, certos sinais ou recursos linguísticos e não linguísticos (por exemplo, o ponto de interrogação, o ponto de exclamação, a entoação das palavras, certos gestos caraterísticos) apenas servem para que os falantes possam usar as palavras num determinado sentido, sem que

A norma jurídica, enquanto objeto do pensamento, é representada interiormente pela mente. A representação de uma norma jurídica só é possível enquanto representação de um «dever ser», isto é, a norma jurídica é um «dever ser». O «dever ser», a norma jurídica, é

---

estes recursos façam parte do significado ou conteúdo das palavras proferidas. (Eugenio Bulygin, "Normas, Proposiciones Normativas y Enunciados Jurídicos", *in Análisis Lógico y Derecho, op. cit.,* pág. 174).

Por outras palavras, na *«expressive conception of norms»*, as normas constituem o significado de atos de fala, dos quais as palavras surgem apenas como meio ou forma de expressão desses mesmos atos. Assim, a frase *"dá-me um beijo"*, utilizada com a função pragmática de comando, expressa apenas que foi praticado um ato de fala com uma função performativa de comando. A frase *"foi ordenado a alguém o ato de beijar outrem"* expressa uma descrição de um ato de comando, ou seja, de que a frase *"dá-me um beijo"* constitui um comando. Para a *«hyletic conception of norms»*, a norma, enquanto significado, é constituída pelo significado normativo do ato de comando e pela descrição do conteúdo desse mesmo ato de comando. Assim, *«dá-me um beijo»* tem o significado de um ato de comando com o conteúdo *«dá-me um beijo»*. Nesta conceção, o operador normativo, isto é, o componente prescritivo das proposições, não é um verdadeiro operador no sentido de que algo deve ser ou acontecer (*ought to* do ou *ought to be*), mas sim, um indicador da força ilocutória da expressão linguística, isto é, o sentido pragmático que subjaz à ação performativa da linguagem que exprime o conteúdo normativo. (Esta distinção também é apresentada por Bulygin no seu texto: "Norms and Logic/Kelsen and Weinberger on the Ontology of Norms", *Law and Philosophy, Volume 4, Number 2, August, 1985*, págs. 147-148).

Neste sentido, os operadores normativos são concebidos (pela *«hyletic conception of norms»*) como operadores modais (*"modal alethic operators"*), isto é, expressando-se em termos lógicos como *possibilidade*, *impossibilidade*, *necessidade*, e *contingência*, que constituem os tipos possíveis da lógica modal. De contrário, a *«expressive conception of norms»* concebe as proposições normativas (isto é, as normas) como entidades sujeitas (totalmente sujeitas) à lógica deôntica, uma vez que concebe os operadores normativos como operadores deônticos: *permissão* (cujo correlato modal é a *possibilidade*), a *proibição* (cujo correlato modal é a *impossibilidade*), a *obrigação* (cujo correlato modal é a *necessidade*), e nalguns casos a *indiferença* (cujo correlato modal é a *contingência*). (Amedeo G. Conte, "Deon in Deontics", *Ratio Juris, Volume 4, Number 3, December, 1991,* pág. 349).

A Teoria do Pensamento Jurídico aproxima-se da conceção expressiva das normas ao conceber a norma como entidade mental, ou seja, uma representação mental descrita posteriormente através de uma outra representação mental expressa num enunciado normativo descritivo, ainda que estes dois momentos surjam na mente de forma quase instantânea. Porém, aproxima-se da *«hyletic conception»* quando reconhece a existência de um significado prescritivo autónomo do significado do ato de comando que originou o comando, uma vez que, para a *«expressive conception»*, esse significado não existe, pois a proposição normativa indica somente o sentido de um ato da linguagem como ato de comando, e esse sentido, porque descreve um facto da ordem do *ser* (isto é, descreve um uso específico da linguagem), corresponde a uma descrição de uma representação do *ser*. Apesar de as normas enquanto significados normativos somente poderem ser conhecidas através de representações descritivas das mesmas (proposições normativas descritivas), a descrição de uma norma enquanto significado prescribente corresponde a uma descrição de um objeto distinto do objeto – ato de comando ou ato pelo qual se utiliza uma expressão linguística com o sentido pragmático ou performativo de comando, aspeto que parece não ter sido compreendido pela *«expressive conception»*.

um objeto do pensamento que, não obstante, é produzido pelo próprio pensamento, ou seja, pela mente. Mas, para que a norma jurídica possa ser conhecida, a mente tem de poder descrevê-la. A descrição da norma jurídica precisa, por isso, de uma formulação simbólica que permita à mente descrever a norma, ou seja, formar uma proposição de conhecimento que tem a norma jurídica como o seu objeto. Para tal, a mente utiliza uma formulação representacional para descrever a norma jurídica. Essa formulação representacional consiste fundamentalmente no enunciado normativo.[634]

O enunciado normativo que descreve a norma jurídica é um enunciado descritivo, ao passo que o enunciado pelo qual se representa a norma jurídica é o enunciado normativo prescritivo. É a partir dos enunciados normativos prescritivos que se formulam os enunciados normativos descritivos, e é a partir dos enunciados normativos descritivos que se conhecem os enunciados normativos prescritivos. Numa palavra: o enunciado normativo prescritivo é a representação simbólica da norma enquanto objeto mental, ao passo que o enunciado normativo descritivo é a representação simbólica da descrição da norma que, por sua vez, nada mais é do que uma proposição de conhecimento que descreve um determinado fenómeno, fenómeno esse que consiste na representação de um conteúdo normativo. Tanto a representação da norma como a representação da descrição da norma precisam de ser representadas por símbolos para serem conhecidas, e esses símbolos constituem, por assim dizer, a linguagem normativa.

---

[634] Isto significa que o significado da norma constitui a norma enquanto pensamento, que é expressa no enunciado normativo, identificando-se a norma enquanto pensamento (conteúdo da mente) e o seu significado – são uma e a mesma coisa. Não existe um processo de formação da norma no pensamento distinto do processo de cognição do seu correspondente significado mediado pelo enunciado normativo, como afirmou erroneamente David Duarte no seu ensaio "Linguistic Objectivity in Norm Sentences: Alternatives in Literal Meaning", *Ratio Juris, Volume 24, Number 2, June, 2011*, pág. 113. O processo de atribuição de um significado a um enunciado normativo equivale ao processo de cognição do próprio conteúdo do pensamento normativo. Por outras palavras, atribuir um significado a um enunciado normativo (prescritivo) significa pensar uma norma jurídica.

É através do enunciado normativo descritivo que se conhece a norma jurídica, e é através dos enunciados normativos descritivos que se conhece o Direito enquanto sistema de normas jurídicas.[635] Não existe, por isso, um conceito abstrato de Direito. Não existe Direito sem normas jurídicas, da mesma forma que não existe um conceito abstrato de brancura sem a existência de objetos brancos. Só pode saber-se o que é a brancura se se conhecerem objetos brancos. Só pode conhecer-se o Direito se se conhecerem as normas jurídicas concretas que constituem o Direito.

Os enunciados normativos nada prescrevem. O enunciado normativo prescritivo não prescreve normas, nem condutas. O enunciado normativo prescritivo comunica ou representa simbolicamente uma prescrição, um comando, que é o objeto representado pela linguagem do enunciado normativo prescritivo. Denomina-se "prescritivo" porque contém como objeto representado uma prescrição, e nesse sentido, somente nesse sentido, pode dizer-se que é um enunciado prescritivo. O enunciado normativo descritivo também não prescreve nada, porque o seu objeto representado nem sequer é uma norma, mas sim, uma descrição de uma norma. Mas também não descreve nada, porque um enunciado é em si mesmo somente uma articulação linguística, ou seja, simbólica. O seu objeto representado é que descreve algo, no caso, uma norma. Diz-se que este enunciado normativo é descritivo porque contém como objeto da sua representação simbólica uma representação ou imagem descritiva de uma norma.[636]

---

[635] O «dever ser» enquanto símbolo enunciativo não pode representar-se a si mesmo, precisando de um outro símbolo enunciativo para representar linguisticamente o «dever ser» enquanto significado com um sentido descritivo. Esse símbolo linguístico é o «ser». É a partir daqui que se constroem as proposições de conhecimento acerca dos enunciados das próprias proposições de conhecimento, produzindo-se uma teoria científica dos enunciados linguísticos.

[636] A função da linguagem, em geral, e no caso, normativa, é puramente representativa. Por isso, não merece acolhimento a tese de Alf Ross (*Directives and Norms, op. cit.,* pág. 38) que afirma que o discurso prescritivo (*"directive speech"*) descreve padrões de conduta. Muito menos pode aceitar-se a tese, também defendida por Ross, de que um enunciado normativo (que contém uma norma) é uma proposição predicativa de um comportamento seguido pelos sujeitos de uma comunidade ou pelos juízes. Esta posição sugere uma confusão entre norma e cumprimento da norma. É certo que, normalmente, quando um advogado é questionado sobre

2. **A Norma e o Enunciado Normativo**.

O enunciado normativo que interessa à ciência jurídica é o enunciado normativo descritivo, já que é este enunciado que representa simbolicamente uma descrição, isto é, uma proposição de conhecimento, e à ciência compete formular e analisar as proposições de conhecimento. A ciência jurídica constitui a função de conhecimento das normas jurídicas, enquanto a produção jurídica constitui a função da autoridade, por assim dizer, do Direito. O enunciado normativo descritivo é o objeto da ciência jurídica, enquanto o enunciado normativo prescritivo é o produto da função jurídica. Quem produz o Direito, isto é, as normas jurídicas, tem de conhecer certas normas jurídicas, pelo que a função de produção do Direito pressupõe uma função prévia de conhecimento do Direito. Por exemplo, o legislador, na sua atividade de produção legiferante em que aplica a Constituição da qual retira os seus poderes legislativos, tem de conhecê-la para o efeito, da mesma forma que um juiz que aplica o Direito tem de o conhecer.[637] Ou, pelo menos têm de representar para si próprios os dados jurídicos que aplicam.[638]

Um enunciado normativo descritivo representa uma descrição de uma norma jurídica. Essa descrição de uma norma jurídica não é, ao contrário do que afirmou a Teoria Pura do Direito, um juízo hipotético.[639] Um juízo hipotético, na sua formulação clássica, liga uma determinada condição a um efeito. Esta ligação entre uma condição e um efeito contida no

---

a viabilidade da sua demanda, este explica o sentido das leis ao seu constituinte. A sua explicação consistirá, na maior parte das vezes, em prever o que os juízes decidirão, ou seja, como interpretarão e aplicarão as normas jurídicas consideradas relevantes para o litígio. O juízo predicativo confundir-se-á com a representação do sentido das normas jurídicas. Porém, também poderá acontecer precisamente o contrário. Um advogado pode dizer ao seu cliente o seguinte: *"a lei determina que, nestas circunstâncias, o senhor deverá ser indemnizado pelos prejuízos sofridos, mas, infelizmente, não é assim que os nossos juízes têm interpretado e aplicado esta disposição"*. Isto mostra como é possível representar um determinado sentido normativo ao mesmo tempo que se representa o incumprimento desse mesmo sentido normativo, o que impossibilita a confusão entre norma e cumprimento (interpretação ou aplicação da norma).

[637] Hans Kelsen, *Teoria Pura do Direito, op. cit.,* pág. 83.

[638] Acontece com frequência estas duas funções serem confundidas e o Direito surge como sinónimo de ciência jurídica e *vice-versa*.

[639] Hans Kelsen, *Teoria Pura do Direito, op. cit.,* pág. 82.

juízo hipotético tanto pode aplicar-se a uma norma, isto é, a um «dever ser», como a uma lei natural, ou seja, a uma proposição acerca de um facto natural. Pode dizer-se *"na hipótese de uma panela com água ser aquecida a cem graus célsius, ocorrerá a consequência de a água entrar em ebulição"*, como também se pode dizer *"na hipótese de um sujeito matar outro sujeito, ocorrerá a consequência de a esse mesmo sujeito ser devida uma punição"*, de igual forma pode afirmar-se que *"na hipótese de um sujeito querer chegar mais depressa ao seu destino, segue-se a consequência de esse mesmo sujeito dever conduzir a uma velocidade superior"*. Um juízo hipotético pode expressar uma lei causal, uma norma jurídica, ou uma simples necessidade ou um dever em sentido técnico. Dado que um juízo hipotético pode assumir uma destas três formas, não é correto reduzir uma descrição de uma norma a um juízo hipotético, pois este compreende três sentidos distintos, sendo apenas um deles normativo.

Como a linguagem humana tem grande flexibilidade, ou seja, o mesmo símbolo linguístico pode representar diferentes imagens mentais ou representações mentais de primeiro grau, por vezes acontece que os enunciados normativos descritivos são elaborados de forma idêntica àquela que é utilizada pelos enunciados sobre factos. Isto acontece quando um enunciado normativo descritivo é formulado sob as vestes de um enunciado do «ser». Por vezes, em certas disposições normativas lê-se *"em caso algum haverá pena de morte"*, ou *"o Presidente da República representa a República Portuguesa"*, ou ainda *"Portugal é uma República soberana"*. Em qualquer um destes casos, não se descreve uma situação factual. Embora representadas sob a forma de enunciados do «ser», as três representações têm um significado normativo, ou seja, expressam normas, a saber: que não deve existir pena de morte, que o Presidente da República deve representar a República Portuguesa, e que a República Portuguesa deve ser soberana.

Outro exemplo da flexibilidade linguística na construção dos enunciados normativos prescritivos pode retirar-se do artigo 349º do Código Civil Português que estabelece o

seguinte: *"Presunções são as ilações que a lei ou o julgador tira de um facto conhecido para firmar um facto desconhecido"*. Este enunciado não contém a descrição de um facto, mas a imposição de uma conduta, a conduta pela qual se denominam de "presunções" as ilações que a entidade que cria o Direito[640] e a entidade que aplica o Direito retiram de um facto conhecido para chegar ao conhecimento de um facto desconhecido. As presunções jurídicas são normas que impõem o dever de aceitar como verdadeiras algumas proposições, sempre que outras proposições tenham sido dadas como provadas, ou seja, impõem o dever de aceitar determinadas proposições e de agir em conformidade com elas, sempre que certas condições fixadas pelo sistema jurídico se verificarem.[641] O mesmo acontece com a disposição constitucional que estabelece a presunção de inocência.[642] A presunção de inocência não é uma descrição de um facto, ou seja, o facto de os indivíduos serem inocentes até prova em contrário, pois se o fossem, isto é, se fossem de facto inocentes, nunca poderia provar-se o contrário! Do que se trata é de uma imposição no sentido de atuar face a todos os indivíduos como se estes fossem inocentes, isto é, como se não tivessem praticado qualquer crime, até serem condenados em Tribunal, mesmo que um sujeito, por hipótese, tenha confessado publicamente a prática de um crime.

O mesmo acontece com um enunciado normativo descritivo que, apesar de ter um sentido descritivo, isto é, descreve uma norma, pode ser construído com o recurso à expressão linguística de «dever ser». Nestes casos, o enunciado não deixa de transportar um sentido descritivo, ou seja, um sentido do «ser», embora se utilize a expressão de «dever ser». Isto ocorre devido à elasticidade existente ao nível do uso da linguagem, que possibilita a diferentes representações serem simbolizadas pelo mesmo conceito (símbolo).

---

[640] Uma vez que a própria lei não cria nem deixa de criar o que quer que seja porque não tem vontade própria.
[641] Daniel Mendonca, "Presumptions", *Ratio Juris, Volume 11, Number 4, December, 1998,* págs. 399-412.
[642] Artigo 32º/ nº 2 da Constituição da República Portuguesa.

Por vezes afirma-se que o «dever ser» tem uma dupla interpretabilidade, uma no sentido prescritivo e a outra no sentido descritivo. Porém, essa dupla interpretabilidade só pode dirigir-se ao símbolo linguístico de «dever ser» e nunca à representação do «dever ser». O «dever ser» enquanto significante pode assumir o sentido prescritivo, bem como o sentido descritivo (alguém pode dizer *"os alunos devem respeitar os professores"*,tanto para dar uma ordem, como para descrever uma norma jurídica), mas o «dever ser» enquanto significado somente pode assumir um sentido prescritivo.[643]

O enunciado normativo prescritivo pode assumir diversas formas. Pode ser construído com recurso a palavras quando, por exemplo, se escreve uma norma, ou quando se profere um discurso imperativo. Mas, também se pode expressar uma norma por linguagem gestual. Tal ocorre quando, por exemplo, um polícia sinaleiro gesticula o seu braço e, consequentemente, a sua mão, no sentido de ordenar o avanço dos automobilistas numa determinada direção. Também pode ser dada uma ordem, ou seja, produzida uma norma jurídica individual, através de sinais sonoros, por exemplo, o mesmo polícia sinaleiro pode usar o seu apito para ordenar a imobilização dos automobilistas. Finalmente, podem expressar-se normas com recurso a imagens. É o que acontece com os sinais de trânsito.[644]

---

[643] Por isso, é de rejeitar a tese da dupla significação (expressa, por exemplo, no pensamento de Riccardo Guastini, "Normativism or the Normative Theory of Legal Science: Some Epistemological Problems*", in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes, op. cit.,* pág. 320) do «dever ser» enquanto significado e não enquanto significante, porque um significado só pode ter uma significação, no caso, o significado de «dever ser» contém apenas uma significação de «dever ser». Já o enunciado linguístico «dever ser» pode conter uma de duas significações – «ser» ou «dever ser» –, mas o enunciado é uma espécie de tela em branco que pode ser utilizada para representar o que se quiser, logo o enunciado nunca terá significação própria. E, é por isso que uma proposição de «dever ser» nunca poderá ter um sentido descritivo, bem como uma proposição do «ser» nunca poderá ter um sentido prescribente.

[644] Note-se que nem todos os sinais de trânsito são enunciados normativos prescritivos. Existem muitos sinais com uma função puramente informativa, como o sinal que informa os condutores em auto-estrada da proximidade de uma estação de serviço.

3. **Enunciado Normativo**, **Verdade e Realidade**.

O enunciado normativo prescritivo é apenas uma representação, um significante, de um objeto mental que é uma norma jurídica. Como a norma jurídica é um simples objeto representado, nada permite conhecer. Ela constitui somente o objeto da representação descritiva da norma, que é expressa no enunciado normativo descritivo. Como é o enunciado normativo descritivo que transporta a representação da descrição da norma, é a partir do enunciado normativo descritivo que pode conhecer-se a norma, e é por essa razão que são os enunciados normativos descritivos o verdadeiro objeto da ciência jurídica.

Uma vez que os enunciados normativos prescritivos nada descrevem, o mesmo é dizer, não transportam qualquer proposição de conhecimento, não se pode estabelecer qualquer relação entre eles e qualquer juízo de verdade ou qualquer relação com a realidade. Somente uma proposição de conhecimento pode ser verdadeira e somente este tipo de proposições pode corresponder à realidade, pois só este tipo de proposições é que pretende descrever o Mundo. Só o enunciado normativo descritivo pode ser verdadeiro ou falso, pois só este enunciado contém uma descrição de uma parte do Mundo – a parte normativa do Mundo. O enunciado normativo prescritivo não contém uma descrição de uma parte normativa do Mundo, ele contém essa parte normativa do Mundo, ele contém uma norma jurídica. É, portanto, um enunciado que contém um objeto do pensamento, uma representação do pensamento.[645]

O enunciado normativo descritivo, porque descreve um objeto (a norma jurídica), contém uma proposição de conhecimento. Uma proposição de conhecimento é uma representação descritiva de um objeto ou de um fenómeno e, por conseguinte, é necessariamente verdadeira. As proposições de conhecimento só são genuínas proposições

[645] Um enunciado normativo prescritivo contém um sentido de um ato de vontade, mas esse mesmo sentido é dado por ação do pensamento, e não por ação da própria vontade, como parece resultar do pensamento de Kelsen (*Teoria Geral das Normas, op. cit.,* pág. 193).

de conhecimento quando são aceites pela mente como verdadeiras. Uma proposição de conhecimento falsa não é sequer uma proposição de conhecimento, tal seria uma contradição nos próprios termos. E, uma proposição de conhecimento verdadeira é uma pura tautologia. Isto é assim porque a verdade ou a falsidade correspondem à formação ou não de uma determinada proposição de conhecimento. Como tal, constituem um processo de formação do próprio conhecimento, e não uma relação do conhecimento com a realidade. Além disso, a formação do conhecimento é um processo totalmente interno, estando dependente dos dados recebidos pelos sentidos, mas reconstruídos pela própria mente. Por isso, não existe uma verdade fora da mente, não existe uma verdade que não seja puramente subjetiva, e aquilo que se denomina de "verdade objetiva" nada mais é do que uma subjetividade alargada.

Por vezes afirma-se que um enunciado normativo descritivo só é verdadeiro se existir a norma que ele descreve. E, a existência dessa norma significa que houve um ato de vontade que produziu essa mesma norma. Assim, um enunciado normativo descritivo num manual de Direito Penal que expressasse *"quem matar outrem a seu pedido, deverá ser punido"* só seria verdadeiro se de facto tivesse existido um ato do legislador que estabelecesse a punição do homicídio a pedido. Se o legislador estabelecer a possibilidade de eutanásia, então o enunciado é falso porque não corresponde ao ato praticado pelo legislador.[646]

Se um enunciado normativo descritivo só é verdadeiro se existir o ato de vontade do qual derivou a norma jurídica, então o enunciado normativo descritivo não contém como seu objeto uma norma jurídica, mas sim, o ato de vontade que a produziu. Esse ato de vontade é um ato da ordem do «ser», logo constitui um facto. Por essa razão, o enunciado normativo descritivo é um enunciado sobre um facto, ou seja, um enunciado sobre o ser do «ser» e não sobre o ser do «dever ser». A ser assim, os enunciados da ciência do Direito são

[646] Hans Kelsen, *Teoria Geral das Normas, op. cit.,* pág. 194.

enunciados sobre factos e não sobre as normas jurídicas. Esta conclusão não está inteiramente errada, pois as normas jurídicas são estados mentais dos sujeitos que as representam, e nesse sentido pode dizer-se que a descrição de uma norma jurídica equivale à descrição de um estado mental, de uma experiência psicológica dos sujeitos que pensam as normas jurídicas. Quem pensa uma norma jurídica tem de apenas pressupor que o seu conteúdo material foi produzido por um ato de vontade, independentemente de este ato de vontade ter ou não ocorrido. Por isso se disse que o sentido subjetivo da norma é meramente hipotético.

Os enunciados normativos, sejam prescritivos ou descritivos, não são suscetíveis de serem verdadeiros ou falsos, pois eles nada descrevem. Somente uma representação normativa descritiva pode ser verdadeira, e se é descritiva, então é necessariamente verdadeira para a mente que a produziu. O enunciado normativo descritivo é apenas um veículo para essa mesma representação normativa descritiva, é um simples significante, logo não pode ser verdadeiro nem falso, porque ele não representa nenhum objeto, não estabelece nenhuma associação entre eventos, limitando-se sim, a transportar um significado consigo. Neste sentido, os enunciados da ciência do Direito são neutros.

Os enunciados da ciência do Direito carregam consigo um sentido descritivo, isto é, a descrição de uma parte do Mundo. A função essencial dos enunciados da ciência, neste caso, da ciência do Direito, é enriquecer os conhecimentos dos destinatários desses enunciados, ao passo que os enunciados normativos prescritivos transportam consigo sentidos de «dever ser», ou seja, imposições com vista à determinação das condutas dos destinatários desses enunciados.[647]

Como os enunciados normativos descritivos contêm uma proposição descritiva de um objeto, que mais não é do que um específico estado mental, eles contêm uma descrição da

[647] Hans Kelsen, *Teoria Geral das Normas, op. cit.,* pág. 208.

realidade, e nesse sentido são um «ser» da realidade, um «ser» do «dever ser» que é parte da realidade. Por isso, não faz qualquer sentido distinguir um «ser» da *realidade* de um «ser» *ideal*.[648]

Por conseguinte, o significado descritivo de uma norma é verdadeiro enquanto significado descritivo da norma, sendo que, aqui, a verdade do significado não é uma qualidade sua, mas uma tautologia explicativa do próprio significado que é expresso pelo correspondente enunciado. Que um assassino deva ser punido vale, é verdade, enquanto significado descritivo de uma norma, a norma que pune o assassínio, na medida em que o autor do enunciado que transporta consigo o significado descritivo da norma acreditar ou aceitar esse mesmo significado, o que é o mesmo que dizer, formou esse mesmo significado na sua mente. A verdade de um significado normativo descritivo é uma experiência puramente subjetiva pela qual se acredita que uma norma vale, independentemente de esta ter ou não sido posta.

Por vezes afirma-se que a verdade de um significado descritivo expresso num enunciado difere da validade de uma norma, por a norma estar temporalmente condicionada, ou seja, vale apenas num dado tempo, enquanto o enunciado é verdadeiro de forma intemporal.[649] O enunciado normativo descritivo de uma norma é verdadeiro se essa norma tiver sido posta, enquanto o enunciado de uma lei natural, por exemplo, que o calor dilata os corpos metálicos vale, é verdadeiro, mesmo que ninguém conheça o facto de o calor dilatar os corpos metálicos. Como os enunciados da ciência do Direito têm por objeto as normas, e como as normas valem apenas temporalmente, isso faz com que a veracidade dos enunciados da ciência do Direito também esteja condicionada temporalmente pela vigência das próprias normas. Um enunciado da ciência do Direito que afirme que a escravatura é proibida vale,

---

[648] Distinção essa que valeu a Kelsen, entre outras razões, o apelido de "quasi-positivista" por parte de Alf Ross ("Validity and the Conflict Between Legal Positivism and Natural Law", republicado na obra *Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes, op. cit.,* págs. 159-161).

[649] Hans Kelsen, *Teoria Geral das Normas, op. cit.,* págs. 216-219.

isto é, é verdadeiro somente nos locais e durante o tempo em que a escravatura seja proibida, quer dizer, até o legislador decidir impô-la ou permiti-la. Este enunciado era falso durante a vigência do Império Romano. De contrário, o enunciado que afirma a dilatação dos corpos metálicos em virtude da ação do calor é verdadeiro independentemente do tempo em que é proferido. Que o calor dilata os corpos metálicos era verdade ainda antes de a Humanidade existir.

Porém, esta diferença é mitigada pelo seguinte: o enunciado normativo descritivo que afirma a proibição da escravatura é verdadeiro de forma intemporal na medida em que será sempre verdadeiro que durante a vigência da Constituição da República Portuguesa a escravatura é proibida. Os enunciados da ciência do Direito descrevem o seu objeto – as normas –, juntamente com a sua circunscrição temporal, ainda que de forma inconsciente.[650] Quem descreve uma norma, descreve-a pressupondo sempre a sua validade no momento em que a descreve, ou seja, no momento que representa o seu sentido normativo. As normas não podem ser conhecidas diretamente. Somente o são conhecidas através das representações descritivas dessas mesmas normas. Por isso, a validade de uma norma é necessariamente condicionada pela verdade do seu significado descritivo que é expresso nos enunciados da ciência jurídica. Numa palavra: os objetos existem quando se pensa e se conhece que eles existem.

---

[650] Na verdade, pode dizer-se que as proposições verdadeiras da ciência do Direito são intemporais, tal como as proposições verdadeiras das ciências naturais. A proposição *"X é obrigatório no sistema Y"* será sempre verdadeira se de facto X for obrigatório no sistema Y. A introdução de uma proibição de fazer X não altera a veracidade da proposição *"X é obrigatório no sistema Y"*, pois a introdução da proibição de fazer X altera o sistema Y, transformando-o num outro sistema por referência ao qual a proposição *"X é proibido no sistema Y"* é tão verdadeira como a proposição inicial. A ideia de modificação temporal das proposições da ciência do Direito é uma ilusão criada a partir da análise das proposições da ciência do Direito relativas a momentos temporais diferentes, concebidos como pontos de referência para a veracidade dessas mesmas proposições, ou seja, de que algo é obrigatório, proibido, ou permitido. (Carlos E. Alchourrón/Eugenio Bulygin, "The Expressive Conception of Norms", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes, op. cit.,* pág. 395. Sobre a modificação dos sistemas jurídicos a partir da introdução de novas normas jurídicas: Eugenio Bulygin, "Tiempo y Validez", *in Análisis Lógico y Derecho, op. cit.,* págs. 195-214).

Da mesma forma, os enunciados das ciências naturais, por exemplo, aquele que diz que os corpos metálicos dilatam por ação do calor, são verdadeiros de forma condicional e temporária. Um enunciado de uma lei natural é verdadeiro apenas enquanto se pensar nesse enunciado como significante de uma lei válida, ou seja, uma lei natural que é aceite pelos sujeitos que pensam essa mesma lei como lei válida. Ninguém pode saber ao certo se os corpos metálicos dilatavam por ação do calor antes de o Homem surgir, como ninguém poderá afirmar que essa lei será válida depois do fim da Humanidade. Todas as leis da ciência são um produto do pensamento do Homem. Estas leis descrevem objetos que também são um produto do pensamento Homem. Sem o Homem não há pensamento. Sem pensamento não há objeto. E sem objeto não há lei da ciência.

4. **A Tipologia dos Enunciados Normativos no Pensamento de Joseph Raz**.

Joseph Raz rejeita a identificação do conceito de "enunciado normativo" como enunciado de «dever ser» exclusivo, na medida em que existem também enunciados de «dever ser» que não manifestam qualquer tipo de imperativo, ou seja, não transportam consigo qualquer determinação de condutas. Por isso, não se pode identificar "enunciado normativo" com «dever ser», criticando, por essa via, a explicação kelseniana. Nas suas próprias palavras: *«Esta é a explicação de Kelsen sobre a sua noção de enunciado normativo. Sua explicação é gravemente equivocada na medida em que propõe aplicar-se aos enunciados de "dever" do discurso não jurídico. Pode ser aceita, porém, como base para uma explicação de determinada classe de enunciados a respeito do direito, que podem ser chamados de enunciados normativos (contanto que se entenda que se aplica apenas a uma classe de enunciados normativos). Kelsen considera que os enunciados normativos têm a forma Mp e descrevem normas. Mas um enunciado como "a porta deveria estar aberta"*

não descreve uma norma, porque toda a norma, de acordo com Kelsen, prescreve uma conduta humana, e tal enunciado não menciona em absoluto esse fato.»[651]

Um enunciado normativo descritivo pode assumir diversas formas conceptuais, e no caso em apreço, nada obsta a que o enunciado *"a porta deveria estar fechada"* possa ter como seu significado uma ordenação, por exemplo, quando um pai diz ao seu filho *"a porta deveria estar fechada"* como imperativo para que o seu filho feche imediatamente a porta, ou como simples descrição de uma norma, no sentido de transmitir ao seu filho que existe uma norma que estabelece que a porta deva estar fechada. Tudo dependerá do sentido que lhe for dado pelo autor do enunciado. O sentido normativo ou descritivo de um enunciado não pode notar-se na concreta expressão linguística utilizada, antes dependendo da fixação do significado, isto é, da opinião daquele que se serve da expressão linguística,[652] seja o autor do enunciado ou o seu destinatário.

Raz propõe ainda uma classificação ao nível dos enunciados normativos:

(i) Os enunciados normativos podem ser diretos ou indiretos. São diretos quando incluem somente enunciados dotados de um operador normativo (como *"deve-se"* ou *"permite-se"*) ou um predicado normativo (como *"tem o dever de"* ou *"tem o direito de"*). Os enunciados normativos indiretos são aqueles que não possuem esses elementos, por exemplo, um enunciado que afirme *"em 1948 foi estabelecido um novo sistema jurídico em Israel"*.

(ii) Os enunciados normativos também podem ser puros, aplicados ou ambos. Um enunciado normativo é puro se a sua veracidade depender exclusivamente de certas normas. Será aplicado se houver uma norma e um facto que constituam a condição suficiente para que o enunciado seja verdadeiro, mas nenhum dos dois (norma e facto) podem, separadamente, tornar o enunciado verdadeiro. O enunciado também pode ser ao mesmo

---

[651] Joseph Raz, *O Conceito de Sistema Jurídico…, op. cit.,* pág. 65.

[652] Hans Kelsen, *Teoria Geral das Normas, op. cit.,* pág. 189.

tempo puro e aplicado. Tal acontece quando existem dois grupos de condições factuais e normativas (sendo o primeiro grupo aplicado e o segundo grupo normativo) que, isoladamente, atribuem veracidade ao enunciado.

É o conteúdo de um sistema jurídico que determina a natureza do enunciado, ou seja, se é puro, aplicado ou ambos. Um enunciado do tipo *"os habitantes de Oxford devem praticar X"* é puro se existir uma lei que estabeleça que os habitantes de Oxford devem praticar X. É aplicado se houver uma lei que prescreva que os habitantes de todas as cidades com mais de 100 mil habitantes devem praticar X e Oxford tiver uma população superior a 100 mil habitantes. O conjunto de todos os enunciados puros descreve a totalidade do sistema jurídico. Cada conjunto de enunciados puros que implique em termos lógicos o conjunto total de um sistema constitui uma descrição completa desse mesmo sistema.

De acordo com Raz, esta terminologia permite uma reformulação de alguns problemas relacionados com a teoria dos sistemas jurídicos. Assim, o critério de identidade fornece o método para determinar se um conjunto de enunciados normativos diretos, caso sejam verdadeiros, é uma descrição completa de um sistema jurídico. Os critérios da existência de um sistema jurídico e de uma lei são ambos necessários para fornecer um método de determinação da veracidade da descrição, ou seja, para determinar se o sistema existe. As doutrinas da estrutura, da individuação das normas, e da estrutura dos sistemas jurídicos, proporcionam um método de determinação relativo à adequação das descrições de um sistema jurídico.[653]

Com efeito, uma classificação destas tem por base um juízo da relação de veracidade das proposições de conhecimento relativas às normas expressas num enunciado normativo descritivo puramente externa, o que não corresponde à realidade, na medida em que a descrição de um determinado objeto é verdadeira necessariamente enquanto descrição desse

[653] Joseph Raz, *O Conceito de Sistema Jurídico…, op. cit.,* págs. 66-67.

mesmo objeto, ou seja, é verdadeira porque é uma descrição de um objeto e foi aceite pela mente como tal.

A distinção entre um enunciado normativo descritivo que afirme que *"os habitantes de Oxford devem fazer X"* e um enunciado que diga que *"os habitantes das cidades com população superior a 100 mil habitantes devem fazer X"* é puramente lógica. A partir do segundo enunciado deduz-se o primeiro por força da subsunção do facto de a população da cidade de Oxford ser superior a 100 mil habitantes. Mas, tal subsunção também ocorre com o primeiro enunciado. Aceitando-se a tese de Raz, o enunciado *"os habitantes de Oxford devem fazer X"* só é verdadeiro se Oxford existir, o que em si mesmo, constitui um facto, tornando a veracidade dos supostos enunciados puros, como dos aplicados, dependentes de factos. Não podem ser os enunciados a fornecer os critérios da identidade e da existência de um sistema jurídico, apesar de ser através dos enunciados que se conhecem, quer a identidade, quer a existência dos sistemas jurídicos. Neste ponto particular, a classificação dos enunciados normativos descritivos proposta por Raz nada permite compreender acerca dos sistemas jurídicos.

Capítulo III

(A Estrutura da Norma Jurídica)

1. A Descrição da Estrutura da Norma Jurídica enquanto Descrição da Proposição da Ciência do Direito.

Como a norma jurídica é um objeto da mente humana, ou seja, um produto seu, para que possa ser conhecida, impõe-se à mente humana a necessidade de a descrever enquanto objeto do conhecimento. Essa descrição consiste numa representação mental que descreve a norma jurídica que, por sua vez, também consiste numa representação mental.

A mente só consegue conhecer os seus objetos, isto é, os objetos do seu conhecimento, quando produz conhecimento sobre esses mesmos objetos. Esse conhecimento consiste num conjunto de proposições de conhecimento, que mais não são do que significados descritivos do Mundo, ou se se quiser, de um parte do Mundo. Porém, as representações descritivas do Mundo também podem ser conhecidas. Para tal, a mente produz novamente proposições de conhecimento sobre representações descritivas do Mundo, ou seja, sobre proposições de conhecimento. Este ciclo é infinito.

A ciência enquanto atividade tendente à compreensão do Mundo não conhece diretamente os objetos do conhecimento. Somente os pode conhecer e conceber através das suas proposições científicas. Assim acontece com a ciência jurídica, que primeiro conhece as descrições das normas e somente depois (e através destas) conhece as normas. Este conhecimento nunca é imediato. Em rigor, os objetos da ciência nunca poderão ser conhecidos. Apenas as descrições dos objetos podem ser conhecidas, e é através destas que se projetam os objetos dos conhecimento, ou seja, os objetos das descrições científicas. Pela

descrição de um objeto conhece-se esse mesmo objeto. Pela descrição de uma descrição de um objeto conhece-se a proposição de ciência formada para conhecer o objeto.

A ciência jurídica conhece o seu objeto – a norma – através das proposições da ciência que elabora para descrever as normas. Mas, para se conhecer a si própria, isto é, para se fundamentar a si mesma, terá de conhecer as suas próprias proposições científicas, o que implica a formulação de novas proposições científicas cujo objeto são as proposições descritivas das normas. A descrição de uma norma é pois a descrição da proposição que a descreve, e a descrição da estrutura da norma é a descrição da estrutura da proposição descritiva da norma.

A Ciência não conhece os seus objetos. A Ciência conhece as suas próprias proposições sobre os objetos, daí inferindo o conhecimento dos objetos.

2. **Os Elementos da Norma Jurídica**.

Quando a proposição descritiva da norma surge na mente, surge enquanto descrição ou representação da proposição prescritiva, que mais não é do que uma representação ou imagem mental com um significado normativo, ou seja, um conteúdo do pensamento que se carateriza por ser um «dever ser», e nessa medida, corresponde a um específico estado mental do sujeito, o estado mental pelo qual o sujeito representa que algo deve acontecer ou que algo se deve fazer.

Sempre que a proposição prescritiva, ou seja, a norma é descrita, isto é, representada, essa mesma representação, através da proposição descritiva, forma-se necessariamente obedecendo a uma estrutura específica. Essa estrutura, na medida em que suporta a descrição da norma, corresponde à estrutura da própria norma. E assim, através da estrutura da representação descritiva da norma conhece-se a estrutura da própria norma. O conhecimento da estrutura da norma através da proposição descritiva da norma é possível

porque, embora os objetos nunca possam ser conhecidos como eles são, os objetos condicionam as descrições que a mente produz acerca deles. O conhecimento dos objetos é assim um conhecimento por interposta proposição descritiva. É um conhecimento inferido da pressuposição necessária de que os objetos são ou equivalem às imagens que se formam a partir deles.

Pode dizer-se que as normas possuem uma estrutura formal necessária. Essa estrutura formal constitui a própria natureza das normas, ou seja, não é possível pensar uma norma jurídica sem pensar na estrutura formal pela qual a norma é produzida.

A norma é um «dever ser», mas o conceito de «dever ser» apenas representa o sentido da proposição prescritiva por oposição às proposições descritivas. O conceito de «dever ser» representa o «tipo» da proposição, não a sua estrutura formal. O conceito de «dever ser» representa a forma tipológica da proposição prescritiva. A estrutura formal da norma representa a ordenação mental da estruturação do conteúdo material das normas.

Essa estrutura formal pode ser decomposta em três elementos fundamentais (e únicos), a saber: *(i)* a previsão das normas; *(ii)* o operador deôntico; *(iii)* e a estatuição das normas.

(i) A previsão das normas é a condição essencial de aplicação das normas. Este elemento estrutural determina o campo de aplicação da norma, ou seja, delimita o conjunto de situações que fazem desencadear os efeitos da norma. Trata-se do antecedente de qualquer norma. A mente representa as situações que, uma vez verificadas, determinam a aplicação da norma, ou seja, determinam que algo deve acontecer. Sem o elemento «previsão», a norma nunca poderia ser aplicada. Sem este elemento, a mente não consegue conceber a hipótese a que se liga uma consequência.

A capacidade humana de pensar normas serve o propósito de organizar a vida em sociedade. Pensar uma norma significa pensar uma hipótese que é regulada, ordenada, de uma determinada maneira. Isso pressupõe a capacidade de delimitar situações, de circunscrever os factos ou condutas da vida social que podem ou merecem ser ordenados de

uma específica maneira. A previsão das normas exerce essa função, permitindo a estruturação da norma a partir da delimitação da hipótese que é posteriormente ligada à sua consequência jurídica.

(ii) A previsão das normas apenas permite escolher a situação que vai ser ordenada. Isoladamente, a previsão das normas não tem significado normativo. Quando se diz *"os homens"*, isso nada permite representar enquanto significado normativo. Dizer *"os homens são mortais"* tem um significado diferente da frase *"os homens devem respeitar o meio ambiente"*. Na primeira frase, a proposição é descritiva, ou seja, descreve um facto ou uma parte do Mundo, a de que os homens são seres vivos mortais. Mas a segunda frase tem um significado diferente. Trata-se de uma proposição prescritiva. Nela se ordenam os homens para que estes respeitem o meio ambiente. Aquilo que transforma uma representação de um objeto a ser descrito numa representação de um objeto que é ordenado é o operador deôntico, mais corretamente identificável como o elemento da «conexão normativa». A conexão normativa é o elemento estrutural de ligação de uma hipótese a uma consequência. Este elemento produz o verdadeiro significado normativo das proposições prescritivas, assim as distinguindo das proposições descritivas. A conexão normativa é o elemento da proposição que carateriza o «tipo» da proposição. Este elemento consiste na representação do «dever ser», pelo qual a hipótese e a consequência são ligadas, atribuindo à proposição a sua natureza normativa, que é explicada (descrita) pelo princípio da imputação. É a conexão normativa que possibilita à mente a sua capacidade de ordenação.[654]

---

[654] Alguns autores (por exemplo, Alchourrón e Bulygin, *Sobre la Existencia de las Normas Juridicas*, pág. 58; David Duarte, "On the *A Contrario* Argument: Much ado about Nothing", *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, Volume LIV, Nºs 1 e 2, 2013,* págs. 45-46) têm sustentado a existência de normas bicondicionais. Segundo a tese defendida, uma norma é bicondicional se contiver um pressuposto excludente do sentido do «dever ser» estabelecido pela própria norma relativo à aplicação da mesma consequência a casos não contidos na previsão da norma. Por exemplo, uma norma que estabeleça *"se chover, deves fechar a janela"* é condicional porque estabelece apenas uma obrigação de fechar a janela para o caso de estar a chover (ou de ter chovido). Mas, se a norma estatuir *"se chover, e somente se chover, deves fechar a janela"*, ela é bicondicional porque de acordo com a interpretação mais plausível, a norma ordena o ato de fechar a janela

se chover ao mesmo tempo que proíbe o ato de fechar a janela se não chover. A norma condicional expressa-se na formulação *"se, então"* enquanto a norma bicondicional expressa-se na formulação *"se, e só se, então"*.

Uma norma jurídica é uma representação mental, um significado prescribente. Um significado ou uma representação mental não pode ser na sua essência nem mais nem menos do que si mesma. A norma jurídica, através da sua previsão, estabelece as condições exatas para a sua aplicação, ou seja, estabelece as condições que fazem desencadear os efeitos contidos na norma. Dizer que uma norma é condicional, e todas as normas são condicionais, é dizer que a norma é estruturalmente concebida como um conjunto de condições a que se ligam determinados efeitos. Se uma norma não tiver condições de aplicabilidade, pura e simplesmente, não é uma norma. A norma *"se chover, deves fechar a janela"* estabelece a sua condicionalidade – *"se chover"*. *"Se chover"* é a condição necessária para que seja devido o ato de fechar a janela, nem mais, nem menos. Uma vez que todas as normas estabelecem a suas condições de aplicabilidade, pode dizer-se com segurança que as condições de aplicabilidade das normas determinam o âmbito de aplicação das normas. *"Se chover, deves fechar a janela"* significa apenas que *"se chover, deves fechar a janela"*. A norma já contém em si mesma a condição necessária para que seja devido o ato de fechar a janela. Um pressuposto adicional *"somente se chover"* nada acrescenta à condicionalidade da norma, pois esta já estabeleceu a sua própria condicionalidade. Um pressuposto deste género, ou é uma tautologia sobre a norma a que se refere, ou é algo mais. Quando se diz de uma norma "se e só se", nada se acrescenta àquilo que já se sabe sobre essa norma, ou seja, que ela somente se aplica quando os seus pressupostos estiverem preenchidos. Porém, um enunciado (e um enunciado linguístico normativo ou descritivo pode conduzir a mais do que um significado normativo ou normativo-descritivo) do tipo *"se e só se"* normalmente contém mais do que uma norma enquanto significado. *"Se chover, e somente se chover, deves fechar a janela"* é um enunciado normativo, seja na sua formulação prescritiva ou descritiva, que contém dois significados prescritivos, ou seja, dois sentidos ordenadores: *(i) "se chover, deves fechar a janela"* e *(ii) em qualquer outra circunstância, a janela deverá estar aberta.*.

Aceitar o conceito de bicondicionalidade das normas implica rejeitar o próprio conceito de condicionalidade das normas, pois é aceitar que as normas precisam de condições externas e adicionais para definirem o seu âmbito de aplicação. Mais, uma norma dotada de um pressuposto que incidisse sobre as suas próprias condições de aplicabilidade seria uma norma auto-referente, o que constitui uma impossibilidade lógica. Quando se ordena a alguém *"se chover, fecha a janela"*, desta ordenação já resulta a ideia de que somente se chover é que é devido o ato de fechar a janela, porque a ordenação, para ser ordenação, já contém a sua condição de aplicação. Aceitar a bicondicionalidade de normas jurídicas equivaleria a aceitar que certas normas, as bicondicionais, pudessem ser aplicadas a situações por si não previstas, ou que pudessem ser desaplicadas em virtude da verificação de situações também por si não previstas, daí a necessidade de uma condição adicional que seria externa e interna ao mesmo tempo relativamente à condicionalidade da própria norma, e que teria o propósito de estabelecer uma condicionalidade já contida na própria norma, o que é um absurdo! E, a bicondicionalidade também não pode ser entendida como a prescrição de algo concomitantemente com a descrição dessa mesma prescrição, dado que um significado não pode ser prescritivo e descritivo ao mesmo tempo. Mesmo que se aceite a possibilidade de, no mesmo enunciado linguístico, existir um segmento prescritivo e outro descritivo, isso não conduz a aceitar que um enunciado linguístico prescritivo possa conter uma descrição parcial do significado prescritivo que contém. O enunciado *"se chover, e somente se chover, deves fechar a janela"* pode, de facto, conter um elemento prescritivo (a obrigação de fechar a janela caso chova) e um elemento descrtivio pelo qual se afirma que a norma estabelece uma condição necessária, e não apenas suficiente. Porém, uma tal desrição parcial da norma constituiria uma verdadeira proposição normativa descritiva, pelo que nunca poderia ser o fundamento da bicondicionalidade, uma vez que esta é "supostamente" uma caraterística normativa (ou seja, prescritiva). Acresce a isto que essa descrição parcial seria falaciosa, pois possibilitaria a pressuposição de que existem condições necessárias e condições suficientes para

(iii) A ligação prescritiva une uma hipótese a uma consequência. A consequência do domínio normativo é a estatuição das normas. A estatuição das normas é o elemento estrutural que contém o efeito que se quer produzido, ou seja, a consequência que é desencadeada pela verificação dos pressupostos, isto é, pela verificação do conteúdo material da previsão. Se, na previsão, a situação a ser ordenada é delimitada, na estatuição, por efeito da conexão normativa, são estabelecidos os efeitos, ou seja, a consequência da ordenação. Numa palavra, a estatuição contém o conteúdo da ordenação, ou seja, aquilo que concretamente deve acontecer ou se deve fazer. Sem este elemento não se poderia ordenar nada, visto que a ordenação é uma imposição de algo e esse algo deve poder ser pensado. A possibilidade de pensar o conteúdo concreto de uma ordenação resulta do elemento «estatuição» das normas.

3. **Normas Categóricas e Normas Hipotéticas**.

a aplicação das normas. Ora, uma condição de aplicação de uma norma é sempre suficiente e necessária, pois sem essa condição a norma não tem significado normativo, porque não tem o seu âmbito de aplicação definido à partida.

Se se diz a alguém *"se chover, e somente se chover, fecha a janela"*, ou se está a ordenar algo de uma forma tautológica, ou se emitem dois comandos, um no sentido de praticar o respetivo ato e o outro no sentido de que o comando prevalece sobre os demais. Se se admitissem normas bicondicionais como uma espécie de norma que estabelece condições sobre as suas próprias condições, também ter-se-ia de admitir normas tricondicionais, tetracondicionais, ou multicondicionais. Basta pensar num comando dirigido a um filho pelo seu Pai: *"se chover, e somente se chover, mas é somente se chover, só no caso de chover, mas olha que é mesmo só se chover, deves fechar a janela"*! A norma bicondicional é, pois, uma confusão que se faz entre dois comandos. Normalmente quando um Pai diz ao seu filho *"se chover, e só se chover, deves fechar a janela"*, mais não faz do que emitir um comando para que este pratique o ato de fechar a janela ao mesmo tempo que lhe ordena que não feche a janela noutra cistcunstância qualquer, por exemplo, se a sua Mãe o autorizar que feche a janela mesmo que não esteja a chover. Essa outra circunstância pode ser a emissão de um comando para que o filho feche a janela mesmo que faça sol. É esta dupla ordenação o verdadeiro significado de uma norma dita bicondicional.

Surgiu uma teoria que propunha uma distinção entre dois tipos de normas. Essa distinção baseia-se na suposta diferente estrutura formal das normas relativamente ao seu elemento – previsão.[655]

Assim, as normas categóricas são normas que impõem algo, dispensando uma previsão. Não precisam de pressupostos de aplicação. Seria o caso da norma *"deves fechar a janela"*. Já as normas hipotéticas são aquelas que impõem algo com referência a um ou mais pressupostos, por exemplo, a norma que impõe *"se estiver frio, deves fechar a janela"*.

A norma categórica seria, de um certo modo, uma norma incondicional, aplicável sempre que, de acordo com a sua condição executiva, se verificasse a oportunidade para executar a norma.[656] A incondicionalidade da norma consiste precisamente no facto de toda a oportunidade para cumprir a norma ser a sua condição de aplicabilidade.[657] A norma hipotética seria, de contrário, uma norma condicional, isto é, para além da oportunidade de cumprimento, precisa da verificação de pressupostos adicionais que determinam a execução da norma hipotética.

Se, de facto, existissem normas categóricas, ou seja, normas, num certo sentido, incondicionais, não seria possível traduzir normativamente a situação social produzida por essas normas, dado que elas pressupõem na sua própria definição a ausência da ligação normativa entre pressuposto e consequência, expresso no sentido de «dever ser» contido no princípio da imputação.[658]

Uma norma incondicional, ou seja, que impusesse ou proibisse algo de forma incondicional, seria sempre, ou cumprida, ou desrespeitada de forma incondicional. Um homem não pode matar, furtar, ou mentir em todas as circunstâncias, da mesma forma que não pode fechar a janela em todas as circunstâncias. Pensar numa norma incondicional é

---

[655] Georg Henrik von Wright, *Norm and Action…, op. cit.,* págs. 74-75.

[656] O que transforma a previsão da norma categórica num elemento puramente tautológico.

[657] Joseph Raz, *O Conceito de Sistema Jurídico…, op. cit.,* pág. 81.

[658] Hans Kelsen, *Teoria Pura do Direito, op. cit.,* pág. 118.

uma impossibilidade racional, dado que toda a norma precisa de ter pressupostos de aplicação, ou seja, as condições para a sua execução. As condições de aplicação de uma norma constituem a possibilidade jurídica da ação imposta pela norma.[659] É uma condição essencial à produção normativa social a delimitação das circunstâncias sob as quais se emitem ordenações sociais. Faz parte do próprio sentido lógico da definição de ordenação social.

Se todas as normas têm de ser condicionais, então a distinção entre normas categóricas e normas hipotéticas não pode resultar de uma ausência de delimitação das circunstâncias para a execução da norma por oposição à determinação dessas mesmas circunstâncias. A distinção terá de resultar do diferente tipo de delimitação.

As normas categóricas como, por exemplo, a norma *"fecha a janela"*, tem como condição de aplicação a possibilidade da sua execução, ou seja, é devido o ato de fechar a janela se existir uma janela e se for possível fechá-la. Não é que esta norma não seja também condicional. Simplesmente, a condicionalidade para a execução desta norma recai somente sobre as condições naturais, empíricas, físicas, da possibilidade de cumprimento da própria norma.

Diferentemente, uma norma que estabeleça *"se estiver frio, deves fechar a janela"* reporta-se a uma condicionalidade que vai para além da possibilidade natural do cumprimento da norma. Não basta que seja empiricamente possível fechar a janela, é preciso que esteja frio. Como uma janela pode ser fechada estando frio ou calor, o pressuposto *"se estiver frio"* não é uma condição natural de execução da norma, mas sim, um pressuposto adicional face a essa mesma condicionalidade natural. A distinção entre normas categóricas e normas hipotéticas baseia-se, não numa ausência de condicionalidade,[660] mas sim, numa condicionalidade diferente. Como essa condicionalidade distinta resulta do conteúdo das

[659] Hans Kelsen, *Teoria Pura do Direito, op. cit.,* pág. 119.

[660] David Duarte, "An Experimental Essay on the Antecedent and Its Formulation", *i-lex, 16, 2012,* págs. 48-51.

normas, e não da sua estrutura (uma vez que todas as normas contêm necessariamente uma previsão), a diferença entre normas categóricas e normas hipotéticas não é estrutural. Por conseguinte, não existem dois tipos diferentes (estruturalmente diferentes) de normas relativamente à sua condicionalidade.

Mesmo as normas ditas individuais não podem ser incondicionais,[661] pois mesmo quando um Tribunal ordena que um determinado indivíduo seja colocado na prisão, esta imposição pressupõe que seja naturalmente possível colocar esse mesmo indivíduo na prisão, por exemplo, que existam prisões, ou que o indivíduo permaneça vivo até poder ser preso.

As condições naturais de execução de uma norma são o resultado de uma avaliação da possibilidade de cumprimento da norma. Por exemplo, somente na ocasião de uma janela estar fechada, é possível abrir essa janela. A ocasião que permite o cumprimento de uma norma que estabelece apenas as suas condições naturais de execução constitui a oportunidade para que um certo evento ou um certo ato aconteçam. A oportunidade para a verificação de um determinado evento ou para a prática de um determinado ato constituem a possibilidade lógica de verificação desse mesmo evento ou da prática desse mesmo ato. Só é possível abrir uma janela se esta estiver fechada.[662]

A oportunidade para praticar um determinado ato implica a possibilidade, ou seja, a oportunidade para que se verifique o evento consequência da prática desse mesmo ato. Por exemplo, se é possível abrir uma janela, então também é logicamente possível o estado de coisas que se carateriza pela abertura da janela em consequência do ato de abrir a janela. O contrário também é verdade. Se se verifica a oportunidade para atingir um estado de coisas que se carateriza por a janela ser aberta, então também se verifica a oportunidade de praticar o ato de abrir a janela.[663]

---

[661] Ao contrário do que sustenta Kelsen (*Teoria Pura do Direito, op. cit.,* págs. 119-120).

[662] Georg Henrik von Wright, *Norm and Action…, op. cit.,* pág. 37.

[663] Contrariamente ao que defende von Wright (*Norm and Action…, op. cit.,* pág. 37). Não faz sentido a tradicional distinção entre comandos sobre estados de coisas (*Tunsollen*) e comandos sobre ações (*Seinsollen*).

O conceito de "oportunidade" tem de ser aqui entendido no seu sentido natural. Se uma norma dispuser *"se estiver frio, fècha a janela"*, então a oportunidade para cumprir a norma surge se existir uma janela, se esta estiver aberta, e se estiver frio. Tanto as normas ditas categóricas como as normas hipotéticas fazem depender o seu cumprimento da oportunidade para a sua execução.

Uma prescrição sobre estados de coisas estabelece que um determinado evento deve ocorrer, enquanto uma prescrição sobre uma ação determina que alguém deve praticar um determinado ato. (Risto Hilpinen, "On Impersonal Ought-Statements and Personal Directives", *in Normative Systems in Legal and Moral Theory/Festschrift for Carlos E. Alchourrón and Eugenio Bulygin op. cit.,* pág. 336). Tanto os estados de coisas podem ser interpretados como um conjunto continuado de ações, humanas ou naturais, como as ações podem ser interpretadas como estados de coisas, ou seja, eventos que se caraterizam por ser uma série de atos praticados. Além disso, como os sistemas jurídicos são ordenações sociais, eles pressupõem a direção das suas normas a sujeitos abstratamente considerados ou individualizados. Estabelecer um estado de coisas, por exemplo, que uma janela deva estar fechada, só terá sentido enquanto ordenação social através da qual se comanda um ou vários sujeitos para que fechem a janela ou que se abstenham de abri-la. De igual forma, impor o ato de fechar uma janela implica impor o estado de coisas que equivale ao evento de a janela estar fechada. Assim se rejeita a distinção entre atos e atividades (von Wright, *Norm and Action…, op. cit.,* págs. 40-41 e 71-72) pela qual se sustenta a redutibilidade das normas que governam a realização de ações às normas que governam a realização de atos (por exemplo, a proibição de fumar seria redutível à proibição de praticar o ato de acender um cigarro e começar a fumar em conjugação com a imposição de praticar o ato de apagar o cigarro se já se começou a fumá-lo), mas não o contrário (ou seja, um ato não pode ser definido sempre como o início ou o *terminus* de uma atividade). Ora, não existe atividade alguma que não seja decomponível numa série continuada de atos, e um ato isolado constitui apenas uma atividade de curta duração. Por isso, a redutibilidade é sempre recíproca. Não obstante, por vezes, o ordenamento jurídico pode proibir uma atividade sem proibir determinados atos que são uma *conditio sine qua non* para a realização da atividade. Por exemplo, a proibição de conduzir alcoolizado não é redutível ou extensível à proibição de entrar num veículo alcoolizado e de o ligar sem que se inicie a marcha, embora constituam atos indispensáveis para a realização da atividade proibida que é a condução sob o efeito do álcool.

4. **As Modalidades das Normas Jurídicas**.

A normatividade das normas jurídicas reside no facto de estas serem, primariamente, ordenações das condutas humanas. Prescrevem que algo deve acontecer ou que alguém deve fazer qualquer coisa.

A teoria tradicional das normas jurídicas identifica três modalidades de normas, consoante o específico sentido do «dever ser» que elas contêm. Assim, são identificadas normas impositivas (obrigações), normas proibitivas (proibições), e as normas permissivas (permissões).

Uma norma impositiva estabelece que algo deve acontecer ou que o seu destinatário deve agir de um certo modo. A norma proibitiva determina que algo não deve acontecer ou que o seu destinatário não deve fazer algo. A norma permissiva estabelece que algo pode acontecer ou que alguém pode agir de um determinado modo.

Porém, estas três modalidades de normas jurídicas não constituem, em rigor, três significados normativos distintos.[664] Tome-se como exemplo a seguinte norma: *"é proibido fumar"*. Estabelecer a proibição de fumar significa ordenar os destinatários da norma no sentido de estes não praticarem os atos ou a ação de fumar. Tem o significado normativo de não fazer X. Mas, a mente humana constrói o seu conhecimento a partir das relações lógicas que ela produz quando articula o seu conhecimento. Fazer X é o contrário de não fazer X. Fumar é o contrário de não fumar. Registar um evento é o contrário de não registar esse mesmo evento. Assim, a mente humana é capaz de conceber o seu conhecimento através dos mesmos significados, mas com representações descritivas diferentes. Ser proibido fumar significa o mesmo que ser obrigatório não fumar. Ser proibida uma conduta, a conduta X, é o mesmo que ser obrigatória a conduta contrária à conduta X, ou seja, a conduta não-X. Os significados são idênticos. O que muda é somente a representação

[664] Por todos, Jan Sieckmann, "Norma Jurídica", *in Enciclopedia de Filosofía y Teoría del Derecho, Volumen 2,* págs. 907-908.

simbólica desses mesmos significados. Ou seja, é usada uma diferente configuração ao nível do posicionamento dos conceitos num enunciado, mas que transporta o mesmo significado. Dessa forma, uma norma proibitiva pode ser sempre construída enquanto norma impositiva. A diferença resulta do distinto enunciado normativo e não do significado normativo.

O mesmo se passa com as normas permissivas. Ser permitido fumar equivale a ser obrigatório fumar ou não fumar, ou ser proibido fumar e não fumar. As diferentes modalidades de normas correspondem sim a diferentes modalidades de enunciados normativos que, todavia, expressam significados idênticos.

Porém, nem as normas impositivas, nem as normas proibitivas, podem ser construídas logicamente enquanto normas permissivas.[665] Aqui reside a especificidade das normas permissivas.[666] Uma conduta proibida ou obrigatória não pode ser transformada, em termos enunciativos, numa conduta permitida mantendo o significado inicial. Isso deve-se ao facto de as normas permissivas imporem sempre duas condutas contrárias, o que é o mesmo que dizer, imporem uma liberdade específica para praticar um determinado ato.[667] De contrário,

---

[665] A não ser que a norma impositiva obrigue uma ação e o seu contrário de forma *disjuntiva* (por exemplo, a norma *"é obrigatório fumar ou não fumar"* que pode assumir a forma de norma permissiva *"é permitido fumar"*) ou que a norma proibitiva impeça a realização de condutas contrárias de forma *cumulativa* (por exemplo, a norma *"é proibido fumar e não fumar"* que pode ser transformada, de igual forma, na norma *"é permitido fumar"*).

[666] Eugenio Bulygin, "Sobre la Equivalencia Pragmática entre Permiso y no Prohibición", *Doxa, 33, 2010,* págs. 287-288.

[667] Por isso é inválido o chamado *"princípio da permissão"* (defendido por von Wright no seu primeiro ensaio sobre lógica deôntica "Deontic Logic", *Mind, New Series, Volume 60, Number 237, January, 1951*, pág. 9 e por Carlos E. Alchourrón no seu texto "Logic of Norms and Logic of Normative Propositions", republicado na obra *Legal Reasoning, Volume I*, pág. 411), expresso em três proposições: *"qualquer ato é permitido, ou a sua negação é permitida"*, *"se a negação de um ato for proibida, então o ato é permitido"*, e *"se um ato é obrigatório, então também é permitido"*. A permissão de um ato resulta da possibilidade jurídica de executar esse ato ou o seu contrário. E isto é assim porque a permissão do ato deriva de uma norma que impõe a liberdade de execução desse ato. Quando um ato é obrigatório, não existe liberdade de execução do ato, ou seja, a norma força a prática do ato. Com a norma permissiva existe uma escolha. Com a norma obrigatória não há escolha. Este princípio resulta do facto de a mente reconhecer para si mesma a possibilidade de exercer a sua vontade de praticar um ato que ela já reconheceu anteriormente como obrigatório. Se é juridicamente imposto fazer X, então nada pode juridicamente impedir um sujeito de fazer X. Quer dizer, a mente não identifica nenhuma ameaça de sanção dirigida à realização de uma conduta que é obrigatória, e por esse

as normas proibitivas e as normas obrigatórias são sentidos de «dever ser» sobre uma única conduta, não podendo adotar o mesmo significado através de um sentido de «dever ser» sobre duas condutas contrárias, em termos lógicos. Com exceção deste caso, as modalidades das normas são, na verdade, ferramentas linguísticas do Direito.[668] [669]

---

mesmo facto, reconhece essa mesma conduta como possível. Porém, o significado de uma norma impositiva é diverso do significado de uma norma permissiva. Ambas impõem, mas enquanto a norma impositiva impõe a realização de uma conduta específica, a norma permissiva impõe a liberdade de praticar ou não uma conduta específica.

O princípio da permissão, no pensamento de von Wright, resulta do isomorfismo pressuposto entre a lógica modal alética e a lógica modal deôntica. Na lógica modal alética, o mesmo princípio exprime-se na proposição "se p é necessário, então p é possível" ou na proposição "tudo o que é necessário é também possível". Mas também neste domínio, o princípio não merece acolhimento. A representação de um evento como sendo necessário é diferente da representação de um evento como sendo meramente possível. Ambas as representações pressupõem um juízo positivo referente às condições empíricas que permitem a ocorrência dos eventos, mas, afirmar que algo acontece necessariamente significa afirmar que algo não pode não acontecer, ao passo que afirmar que algo pode acontecer significa que é possível representar que pode também não acontecer.

[668] Alf Ross, *Directives and Norms, op. cit.,* pág. 135.

[669] Podemos assim dizer que uma norma dita permissiva mais não é do que uma norma que impõem uma liberdade individual ou coletiva. A suposta diferente natureza deste tipo de normas face às normas proibitivas e impositivas está somente no seu conteúdo específico, e não na sua forma. O conteúdo específico de uma norma permissiva consiste na imposição de uma conduta cuja não observância é praticamente impossível. Atribuir a alguém uma determinada liberdade significa colocar esse alguém numa posição em que, tanto pode fazer algo, como pode não fazer esse mesmo algo. Como fazer X e não fazer X ao mesmo tempo é uma impossibilidade, o cumprimento da norma estará sempre garantido, dado que qualquer que seja a conduta adotada pelo sujeito (fazer X ou não fazer X), será sempre um exercício da liberdade de fazer X. Este facto, erroneamente interpretado, levou a que se distinguisse entre aplicação do Direito e cumprimento do Direito, por exemplo, quando está em causa uma norma atributiva de competência ou permissiva de uma determinada conduta por oposição às normas que proíbem ou obrigam certas condutas. (Hans Kelsen, *Teoria Pura do Direito, op. cit.,* págs. 263-266). Porém, quando um determinado poder jurídico conferido pela ordem jurídica, seja uma liberdade de seguir uma conduta, seja uma competência para praticar um ato jurídico, são estatuídos pela ordem jurídico como liberdades, o cumprimento dessas normas estará sempre garantido, podendo falar-se com total propriedade num cumprimento das normas, tal como acontece com as restantes normas (proibitivas ou impositivas). A garantia do cumprimento das normas que estatuem liberdades, por a sua realização ser necessária, apenas as distingue das restantes pela diferente natureza do seu conteúdo material, e nunca pela sua forma. Quer estejamos perante normas permissivas (de condutas ou atributivas de competência), seja quando estamos perante normas proibitivas ou impositivas, podemos utilizar sempre o conceito de cumprimento para avaliar as condutas seguidas pelos sujeitos na sua relação com as normas. Por isso, no sentido erroneamente dado, aplicar Direito não é distinto de cumprir o Direito.

A constatação da identidade dos significados quando se transformam normas proibitivas, impositivas, e permissivas, umas nas outras (com a exceção referida), não decorre da análise das próprias normas, ou seja, dos significados normativos. Essa construção ou equivalência lógica resulta da análise que se faz das proposições descritivas das normas, ou seja, das representações descritivas dos significados normativos. Isso pressupõe uma representação de conteúdos normativos que posteriormente pode ser enunciada e descrita com recurso a diferentes formulações linguísticas, por exemplo, quando se diz que ser proibido fazer X é o mesmo que ser obrigatório fazer não-X. Porém, não será válido um raciocínio que identifique uma obrigação de omitir a prática de um ato com a ausência de uma obrigação que imponha a prática desse mesmo ato.[670]

No processo de produção das normas, normalmente por uma autoridade legislativa, são utilizados os enunciados que, de forma mais simples, permitem a compreensão dos significados normativos. Quando o legislador quer proibir o ato de fumar, não constrói o enunciado normativo da forma *"é obrigatório não fumar"*, mas sim, pela forma *"é proibido fumar"*. Isto acontece porque a mente humana está concebida para simplificar o conhecimento que é gerado por si mesma. A mente prefere sempre um processo mais simples de descodificação dos significantes. Por essa razão utiliza-se normalmente a construção simbólica que mais facilmente possa ser compreendida.

Um exemplo prático disso mesmo resulta da prática jurisdicional de inquirição das testemunhas. Entre juízes, magistrados do ministério público, e advogados, existe a *práxis* de formular sempre as questões às testemunhas no sentido positivo. Por exemplo, pergunta-se à testemunha: *"é verdade que o réu estava consigo no dia 20 de Janeiro?"*. A prática forense diz que não se deve formular a questão no sentido negativo, por exemplo: *"não é verdade que o réu estava consigo no dia 20 de Janeiro?"*. Se o réu, de facto, estava com a

[670] Alf Ross, *Directives and Norms, op. cit.,* pág. 115.

testemunha no dia 20 de Janeiro, a resposta à primeira pergunta será *"sim"*. Mas, a resposta no mesmo sentido, ou seja, de que o réu estava com a testemunha no dia 20 de Janeiro, será *"não"*, quando se responde à segunda formulação da mesma pergunta. Responder *"sim"* à primeira formulação da pergunta tem o mesmo significado que responder *"não"* à segunda formulação da mesma pergunta. Porém, a experiência forense demonstra que, sobretudo quando as testemunhas não têm um grau de alfabetização elevado, a tendência é de responder *"sim"* quando se formula a pergunta no sentido negativo, o que tem como consequência a confirmação de uma negação quando, na verdade, a testemunha tem em mente o sentido oposto, ou seja, responder negativamente a uma negação, que é o mesmo que afirmar o contrário da negação. No caso, a testemunha tem o instinto de responder *"sim"*, querendo com a sua resposta dizer que o réu esteve consigo no dia 20 de Janeiro, sem se aperceber que, uma vez que a pergunta fora formulada no sentido negativo, o que ela está verdadeiramente a dizer é que não, o réu não esteve consigo no dia 20 de Janeiro.

O mesmo também acontece quando se procura responder negativamente a uma negação, por exemplo, quando é perguntado à testemunha se esta não se deslocou a Lisboa no dia 20 de Janeiro. A testemunha pretende esclarecer que, de facto, não se deslocou a Lisboa no dia 20 de Janeiro. Mas, a tendência será responder *"não"*, o que quer dizer precisamente o oposto, ou seja, que, de facto, se deslocou a Lisboa no dia 20 de Janeiro.

Apesar de serem possíveis respostas diferentes com os mesmos significados em articulação com as diferentes formulações das perguntas, o que este exemplo retirado da prática forense demonstra é que certas construções simbólicas (isto é, linguísticas) podem induzir em erro, ou seja, podem ser mal compreendidas. Por essa razão são utilizadas construções simbólicas mais evidentes. Isso é assim na linguagem comum bem como na linguagem jurídica.

5. **Em Especial, as Normas Permissivas. A Tese das Permissões Fracas *Versus* a Tese das Permissões Fortes.**

No âmbito do estudo das relações entre as normas jurídicas, tem-se discutido sobre a real natureza jurídica das normas permissivas. Serão normas verdadeiramente independentes, ou apenas fragmentos das normas proibitivas?

A tese da separação fraca concebe as normas permissivas apenas como fragmentos ou despojos das normas proibitivas.[671] Esta é a posição defendida por Ross, para quem as normas permissivas não têm qualquer sentido normativo se não existissem normas de obrigação, ou seja, normas que impõem ou proíbem condutas. Descrever uma permissão não fornece qualquer orientação, a não ser que sejam concebidas como exceções às normas de obrigação (normas impositivas e normas proibitivas), seguindo a velha máxima de que aquilo que não for proibido, é permitido. As normas permissivas constituem indicações dentro do sistema jurídico acerca das exceções às imposições e às proibições que existem no sistema.[672]

A outra tese, a das permissões fortes, concebe-as como proibições de interferência no exercício de liberdade dos sujeitos de agirem de determinado modo. A tese das permissões fortes pode ser dividida em duas: a que sustenta que todas as normas permissivas são normas independentes, permissões fortes portanto, e a tese segunda a qual existem dois tipos de permissões, as fortes, sendo normas autónomas, independentes, e as fracas, enquanto fragmentos das normas proibitivas.[673]

---

[671] Esta teoria é também conhecida como teoria da reflexividade.

[672] Alf Ross, *Directives and Norms, op. cit.,* pág. 120. Ross defende assim a denominada tese da interdefinibilidade deôntica. Ota Weinberger rejeita esta tese por entender que o adágio *"tudo o que não for proibido, é permitido"* só é válido nos sistemas normativos fechados. ("The Expressive Conception of Norms: An Impasse for the Logic of Norms", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes, op. cit.,* págs. 429-432).

[673] Joseph Raz chegou a defender uma terceira teoria, a de que somente existem permissões fracas atribuídas pelas normas jurídicas, ou seja, a de que, em rigor, não existem normas permissivas, mas apenas normas que atribuem permissões fracas. (*O Conceito de Sistema Jurídico…, op. cit.,* págs. 226-233).

A tese da existência de permissões fracas e de permissões fortes foi defendida por von Wright.[674] A sua explicação consiste no seguinte: é impossível ao Homem fazer um inventário de todos os atos genericamente concebíveis. Novos tipos de atos ou de ações surgem à medida que a vida social vai evoluindo e se vai modificando. Por exemplo, um homem não poderia embriagar-se antes de ter sido descoberto o álcool. À medida que vão surgindo novos atos, novas ações, novas práticas, a autoridade legislativa tem de considerá-los à luz de valorações positivas ou negativas, isto é, os novos atos humanos são bons ou maus para a comunidade. Porém, sempre existirão atos humanos considerados indiferentes para a autoridade legislativa, sendo atos que a autoridade legislativa nem reporta como bons ou como maus, benéficos ou nocivos. Existem assim dois tipos de atos: aqueles que são considerados relevantes e aqueles que são irrelevantes. Os atos considerados relevantes são avaliados como bons ou como maus para a comunidade, e por conseguinte são objeto de juízos normativos permissivos, impositivos, ou proibitivos. De qualquer modo, os atos humanos relevantes são regulados pela autoridade legislativa, sendo permitidos, impostos, ou proibidos. Os atos humanos considerados irrelevantes não são objeto de regulação jurídica, logo não são proibidos, por isso, a sua prática não acarreta uma violação das normas da comunidade. Os atos humanos irrelevantes que, por causa disso mesmo, não são regulados (não sendo proibidos), são permitidos, pois existe uma ausência de proibição da prática desses mesmos atos. Mas, os atos humanos considerados relevantes, que sejam permitidos, são-no num sentido forte do termo, quer dizer, são normativamente permitidos por oposição aos atos permitidos por força da ausência de normação proibitiva (permissões no sentido fraco do termo). Os atos permitidos no sentido forte são-no também no sentido fraco porque, por serem permitidos, não são proibidos. Porém, o raciocínio inverso não é

[674] *Norm and Action…, op. cit.,* págs. 86-87; "Deontic Logic Revisited", *Rechtstheorie, 4. Band, Heft 1, 1973,* págs. 43-45.

admissível. Assim, existem permissões fortes que são verdadeiras normas jurídicas (independentes), e permissões fracas que não têm caráter normativo.[675]

---

[675] As permissões fortes podem ser entendidas como permissões positivas porque a veracidade das proposições descritivas dessas normas permissivas depende de factos positivos, ou seja, o facto de ter existido um ato produtor da norma permissiva. As permissões fracas são permissões negativas, uma vez que a veracidade das proposições que descrevem essas normas permissivas depende de um facto negativo, ou seja, uma omissão, a omissão da prática do ato produtor da norma permissiva, bem como da omissão da prática do ato criador de uma norma proibitiva. (Carlos E. Alchourrón, "Logic of Norms and Logic of Normative Propositions", *in Legal Reasoning, Volume I*, *op. cit.,* 406 e segs.; Carlos E. Alchourrón/Eugenio Bulygin, *Normative Systems*, *op. cit.,* págs. 119-125; *Sobre la Existencia de las Normas Juridicas, op. cit.,* págs. 57-60; "The Expressive Conception of Norms", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes, op. cit.,* pág. 407; "Pragmatic Foundations for a Logic of Norms", *Rechtstheorie, 15 Band, Heft 4, 1984,* págs. 457 e 461; Carlos E. Alchourrón, "Conflicts of Norms and the Revision of Normative Systems", *Law and Philosophy, Volume 10, Number 4, 1991*).

Note-se que para Alchourrón e Bulygin ("Permission and Permissive Norms", *in Theorie der Normen/Fesgabe für Ota Weinberger zum 65. Geburtstag,* págs. 352-355), os conceitos de permissão forte e permissão fraca dizem respeito às proposições descritivas das normas, ou seja, àquelas proposições ou asserções sobre a existência de certas normas ou da qualificação do estatuto deôntico de certas condutas ou estados de coisas como permitidos. Existe um outro conceito de permissão que diz respeito à permissão enquanto proposição prescritiva. Os autores utilizam o conceito de permissão no sentido prescritivo quando se usa uma norma jurídica, enquanto os conceitos de permissão forte e permissão fraca são usados aquando da menção das normas jurídicas.

O conceito de permissão em sentido normativo exprime a permissão enquanto categoria normativa. E, enquanto categoria normativa, a permissão tem sempre um sentido forte, tal como a proibição ou a obrigação. Estes conceitos constituem o *definiens* da ciência jurídica. Somente entre estes conceitos normativos pode existir interdefinibilidade, no sentido em que "permitido" significa "não proibido", ou "proibido" significa "não permitido". É neste nível da linguagem que podem existir contradições. Ser permitido X é contraditório com a proibição de X.

Porém, existe um outro nível de linguagem normativa – o nível descritivo –, onde é descrita a existência das normas. Neste nível, a que os autores chamam nível das proposições normativas, os conceitos de permissão, proibição, e obrigação, constituem o *definiendum* da ciência jurídica. É neste nível que pode distinguir-se entre permissões fracas e permissões fortes. Quando uma proposição normativa descreve a existência de uma norma que permite X, ela contém uma permissão forte. Quando a proposição normativa descreve a ausência de uma norma que proíba X, ela contém uma permissão fraca. Neste nível só podem existir contradições entre duas proposições quando estas descrevam simultaneamente a existência e a não existência de uma norma. Não há contradição se duas proposições normativas descreverem duas normas igualmente existentes, mas contraditórias, por exemplo, uma permitindo X enquanto a outra proíbe X. Quando assim acontece, ou seja, quando existe uma coerência ao nível do sistema normativo, as permissões fortes implicam permissões fracas. (Contrariamente, defendendo que as permissões fortes implicam sempre permissões fracas, mesmo nos sistemas incoerentes: Kazimierz Opalek e Jan Wolenski, "On Weak and Strong Permissions Once More", *Rechtstheorie, 17 Band, Heft 1, 1986*, págs. 83-88; "Normative Systems, Permission and Deontic Logic", *Ratio Juris, Volume 4, Number 3, December, 1991,* págs. 344-345). Como os próprios autores afirmam, o facto de um sistema ser inconsistente (isto é, conter normas contraditórias por

Ross responde a estes argumentos afirmando que o raciocínio de von Wright é circular, dado que afirma a existência de normas permissivas independentes partindo da premissa já aceite de que a autoridade legisladora cria normas permissivas independentes e logicamente distintas das normas de obrigação (normas impositivas e normas proibitivas). Além disso, acrescenta que nem sempre nos casos em que a autoridade legislativa permite uma determinada conduta, estabelece uma suposta norma permissiva. A intenção por parte da autoridade legislativa de permitir uma determinada conduta manifesta-se tão-somente numa ausência de regulação impositiva ou proibitiva.[676]

A identificação de uma permissão a partir da ausência de uma proibição é um passo lógico que a mente humana dá a partir do conhecimento que produz das normas jurídicas que representa como existentes num determinado sistema jurídico. Uma norma permissiva nunca pode ser apenas um fragmento retirado de uma norma proibitiva, pois a representação de um «dever ser», no caso, a representação de uma norma permissiva, consiste formação

---

regularem de forma incompatível os mesmos factos), não implica que as proposições normativas, através das quais as normas são descritas, sejam também elas inconsistentes. Nada há de paradoxal na descrição consistente de um sistema normativo inconsistente. Se duas proposições normativas descreverem normas inconsistentes, elas expressam uma negação interna (interna porque a negação ocorre ao nível do conteúdo das proposições normativas e que são as próprias normas). Se duas proposições normativas forem elas próprias inconsistentes, elas exprimem uma negação externa (externa porque não são as normas, conteúdo das proposições que se negam, mas as próprias proposições quando descrevem factos de uma forma contraditória). O fenómeno da negação externa equivale ao princípio da ciência: duas afirmações divergentes acerca do mesmo facto não podem ser ambas válidas.

Concebendo os conceitos de permissão forte e permissão fraca como conceitos metalinguísticos por se referirem a frases que expressam os dois tipos de permissões, sendo, por isso mesmo, entidades linguísticas: Carlos E. Alchourrón/Eugenio Bulygin, "Perils of Level Confusion in Normative Discourse/A Reply to K. Opalek and J. Wolenski", *Rechtstheorie, 19. Band, Heft 2, 1988,* págs. 230-237; Rafael Hernández Marín, "Practical Logic and the Analysis of Legal Language", *Ratio Juris, Volume 4, Number 3, December, 1991,* pág. 331; "Double Pairs", *Ratio Juris, Volume 6, Number 3, December, 1993,* págs. 305-323 (embora para este ultimo, também as próprias frases que expressam os dois tipos de permissões são metalinguísticas porque se reportam, de igual forma, a entidades linguísticas, como acontece, por exemplo, com as normas definidoras ou de competência).

Os conceitos metalinguísticos são representações mentais simbólicas de relações estabelecidas entre os significantes (linguagem) e os significados (representações mentais). Não existe espaço para a metalinguagem, na medida em que nada pode exprimir-se acerca da linguagem que não use, para o efeito, a própria linguagem.

[676] Alf Ross, *Directives and Norms, op. cit.,* págs. 121-122.

de um estado mental que se carateriza pela produção de um significado normativo específico, o significado normativo de uma permissão.

O significado de uma norma permissiva tem de revestir caráter normativo, caso contrário, a norma permissiva e a descrição de um simples facto confundir-se-iam. Quer dizer: existem dois tipos de significados produzidos pela mente, juízos do domínio do «ser» e juízos do domínio do «dever ser». O juízo pelo qual se afirma que algo é possível, por exemplo, que passear na rua é possível, é um juízo descritivo de uma possibilidade empírica, ou seja, a possibilidade física de um sujeito se autodeterminar no sentido de passear na rua. Este juízo expressa uma possibilidade, ou seja, uma faculdade. Este juízo é substancialmente diferente de um juízo pelo qual se exprima uma possibilidade jurídica. Ser fisicamente possível é diverso de ser juridicamente possível.[677] Aqui o termo "juridicamente" exprime o sentido específico da normatividade, que é o sentido do «dever ser». Ter uma possibilidade jurídica significa ter uma faculdade de praticar um ato, faculdade essa que é atribuída pelo Direito, ou seja, por um sistema de normas. Quer isto dizer que uma faculdade jurídica é uma atribuição de uma norma jurídica que faz parte de um sistema jurídico. Essa atribuição, uma vez que todas as normas são sentidos específicos de «dever ser», é também o sentido específico de um «dever ser», o «dever ser» que impõe uma faculdade. Assim sendo, uma norma permissiva nada mais é do que uma imposição de uma faculdade. Uma faculdade consiste num poder específico – o poder de fazer X ou não fazer X –, e este poder específico consiste numa liberdade particular. Por isso, uma norma permissiva constitui uma imposição de uma liberdade. Por meio dela não se exprime um juízo descritivo da existência de uma possibilidade empírica. Antes se exprime um juízo normativo, o juízo normativo que estabelece uma liberdade específica de praticar um determinado ato. Essa liberdade é uma imposição estabelecida pela norma permissiva.

[677] Pode ser juridicamente permitido a um sujeito nadar apesar de este não saber nadar. O sujeito tem uma liberdade específica apesar de não a conseguir exercer.

A teoria das permissões fracas identifica estes dois tipos de juízos distintos quando afirma que as normas permissivas são apenas fragmentos ou juízos que se formam a partir da não existência de normas proibitivas. Se não existir uma norma que proíba ou imponha a conduta X, é legítimo construir em termos lógicos a norma permissiva que regula a conduta X, atribuindo aos sujeitos a liberdade de praticarem a conduta X. Porém, essa construção só pode operar no domínio do «dever ser», isto é, no domínio da normatividade. Quer isto dizer que, um juízo pelo qual se expresse uma norma permissiva em decorrência da constatação da não existência de normas proibitivas ou impositivas da conduta considerada permitida, tem de ter força normativa, ou seja, tem de constituir um «dever ser» Só assim se estará perante uma liberdade jurídica. Se a norma permissiva for somente um fragmento das restantes, se não for independente, ela limitar-se-á a ser uma mera descrição, como sustenta Ross, da ausência de proibições ou imposições. Mas, uma descrição nesses termos é uma descrição factual pela qual se exprime um juízo do domínio do «ser», isto é, descreve-se que numa dada comunidade não é proibido fazer X ou não é obrigatório fazer X. Como a mente trabalha com juízos do «ser» e do «dever ser», que são auto-excludentes,[678] duas conclusões se retiram: ou bem que não se reconhece uma natureza normativa plena às normas permissivas, e então, nesse caso, a descrição de uma possibilidade jurídica é expressa por meio de um juízo do domínio do «ser», o que é uma contradição nos próprios termos, pois uma possibilidade jurídica consiste numa faculdade dada por uma norma, o que pressupõe uma dimensão específica da normatividade que não pode ser exprimida por meio

[678] A tese de que as categorias do «ser» e do «dever ser» são auto-excludentes significa apenas que um juízo do «ser», daquilo que é, não tem o mesmo significado que um juízo do «dever ser», daquilo que deve acontecer ou que se deve fazer, sem prejuízo de, simultaneamente, um determinado facto ou conduta serem impostas e, de facto, vierem a ocorrer. Nesse caso diz-se que um facto ou uma conduta que foram impostas, ou seja, que foram objeto de um sentido de «dever ser», aconteceram, e, por essa razão, pode ser emitido um juízo do «ser» sobre o facto ou sobre a conduta expressando um juízo descritivo sobre a verificação do facto ou da conduta. Um facto ou uma conduta podem ser simultaneamente impostos e ocorrerem de facto, mas os juízos sobre os mesmos, de «ser» e de «dever ser», são logicamente independentes e auto-excludentes.

de juízos da ordem do «ser»; ou bem que se afirma que as normas permissivas são normas jurídicas, e então, nesse caso, não se compreende por que razão não têm uma força normativa autónoma, ou seja, não se entende a razão da distinção entre permissões fracas e permissões fortes, na medida em que todas as normas jurídicas têm a mesma força normativa, não fazendo sentido uma espécie de graduação da força normativa das normas (como sustenta von Wright).

Assim, o juízo que expressa a existência de uma norma permissiva tem de ser sustentado em termos normativos, independentemente da origem da força normativa das normas permissivas. A teoria que defende a distinção entre permissões fracas e permissões fortes baseia-se somente na diferente origem dos juízos de permissibilidade, falhando na apresentação de uma concreta distinção entre as diferentes forças normativas das permissões fracas e fortes. Quer dizer, uma permissão fraca é tão permissão como uma permissão forte. As permissões fracas e as permissões fortes são ambas permissões no mesmo sentido do termo.

É certo que a autoridade legislativa atribui diferente relevância a factos distintos, ou a comportamentos diversos adotados pelos membros da comunidade, mas a verdade é que não se podem contrapor juízos de relevância face a juízos de irrelevância. Dizer que um determinado facto ou que uma determinada conduta são irrelevantes é, em si mesmo, um juízo de relevância, na medida em que se exprime um juízo no sentido de que esse mesmo facto e essa mesma conduta não devem ser proibidos nem impostos. Um facto ou uma conduta considerados irrelevantes apenas quer dizer que quem os avaliou não entendeu que deveriam ser impostos ou proibidos. Porém, um tal juízo pressupõe uma avaliação positiva ou negativa do facto ou da conduta. Essa avaliação será, normalmente, seguida da apresentação dos argumentos, ou seja, das razões que levaram a essa mesma conclusão. Segue-se a mesma metodologia para avaliar os factos e as condutas considerados relevantes. Significa isto que os processos mentais que conduzem a avaliações de relevância ou de

irrelevância são exatamente os mesmos, pelo que nunca poderá afirmar-se que um facto ou uma conduta sejam irrelevantes, pois um juízo de irrelevância nada mais é do que um juízo de relevância positivo, quer dizer, um facto ou uma conduta considerados irrelevantes relevam para a atribuição de uma liberdade jurídica sobre os mesmos.

Essa mesma liberdade pode ser atribuída por duas formas: ou é expressamente permitida por uma norma, ou a autoridade legislativa nada diz sobre o facto ou sobre a conduta, e nesse caso, serão abrangidos pela norma permissiva geral, que consiste numa atribuição genérica de liberdade para que se faça tudo aquilo que não for expressamente proibido. Essa norma permissiva geral é normalmente descrita como sendo um direito fundamental – o direito geral de liberdade.[679]

A norma permissiva geral é uma construção mental possível, contingente portanto. São pensáveis ordenamentos jurídicos em que exista uma norma proibitiva geral, ou uma norma obrigatória geral. Mas tais ordenamentos estão condenados ao mundo da ficção. Dado que um sistema jurídico desempenha uma função social, a de permitir a vida pacífica na comunidade, é um dado adquirido que a esmagadora maioria das condutas praticadas é inócua para os membros da comunidade. Por isso, a produção normativa debruça-se sobre aquelas condutas que não o são, e que devem ser obrigatórias ou proibidas. É esta experiência e sentido geral do que é o Direito que conduz a mente à ideia de que tudo o que não for proibido ou obrigatório é permitido. Este juízo de permissibilidade tem a mesma força que um juízo emitido para exprimir uma permissão assente numa norma permissiva específica. A razão pela qual certas condutas são especificamente permitidas pelas normas e não são abrangidas pela norma permissiva geral é de pura técnica legislativa, tendo que ver com uma transmissão mais simples e clara do que é permitido aos membros da comunidade fazerem. Mas mesmo que as condutas permitidas expressamente por normas

[679] Artigo 27º/ nº 1 da Constituição da República Portuguesa.

específicas o não fossem, seriam abrangidas pela norma permissiva geral, o que torna todas as permissões em permissões fortes. Não há permissão jurídica sem norma permissiva, seja ela específica ou a norma permissiva geral, por isso, toda a permissão jurídica é forte, no sentido em que tem a mesma força normativa que as restantes normas do ordenamento jurídico.[680] [681] [682]

---

[680] Num dos seus ensaios mais recentes ("Is There a Logic of Norms?", *Ratio Juris, Volume 4, Number 3, December, 1991,* págs. 279-280), von Wright abandonou a sua tese inicial e aí sustentou que um estado de coisas só é normativamente determinado se for proibido ou permitido. O princípio de que "tudo o que não for proibido é permitido" não constitui uma necessidade conceptual, mas expressa sim, um ato normativo, se este princípio descrever uma norma jurídica existente num dado sistema que permita tudo o que não for proibido. O princípio de que "tudo o que não for proibido é permitido" surge agora como uma norma jurídica e não, como na sua conceção anterior, um princípio da lógica das normas. E, apesar de este princípio ser meramente contingente, ou seja, ser uma mera possibilidade dos sistemas jurídicos (ainda que não se conheça nenhum sistema que não o tivesse adotado, quer explícita, quer implicitamente), demonstra como toda a permissão é forte, positiva, isto é, resulta da existência de uma norma jurídica permissiva.

(Sobre a obra e evolução do pensamento do autor acerca da lógica deôntica *vide* os artigos do próprio von Wright: "Deontic Logic: A Personal View", *Ratio Juris, Volume 12, Number 1, March, 1999*, págs. 26-38; "Valor, Norma Y Acción en Mis Escritos Filosóficos/Con un Epílogo Cartesiano", *Doxa, 26, 2003*, págs. 59-66).

[681] A existência de uma norma permissiva geral refuta a teoria de Alchourrón e Bulygin ("The Expressive Conception of Norms", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes, op. cit.,* pág. 407) sobre a distinção entre permissões negativas e permissões positivas. De acordo com esta teoria, se uma permissão é negativa, ou seja, se resulta da inexistência de uma proibição, a introdução de uma proibição no sistema não gera nenhum conflito, pois a permissão resultava da ausência de uma proibição. Mas se a proibição for positiva, isto é, se for o resultado de uma revogação de uma proibição, então a reintrodução da proibição no sistema gera um conflito entre duas normas. Ora, como existe uma norma permissiva geral em todos os sistemas jurídicos (ainda que esta seja meramente contingente), uma ausência de uma proibição significa que a conduta é abrangida pela norma permissiva geral, tornando todas as permissões em permissões positivas. E, sempre que for introduzida uma proibição no sistema para suprir a ausência de proibição, esse ato gera necessariamente um conflito entre a norma permissiva geral e a proibição introduzida. Logo, a negação de uma permissão produz sempre um conflito entre normas.

[682] Noutro local ("Permission and Permissive Norms", *in Theorie der Normen/Fesgabe für Ota Weinberger zum 65. Geburtstag, op. cit.,* págs. 368-370), Alchourrón e Bulygin (este último reafirmando o argumento no seu ensaio "Sobre la Equivalencia Pragmática entre Permiso y no Prohibición", *Doxa, 33, 2010,* pág. 287) procuraram demonstrar a possibilidade e relevância da distinção entre permissões fortes e permissões fracas. Para o efeito, os autores recorreram à seguinte estória: numa comunidade tribal desprovida de sistema jurídico é eleito democraticamente um líder (de seu nome Toro Sentado) que decide permitir a caça às Terças e Sextas-Feiras. Nesta comunidade tribal, a caça e pesca são as atividades que garantem a própria sobrevivência da comunidade. Perplexos com este comando, os membros desta comunidade questionaram o seu líder sobre o sentido daquela permissão: quereria Toro Sentado com esta permissão proibir a caça nos restantes dias?

Como a própria distinção entre normas permissivas, proibitivas e obrigatórias se resume a uma distinção na forma como se constroem os enunciados normativos prescritivos, nenhuma norma permissiva pode ser meramente um fragmento de outra norma proibitiva ou obrigatória, dado que, uma norma permissiva pode ser logicamente transformada em

---

Significaria que Toro Sentado estaria a prometer aos seus súbditos que não iria criar no Futuro uma norma que proibisse a caça nas Terças e Sextas-Feiras?

Toro Sentado respondeu-lhes que apenas queria permitir a caça naqueles dias. Certamente poderia modificar a sua posição num Futuro próximo, mas o real significado daquela permissão era tão-somente a permissão de caçar nas Terças e Sextas-Feiras.

Esta estória demonstraria a inutilidade da distinção entre permissões fortes e permissões fracas. O comando de Toro Sentado em nada modificou a permissibilidade de caçar naqueles dias. E, mesmo que o sentido do seu comando fosse a proibição de caçar aos Sábados, a permissão de caçar nos restantes dias não teria um significado diferente daquele que resulta da ausência de qualquer comando.

Porém, se Toro Sentado tivesse nomeado um Ministro e lhe tivesse atribuído a competência para regular as condutas dos membros da comunidade, exceto a conduta de caçar às Terças e Sextas-Feiras, esta permissão, por ser hierarquicamente superior aos comandos emitidos pelo Ministro, funcionaria como uma espécie de competência negativa que invalidaria qualquer comando emitido pelo Ministro com um sentido conflituante. Aqui, a existência de uma permissão forte (a emissão de uma norma permissiva por parte de Toro Sentado permitindo caçar às Terças e Sextas-Feiras) tem um sentido diferente porque acarreta consequências jurídicas diferentes por oposição a uma permissão fraca (mera ausência de um comando emitido por Toro Sentado proibindo a caça às Terças e Sextas-Feiras). No primeiro caso, o Ministro não pode proibir a caça naqueles dias, mas no segundo caso pode fazê-lo.

Este exemplo apenas reflete um conflito entre normas. No primeiro caso, Toro Sentado emite uma norma permitindo X, e emite também uma norma que atribui competência ao Ministro para produzir normas. Ele emitiu uma outra norma permissiva que permite Y (por Y entendendo-se a possibilidade de criação de normas). Neste caso, existem duas normas, duas permissões fortes (para utilizar a tese dos autores) que conflituam, e esse conflito é resolvido pela aplicação de um critério hierárquico que favorece o comando de Toro Sentado.

No segundo caso, abrem-se duas possibilidades: ou existe uma norma permissiva geral que permite tudo o que não for proibido, ou, pura e simplesmente, não existe tal norma. Se existir, essa norma é uma permissão forte, e, consequentemente, invalidará todas as normas impositivas ou proibitivas que forem emitidas pelo Ministro. Neste caso, as únicas normas emitidas pelo Ministro consideradas válidas são as normas também elas permissivas (permissões especiais). Se não existir tal norma permissiva geral, então todas as normas impositivas e proibitivas emitidas pelo Ministro são válidas. Neste caso não há conflito entre normas.

O conflito entre uma permissão fraca e uma imposição ou proibição é uma impossibilidade, dado que, ou existe uma norma permissiva geral, e nesse caso existe um conflito entre uma permissão forte e outra norma (impositiva ou proibitiva), ou não existe tal norma permissiva geral, e nesse caso não há conflito. A construção de Alchourrón e Bulygin assenta sobre o modo específico de resolução dos chamados conflitos normativos, e não na diferente natureza das permissões, pois, uma permissão é sempre forte porque, ou resulta de uma norma de liberdade geral, ou resulta de uma norma permissiva especial.

norma proibitiva ou em norma obrigatória, mas não o contrário. Assim sendo, a norma que permite o ato de fumar pode ser transformada na norma proibitiva que estabelece *"é proibido fumar e não fumar"*, ou na norma obrigatória que estabelece *"é obrigatório fumar ou não fumar"*. Assim se vê como a norma permissiva tem a mesma força que as restantes, uma vez que pode ser construída como norma proibitiva ou como norma obrigatória.[683] [684]

Quando a permissão é expressa em termos normativos e é acompanhada por uma proibição de interferência na realização do ato permitido ou por uma norma que lhe atribua um poder para praticar o ato, a permissão assume a sua dimensão normativa mais forte, e neste caso, alguns dizem que a permissão constitui um direito subjetivo.[685] Segundo esta conceção, uma permissão assistida por uma norma proibitiva de interferência constituiria uma permissão protegida, enquanto as permissões sem assistência de normas proibitivas de interferência constituiriam permissões não protegidas.[686] Ora, o direito subjetivo é um conceito construído a partir de uma correlação entre um dever de um sujeito e o dever de não interferência de outro sujeito na execução do primeiro dever.[687] Assim, por exemplo, a liberdade de votar é um direito subjetivo fundamental porque se depreende do exercício dessa mesma liberdade a proibição de impedir a realização do ato de votar. A conduta estatuída na norma permissiva pressupõe uma conduta correlativa de não impedimento de

---

[683] Mas nunca o contrário.

[684] Por essa razão não pode ser aceite a tese defendida por Kazimierz Opalek e Jan Wolenski no seu ensaio "On Weak and Strong Permissions", *Rechtstheorie, 4 Band, Heft 2, 1973,* págs. 169-182. Os autores sustentam que o conceito de "permissão" só tem sentido quando utilizado na linguagem descritiva das normas, e nunca na linguagem normativa, ou seja, quando se menciona uma norma. Como os objetos condicionam e possibilitam a linguagem descritiva acerca deles, o conceito de "permissão" será possível e condicionado pela representação do objeto "norma permissiva" que, não obstante, pode ser transformada por via da linguagem em norma proibitiva ou impositiva.

[685] Georg Henrik von Wright, *Norm and Action, op. cit.,* págs. 88-91.Kelsen também entende que a palavra «permitir» tem o sentido de «conferir um direito». (*Teoria Pura do Direito, op. cit.,* pág. 18).

[686] Juan Ruiz Manero, "Seguimos Discutiendo Sobre Permisos y Concepciones del Derecho", *Doxa, 33, 2010,* pág. 302. Esta distinção não se confunde com a distinção entre permissões fortes e permissões fracas, pois tanto as permissões fortes como as permissões fracas podem, segundo o entendimento de Manero, ser assistidas por normas proibitivas de interferência.

[687] Hans Kelsen, *Teoria Pura do Direito, op. cit.,* págs. 145 e segs.

realização da conduta estabelecida pela norma permissiva. Mas, o conceito de direito subjetivo também pode expressar esta correlação entre deveres, no que às normas proibitivas ou obrigatórias diz respeito. Por exemplo, nos sistemas jurídicos em que o voto seja obrigatório, sujeito a sanção em caso de incumprimento, também pode dizer-se que existe um direito subjetivo de votar, e que esse direito subjetivo se exprime pela correlação entre o dever de ir votar e a proibição de impedir a realização desse mesmo dever. Outro exemplo pode ser dado com recurso a uma norma proibitiva. Se for proibido fumar, também poderá dizer-se que existe um direito subjetivo de não fumar correlacionado com o dever de um sujeito não forçar outro sujeito a fumar. O conceito de direito subjetivo aplica-se às relações entre deveres no âmbito de todas as modalidades normativas, não sendo um exclusivo das normas permissivas. Nada nesta teoria permite explicar por que razão as permissões não expressas ou não assistidas de normas proibitivas ou de atribuição da faculdade de exercício da liberdade permitida não constituam também verdadeiros direitos subjetivos, dado que a correlação lógica entre os deveres está de igual forma presente nas permissões não expressas.

Também não é satisfatória a distinção entre permissões fracas e permissões fortes com base no argumento de que as permissões em sentido forte constituiriam promessas feitas pelo legislador no sentido de uma não interferência futura na conduta regulada permissivamente através da emissão de normas impositivas ou proibitivas. Uma norma assim concebida redundaria numa prescrição auto-referente, pois seria autoproibitiva. O problema fundamental é que normas auto-referentes são uma impossibilidade para o pensamento jurídico. Além disso, este argumento tem como consequência a redução das permissões fortes a proibições emitidas por uma autoridade e dirigidas a essa mesma autoridade. As permissões fortes seriam, no fundo, proibições autónomas, e não normas permissivas

dirigidas a terceiros, o que, como é evidente, esvaziaria o próprio conceito de permissão forte.[688]

Outra teoria acerca das normas permissivas que merece referência foi apresentada por Raz. Resume-se ao seguinte: as normas jurídicas (proibitivas e obrigatórias) estabelecem razões para agir de determinada forma, sendo, por isso mesmo, constrições para a ação.[689] As normas permissivas, por seu turno, constituem a ausência de constrições para a ação. As normas permissivas podem ser baseadas em razões excludentes (*exclusionary reasons*) ou nas permissões excludentes (*exclusionary permissions*). Um sujeito pode praticar um determinado ato se existir uma razão para excluir a razão ou as razões para não praticar esse mesmo ato, ou pode simplesmente praticar o ato se lhe for atribuída a faculdade de não atender às razões existentes para não praticar o ato e que podem conflituar com as razões existentes para praticar o ato. No primeiro caso, diz-se que liberdade de praticar o ato se baseia numa razão excludente que impõe a exclusão das razões para não praticar o ato, conferindo portanto, o poder de o praticar. No segundo caso, a liberdade de praticar o ato fundamenta-se no poder atribuído de atender ou não às razões para não praticar o ato, tratando-se de uma permissão excludente. Numa palavra: um ato pode ser praticado se existir uma razão excludente que supere as razões para que o ato não seja praticado, ou o

---

[688] Manuel Atienza/Juan Ruiz Manero, "Sobre Permisos en el Derecho", *Doxa, 15-16, 1994,* págs. 824-825.

[689] Para Raz, um sistema jurídico pode ser concebido como um sistema de razões para ação. Um dos problemas fundamentais da teoria do Direito é, precisamente, a identificação dessas razões como razões jurídicas. Raz propõe que existem duas caraterísticas fundamentais para a identificação de razões jurídicas: *(i)* elas são aplicadas e reconhecidas por um sistema de Tribunais; *(ii)* esses Tribunais estão obrigados a aplicá-las de acordo com as suas práticas e costumes. O caráter institucional do Direito revela-se como um sistema de razões reconhecidas e impostas pelas instituições que aplicam a lei. Estes aspetos, que Raz realça, constituem o núcleo fundamental da teoria hartiana sobre a identidade do Direito, expressa sobretudo na sua teoria da regra de reconhecimento (*O Conceito de Direito, op. cit.,* págs. 111-135). A existência e o conteúdo das razões jurídicas podem ser estabelecidos, segundo Raz, com fundamento em factos sociais independentes de juízos ou de argumentos morais. Estes são os princípios fundamentais da "tese das fontes" do Direito que, no entender de Raz, não constituem uma propriedade exclusiva, nem de jusnaturalistas, nem de positivistas. (*O Conceito de Sistema Jurídico… (Pós-Escrito: Fontes, Normatividade e Individuação), op. cit.,* págs. 283-284).

ato pode ser praticado se existir uma faculdade de desatender às razões para não praticar o ato. As normas permissivas baseadas nas permissões excludentes são permissões para não atuar de acordo com as razões, enquanto as normas permissivas baseadas nas razões excludentes são razões para não atuar de acordo com as razões. Ambas as situações divergem da mera não existência de razões para que o ato não seja praticado, o que, no pensamento de Raz, configura o caso típico das chamadas permissões fracas, ainda que o autor negue que existam permissões que não sejam fortes.[690] [691]

Ter uma razão para agir de certo modo significa fundamentar a prática de determinado ato na existência de uma determinada norma jurídica. Na medida em que uma norma permissiva pode ser construída como norma obrigatória ou norma proibitiva, por exemplo, ser permitido fumar pode ser estabelecido no sentido obrigatório (*"é obrigatório fumar ou não fumar"*) ou no sentido proibitivo (*"é proibido fumar e não fumar"*), a imposição de uma liberdade também pode ser uma constrição, a constrição que resulta da imposição de uma faculdade de atuação. As razões para se agir de certa maneira, por exemplo, praticando

[690] Joseph Raz, *Practical Reason and Norms*, *op. cit.,* págs. 89-97.

[691] Posição algo próxima da de Raz (pela aceitação das regras como razões para agir) é a defendida pelos autores Manuel Atienza e Juan Ruiz Manero no seu ensaio "Sobre Permisos en el Derecho", *Doxa, 15-16, 1994,* págs. 815-844. Para Atienza e Manero, a distinção fundamental entre as permissões não deriva da sua natureza fraca ou forte, mas sim, do contexto em que as várias permissões são usadas. As permissões reguladoras de condutas constituem formulações indiretas de normas impositivas, ou traduzem aclarações do sistema através das definições de "exceção" ou de "revogação". Expressam a ausência de razões para realizar ou não determinadas condutas por meio da expressão da sua inexistência, ou eliminando essas razões, eventualmente proibindo a introdução de tais razões por parte das autoridades. No contexto do exercício de poderes normativos, se as permissões regulam a obtenção de resultados, elas traduzem revogações ou negações das normas de conduta resultantes do exercício dos poderes de criação normativa, não se afigurando apenas como a expressão da ausência de razões operativas. Neste caso, as permissões tornam problemática a própria razão hipotética constituída pela norma de competência. Quando a permissão regula uma ação que é uma condição necessária ou suficiente para a produção desse resultado, relacionada com as normas de competência, ela não tem caráter deôntico, exprimindo somente para os seus destinatários uma «possibilidade técnico-institucional». Finalmente, quando as permissões são princípios constitucionais, mais do que exprimir sentidos normativos, elas exprimem também juízos valorativos. Das permissões constitucionais resultam imperativos e diretrizes, mas, segundo Atienza e Manero, não equivalem a verdadeiras normas de conduta, uma vez que a sua força expansiva é maior. (Em especial, *vide* a página 843).

um determinado ato, em nada dizem respeito à estrutura das normas jurídicas. Formam antes o conteúdo de um discurso prático de legitimação de uma determinada atuação. As razões para que se possa praticar um determinado ato nada dizem sobre a própria natureza das permissões, ou seja, das normas permissivas.

Se existe uma razão para praticar um determinado ato que supera ou exclui as razões para a não prática desse mesmo ato, então essa razão não permite que o ato seja praticado, mas impõe-no, não podendo, por essa forma, fundar uma norma permissiva.

Ter uma faculdade para poder desatender a uma razão para que se atue num determinado sentido é, em si mesma, uma razão para que se possa atuar num específico sentido, o sentido oposto àquele que as razões estabelecem. Se existe uma faculdade de não atender a uma razão, então a razão não impõe um certo comportamento. No domínio do discurso prático, que nada esclarece acerca da natureza das normas jurídicas, poder não aceitar uma razão para agir significa que essa mesma razão nada constrange relativamente a essa ação num específico contexto. Juridicamente pode dizer-se que o ato de matar alguém constitui um crime, englobando no significado normativo da norma que pune o homicídio inclusivamente o ato de matar alguém em legítima defesa. Porém, no juízo prático poder-se-á dizer que a norma só pune os homicídios que não tenham sido praticados em legítima defesa. A natureza dos significados normativos é distinta da natureza do discurso prático que pode ter por base o conhecimento das normas jurídicas. Assim, quando alguém diz que tem um poder para desatender uma razão, isso quer dizer, em rigor, que a razão não se lhe aplica, logo não poderá haver um poder de desatender uma razão que não se aplique àquela ação. A faculdade de não aceitar uma razão para agir funciona como exceção a essa mesma razão, que no discurso prático está contida na própria razão, quer dizer, é ilógico, do ponto de vista da natureza do discurso prático, uma razão para agir não poder estender-se às ações cuja prática pode ter por base o não acatamento da razão. Pense-se no domínio da chamada moral: não faz sentido em termos lógico-racionais dizer que existe uma razão moral para

fazer X ao mesmo tempo que se diz que existe a faculdade de os sujeitos poderem desatender essa mesma razão e praticarem não-X. Um fundamento ou uma razão moral para agir de determinada forma já contém em si mesmo todo o conjunto de situações a que se aplica. A faculdade de fazer não-X quando a razão moral impõe X apenas significa uma de duas coisas: ou se acha que essa razão deve ser desobedecida, o que pressupõe um incumprimento de um dever de obediência, aqui expresso no fundamento moral que constrange os sujeitos a atuarem de forma a praticarem X; ou então, em rigor, a razão para praticar X não é uma verdadeira razão, logo, concluindo-se que, na verdade, não existe qualquer razão para praticar X, ficando ao critério subjetivo dos sujeitos praticarem X ou praticarem não-X. No discurso prático não é possível conceber-se um fundamento para agir de determinada maneira ao mesmo tempo que se concebe um poder para não o fazer. Tal não acontece no discurso prescritivo jurídico, em que é possível conceber-se uma norma que impõe X ao mesmo tempo que se concebe uma norma que proíbe X ou que permita X. Porém, quando o conhecimento do significado das normas jurídicas, ou seja, a sua representação descritiva, é vertida no discurso prático, ou seja, no discurso que legitima uma determinada ação, esta possibilidade de conceptualização desaparece, e o discurso assume um fundamento ou razão específicas. Um juiz pode dizer: *"existe uma norma que pune o homicídio e existe uma norma que exclui a punição do homicídio quando este tiver sido praticado em legítima defesa"*. Mas não poderá dizer: *"existe um fundamento jurídico, uma razão jurídica para que eu puna o arguido, mas também existe uma razão jurídica para que eu não puna o arguido"*. Isto porque um fundamento ou uma razão para agir não consistem num conhecimento de um qualquer objeto, no caso, o objeto – norma jurídica. Um fundamento ou uma razão para agir consistem numa escolha, e uma escolha não pode resultar de causas contrárias. A teoria das razões para agir não passa de uma interpretação muito comum do

conteúdo dos pensamentos, do qual os seres humanos se servem para decidir como irão agir.[692]

6. **As Normas de Competência**.

O conceito de "poder" tem dois sentidos distintos. Não é um conceito exclusivo do fenómeno jurídico.[693] Por poder pode entender-se a faculdade ou a habilidade para praticar um determinado ato. Diz-se que alguém tem um poder para infligir um certo mal a outro alguém em razão da sua superior força, ou que alguém tem o poder de conquistar um troféu desportivo quando esse alguém possui capacidades acima da média, por exemplo, um lutador de boxe tem o poder para conquistar o título de pesos-pesados em razão da sua descomunal força física, ou porque é mais rápido a fugir aos golpes do seu adversário. Em suma: poder significa a capacidade para efetuar algo no mundo físico, ou seja, para, por sua vontade, desencadear uma alteração no estado de coisas no mundo real.

Porém, o conceito de "poder" também pode ser utilizado com outro significado – um significado jurídico. No pensamento jurídico, poder significa a capacidade para produzir uma alteração num determinado estado de coisas que pertence ao mundo jurídico. Como o mundo jurídico é na sua essência o mundo do «dever ser», e como o mundo do «dever ser» é o mundo da ordenação humana, pode dizer-se com razão que o poder em sentido jurídico é um poder normativo, e, por poder normativo entende-se a capacidade para tomar decisões que alteram ou afetam de forma especial o modo pelo qual os sujeitos se conduzem, ou seja, poder normativo é a capacidade que alguém tem para determinar o modo como os

---

[692] O mesmo é válido para a tese das razões excludentes.

[693] Andrew J. I. Jones e Marek Sergot, "A Formal Characterization of Institutionalized Power", *in Normative Systems in Legal and Moral Theory/Fetschrift for Carlos E. Alchourrón and Eugenio Bulygin, op. cit.,* pág. 349.

outros se devem conduzir.[694] Numa palavra: poder normativo é o poder para produzir o «dever ser».[695]

Muitos filósofos do Direito debatem entre si a origem deste poder – o poder normativo – , e a grande discussão em torno da fonte dos poderes normativos coloca dois problemas fundamentais, a saber: o poder normativo tem a sua origem no Direito? E, tendo a sua origem no Direito, que tipo de normas confere o poder normativo?

A primeira questão, em última instância, conduz o cientista do Direito ao problema da validade do próprio Direito. A segunda questão pressupõe *de per se* um axioma – o poder normativo tem uma fonte normativa.

Aceitando o axioma pressuposto na segunda pergunta, convém perceber a concreta natureza das normas que atribuem competência, as chamadas normas de competência ou normas que conferem poderes.[696]

As normas de competência são apresentadas como normas de uma modalidade específica ao lado das normas permissivas, proibitivas, e impositivas. Mas, a grande questão está em saber se as normas de competência são normas estruturalmente distintas das restantes modalidades de normas, ou seja, saber se as normas de competência devem distinguir-se das normas que regulam condutas.[697] Sobre esta questão surgiram duas grandes teses: *(i)* a tese reducionista e *(ii)* a tese não reducionista.

---

[694] Neil MacCormick, "Powers and Power-Conferring Norms", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes, op. cit.,* pág. 495.

[695] O exercício de um poder ou competência jurídica pressupõe a capacidade física para exercer esse mesmo poder, mas não se deve confundir o poder *jurídico* com o poder *físico* para praticar os atos necessários para o exercício desse poder. (Wesley Newcomb Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning,* pág. 58).

[696] Os autores anglo-saxónicos tendem a usar os termos "poder jurídico" e "normas que conferem poderes", ao passo que os autores dos Países de tradição românica tendem a usar os termos "competência" e "normas de competência".

[697] A exemplo do que faz Robert Alexy, *A Theory of Constitutional Rights*, págs. 153-154.

(i) Para os partidários da tese reducionista, as normas de competência reduzem-se ou às normas permissivas, ou às normas impositivas, quer dizer, são genuínas normas que regulam condutas. Assim sendo, existem dois tipos de teorias reducionistas, aquelas que entendem que as normas de competência são, na verdade, um tipo de normas permissivas, e aquelas que entendem que as normas de competência são, em rigor, um tipo de normas impositivas.

Entre os defensores da redução das normas de competência a normas de conduta impositivas estão Kelsen, Ross (numa primeira fase do seu pensamento), e Spaak. Para Ross, as normas de competência reduzem-se a normas de conduta indiretamente formuladas e devem, por isso mesmo, ser interpretadas como comandos dirigidos aos Tribunais para que estes somente apliquem como Direito válido as normas de conduta produzidas em conformidade com as normas de competência. As normas de competência regulam condutas na medida em que o conceito de sujeição é um conceito correlato do conceito de competência.[698] As normas de competência também podem ser interpretadas como comandos dirigidos aos Tribunais para que estes apliquem sanções aos sujeitos responsáveis pela violação das suas competências.[699] Se nenhuma destas duas caraterísticas (ou seja, o efeito da anulabilidade e da responsabilidade) se verificar, então as normas de competência nem sequer são normas válidas, ou seja, não são sequer normas jurídicas.[700]

Para Kelsen, num período mais inicial da sua fase clássica, todas as normas jurídicas seriam comandos dirigidos aos Tribunais e aos restantes aplicadores do Direito (oficiais no sentido *lato* do termo), requerendo em certas condições a aplicação por parte destes de sanções jurídicas, entendendo que as normas principais ou primárias de um sistema jurídico são, na verdade, as normas que estabelecem sanções. As normas de competência seriam, tal como

[698] Alf Ross, *On Law and Justice*, *op. cit.,* pág. 167.

[699] Como acontece no caso do chamado "desvio de poder".

[700] Alf Ross, *On Law and Justice*, *op. cit.,* págs. 33, 50-51.

as restantes normas de conduta, fragmentos das normas sancionatórias, não sendo, por isso, independentes e completas.[701] [702]

Spaak entende que as normas de competência se assemelham muito às chamadas normas técnicas. Em primeiro lugar, tal como as normas técnicas, as normas de competência estabelecem um meio para que possa atingir-se um fim. É atribuído um poder específico enquanto meio para que se possa praticar um determinado ato que é o fim; em segundo lugar, tanto as normas de competência como as normas técnicas desempenham a mesma função prática, isto é, ao nível das inferências dos raciocínios práticos, pois, tal como alguém diz *"se eu quero ter saúde, devo levantar-me cedo"*, também pode dizer *"se eu quero que este contrato produza os seus efeitos, tenho de assiná-lo perante um notário"*; em terceiro lugar, as normas técnicas não são dotadas de verdadeira normatividade, pois não determinam nenhum «dever ser», uma vez que o facto de levanta-se cedo ser uma condição para uma vida mais saudável não obriga ninguém a levantar-se cedo, não estabelecendo, por isso, uma verdadeira razão para agir de um certo modo. Assim sendo, as normas de competência devem ser entendidas como fragmentos de normas impositivas que conferem

---

[701] Hans Kelsen, *General Theory of Law and State, op. cit.,* págs. 58-59.

[702] Kelsen (*Teoria Pura do Direito, op. cit.,* págs. 16-17 e 168-169; "Validade e Eficácia do Direito", *in A Diversidade do Pensamento de Hans Kelsen*, págs. 18-20) rejeita a tradicional conceção de competência enquanto poder normativo específico das autoridades públicas, mais especificamente, a autoridade legisladora, apresentando, como sugere Bulygin ("On Norms of Competence", *Law and Philosophy, Volume 11, Number 3, 1992*, pág. 202) quatro poderes que podem ser expressos pelo conceito de competência:

1) *Kompetenz* ou *Zuständigkeit*, que consiste no poder de criação das leis, cujos exemplos mais evidentes são os da aprovação de diplomas pelo Parlamento ou a produção de normas individuais com base em normas gerais por parte dos Tribunais;

2) *Rechtsmacht*, que consiste na participação dos sujeitos jurídicos (gerais ou individuais) na criação das normas jurídicas, por exemplo, através de um referendo;

3) *Handlungsfähigkeit*, que consiste no poder de criação de normas autovinculantes cujo exemplo mor é o contrato, ou o poder de fazer desencadear certos efeitos ou certas consequências a partir da prática de atos específicos. Isto é designado pela teoria jurídica alemã como *Geschäftsfähigkeit*, que inclui a capacidade para praticar atos processuais (*Prozessfähigkeit*) e a capacidade para agir em conformidade com os deveres jurídicos de cada sujeito (*Fähigkeit Rechtspflichte zu erfüllen*);

4) *Deliktsfähigkeit*, que consiste no poder de atuar contra certas normas jurídicas como, por exemplo, o poder de cometer crimes, contra-ordenações, ou outras ofensas.

competência, e que regulam verdadeiramente as entidades às quais atribuem competências.[703]

Entre os defensores da redução das normas de competência a normas permissivas encontram-se Bentham e von Wright.[704] Bentham entende as normas de competência como normas impositivas ou normas permissivas, porém concebe-as como tipos equivalentes de normas quando afirma: *«Whichever be the form, it comes exactly to the same thing»*.[705] Já von Wright entende que as normas de competência são normas de uma ordem superior face à ordem das normas que regulam os atos humanos, isto porque as normas de competência têm como conteúdo atos normativos, ou seja, o seu conteúdo expressa a possibilidade de produzir ou de cancelar normas jurídicas. Estas normas têm de ser necessariamente permissivas. As normas de competência são normas permissivas de ordem superior.[706] Todavia, as normas de competência, que são essencialmente normas permissivas, podem ser conjugadas com normas impositivas reguladoras da conduta humana. Tal é o caso quando, ao lado das normas de competência, para produzir normas jurídicas, surgem normas proibitivas que impedem a produção de normas com certos conteúdos, ou normas impositivas que obrigam a entidade competente a criar normas jurídicas, ou a produzir normas com um conteúdo determinado. Um bom exemplo desta articulação entre normas de competência e normas proibitivas e impositivas resulta das Constituições de Estados democráticos, em que as normas atributivas do poder de criação

---

[703] Torben Spaak, "Norms that Confer Competence", *Ratio Juris, Volume 16, Number 1, March, 2003,* págs. 89-104.

[704] Lars Lindahl e Stig Kanger também parecem aderir a esta tese. (*Position and Change/A Study in Law and Logic*, págs. 193-219; "New Foundations for Ethical Theory", *in Collected Papers of Stig Kanger with Essays on His Life and Work, Volume 1,* pág. 104).

[705] Jeremy Bentham, *Of Laws in General*, *op. cit.,* pág. 28. Isto é assim porque, para Bentham, todas as normas, ou são imperativas (obrigações ou proibições), ou são permissivas (incluindo as normas aparentemente consideradas como sendo uma exceção a este princípio). (Sobre este ponto: Herbert Hart, "Bentham's of Laws in General" e "Legal Powers", ambos republicados na obra *Essays on Bentham/Studies in Jurisprudence and Political Theory*, págs. 118-122 e 194 e segs., respetivamente).

[706] Georg Henrik von Wright, *Norm and Action…, op. cit.,* págs. 192-193.

jurídica ao legislador são limitadas por normas que estatuem os direitos fundamentais dos cidadãos, proibindo o legislador de criar normas que afetem esses mesmos direitos, ou impondo a criação de normas que densifiquem ou concretizem esses mesmos direitos, como é o caso da Constituição portuguesa que, no seu artigo 9º, impõe ao legislador um conjunto de tarefas fundamentais que, em muitos casos, pressupõem a criação de normas jurídicas.

Outros autores que, não reduzindo totalmente as normas de competência a normas reguladoras de condutas, assemelham os dois tipos de normas, são Raz, MacCormick, e Ruiter. Raz[707] entende que as normas de competência são como as normas permissivas, diferindo das normas impositivas porque, tendo força normativa, não se apresentam como razões completas para agir. A força normativa das normas de competência manifesta-se no facto de as afirmações potencialmente produzíveis a partir delas poderem constituir as premissas de inferências práticas que determinam a conclusão das inferências, ou seja, dos raciocínios lógico-práticos. As normas de competência permitem que, a partir delas, se extraiam consequências a ter em conta quando alguém decide agir de determinado modo, sem que isso determine normativamente se esse alguém deva praticar um determinado ato ou abster-se de o praticar. Essa decisão depende da vontade subjetiva de cada sujeito ou da existência de outras razões para agir. Aqui as normas de competência guiam as condutas humanas apenas na medida em que podem ser utilizadas para resolver problemas práticos, ou como contributo para a produção de inferências lógicas aplicadas ao raciocínio prático.

A razão pela qual as normas de competência são reconhecidas como um tipo distinto de normas está na função discursiva que clarifica a forma pela qual as ações são reguladas por considerações normativas. Os atos praticados no exercício de uma competência podem ser regulados pela norma criada ao abrigo da competência, ou pela norma que atribuiu a competência, no caso de ter sido atribuída por uma norma distinta. Porém, a norma criada

[707] *Practical Reason and Norms, op. cit.,* págs. 104-106.

ao abrigo da competência regula de igual forma outra conduta, a conduta imposta ou permitida por si. Como o propósito geral do discurso relativo às normas jurídicas é a clarificação da forma pela qual as condutas são guiadas por considerações ou argumentos normativos, a realização máxima deste propósito fundamental ocorre se a cada norma for reconhecida a regulação de um (e somente um) ato específico. Daí o reconhecimento das normas de competência enquanto tipo específico de normas jurídicas, aquelas que regulam o exercício do poder jurídico.[708]

Já MacCormick sustenta que as normas de competência são critérios de validade, isto é, estabelecem condições de validade que guiam, ao menos parcialmente, as condutas humanas. A sua normatividade resulta do facto de as normas de competência permitirem distinguir entre formas boas ou más de atuação, ainda que hipotéticas ou meramente instrumentais, pressupondo projetos que são, em parte, elementos externos ao Direito. Elas estabelecem padrões de avaliação para atos já praticados ou para possíveis formas de atuação.[709]

Ruiter afirma que um ato jurídico é um ato de fala declarativo constituído por uma norma de competência. A prática de tal ato jurídico precisa de uma aceitação geral por parte da

---

[708] As normas de competência distinguem-se das normas que criam poderes. As normas de competência regulam o exercício de um poder atribuindo-o a um sujeito ou a uma entidade. As normas que criam poderes criam o próprio poder. O exercício de uma competência pressupõe a existência de uma norma atributiva de competência. A criação de um poder pode ou não resultar da criação de uma norma jurídica. (Joseph Raz, *Practical Reason and Norms, op. cit.,* pág. 105). Como exemplo pode apresentar-se a primeira lei israelita contida na declaração de independência que foi produzida por um órgão denominado "Conselho Popular". Este Conselho atribuiu a si mesmo poderes legislativos e modificou posteriormente o seu nome para "Conselho provisório do Estado". O "Conselho Provisório do Estado" herdou os seus poderes legislativos do anterior "Conselho Popular". De contrário, o "Conselho Popular" não recebeu nenhum poder legislativo, não obstante, exerceu um poder legislativo quando aprovou a primeira lei de Israel. (Joseph Raz, "Voluntary Obligations and Normative Powers", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes, op. cit.,* pág. 456).

[709] Neil MacCormick, "Powers and Power-Conferring Norms", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes, op. cit.,* pág. 504.

comunidade que valida esse mesmo ato sob o ponto de vista da validade sistémica.[710] Todos os atos jurídicos praticados exercem uma pressão para aceitação do conteúdo dos atos jurídicos enquanto normas jurídicas, como forma de maximização da efetividade do seu sistema jurídico.[711] Por isso, as normas de competência também podem ser qualificadas como normas dirigidas para a regulação de condutas.[712]

(ii) Entre os autores que não reduzem as normas de competência a normas impositivas, e que, portanto, lhes conferem um estatuto especial, estão Hart, Ross (numa fase posterior do seu pensamento), Bulygin, Atienza e Manero. Hart sustenta que as normas de competência não são reduzíveis a normas reguladoras de condutas, seja enquanto imposições ou comandos no sentido austiniano, seja no sentido de normas ordenadoras da aplicação de sanções no sentido kelseniano.[713] Essas normas de competência são entendidas de maneira diferente pela comunidade. Os indivíduos falam das normas de competência, usam essas mesmas normas de maneira distinta do uso de normas de conduta, e valoram-nas de maneira diferente das normas impositivas de deveres ou das normas proibitivas.

---

[710] Isto significa que a autoridade tem competência para produzir normas quando as normas criadas por essa mesma autoridade pertencem ao sistema jurídico ao qual pertence igualmente a autoridade. (Ricardo A. Guibourg, "Formalization of Competence", *in Normative Systems in Legal and Moral Theory/Festschrift for Carlos E. Alchourrón and Eugenio Bulygin, op. cit.,* pág. 468.

[711] E é a existência num sistema jurídico institucional de normas de competência que lhe dá a sua natureza de sistema jurídico institucional independente. (Dick W. P. Ruiter, "A Basic Classification of Legal Institutions", *Ratio Juris, Volume 10, Number 4, December, 1997,* pág. 370).

[712] Dick W. P. Ruiter, "Legal Powers", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes, op. cit.,* pág. 481.

[713] A diferença entre Hart e Kelsen consiste no seguinte: Hart concebe as normas de competência e as normas de conduta como duas categorias distintas de normas independentes uma da outra, enquanto Kelsen entende as normas de competência como uma categoria de normas dependente, uma vez que a sua função é simplesmente estabelecer uma das condições a que, em última instância, se liga o ato coercivo, ato esse que depende da norma verdadeiramente primária e independente, e que é a norma que determina a aplicação por parte de um oficial do Direito de uma sanção a um indivíduo no caso de este ter praticado um ato ilegal. O preço a pagar por esta forma de reducionismo, diz Hart, é a distorção da realidade. (Norberto Bobbio, "Kelsen and Legal Power", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes, op. cit.,* pág. 448).

Quando discute a natureza das normas secundárias,[714] Hart traça um paralelismo entre as normas de competência e as normas criadoras de um jogo. Um jogo é regulado por aquelas regras que determinam as condutas admissíveis nesse mesmo jogo. Por exemplo, as regras do Xadrez determinam que os jogadores não possam tocar nas peças sem as moverem, as regras do Futebol estabelecem que os jogadores (com a exceção dos guarda-redes) não podem jogar a bola com as suas mãos, e as regras do Basquetebol proíbem que os jogadores toquem nos seus adversários. No mesmo sentido, existem regras num sistema jurídico que estabelecem as condutas a serem adotadas. Por exemplo, as normas que proíbem o homicídio, que impõem aos cidadãos o pagamento de impostos, ou ainda as regras que estabelecem a velocidade máxima a que se pode circular numa auto-estrada. Estas normas regulam condutas humanas. Porém, ao lado das regras que regulam os comportamentos humanos numa comunidade ou num jogo, são necessárias outras regras que definam o próprio sistema jurídico ou o próprio jogo. São exemplos destas regras as que estabelecem os movimentos admissíveis das peças no tabuleiro de Xadrez, ou que definem o que é um xeque-mate, as regras que definem o que é um golo, ou ainda as regras que definem o que é um cesto. Estas regras, diz Hart, assemelham-se às regras de competência dos sistemas jurídicos. As regras de competência ou as regras que definem os jogos não são suscetíveis de ser obedecidas ou desrespeitadas. Não se obedece à regra que define o que é um golo marcando golos. Não se obedece à norma constitucional que atribui competência ao Parlamento para aprovar leis aprovando leis.

As normas de competência, tal como acontece com as regras definidoras de um jogo, não estabelecem condutas a ser adotadas, mas sim, as condições específicas para que os indivíduos

[714] *O Conceito de Direito, op. cit.,* págs. 89 e segs.

possam fazer desencadear certos efeitos pretendidos. Neste sentido, as normas de competência assemelham-se mais a *instruções* para a obtenção de um certo resultado.[715]

As regras de competência definem quando uma lei é válida e eficaz, quando um casamento ou um contrato são válidos e eficazes, ou quando uma decisão de um Tribunal é válida. A não conformidade com tais regras não acarreta nenhum tipo de sanção, mas sim, o efeito contrário ao efeito da validade, ou seja, os atos praticados são nulos, e, por inerência, não estão aptos a produzir quaisquer efeitos. Uma lei inconstitucional não é válida, logo não é obrigatória. Um contrato assinado sob coação não é válido, logo não obriga as partes, e uma decisão de um Tribunal coletivo tomada por apenas um juiz não é válida, logo não produz os seus efeitos. Enquanto a desconformidade com as normas de conduta está associada a sanções, a desconformidade com as normas de competência ou com as normas de um jogo está associada à nulidade ou à ineficácia dos atos praticados. Por isso, pode dizer-se que as normas de competência definem comportamentos, enquanto as normas de conduta regulam comportamentos.[716]

Outro representante desta teoria é Ross. Ele modificou radicalmente a sua posição original. Não mais concebe as normas de competência como comandos indiretamente formulados e dirigidos aos Tribunais. Nesta segunda fase do seu pensamento, ele parte de uma distinção apresentada por Searle – a distinção entre normas constitutivas e normas regulativas. As normas constitutivas definem certos padrões de conduta que são inexistentes antes da produção das regras constitutivas. Estas regras constituem, ou seja, criam uma realidade, pode dizer-se – institucional –, que recebe a sua existência a partir das normas constitutivas. Criam as condições necessárias para a qualificação de certos atos como atos

---

[715] Herbert Hart, "Legal Powers", *in Essays on Bentham/Studies in Jurisprudence and Political Theory, op. cit.,* págs. 216-219.

[716] Esta conclusão parece evidente. Apesar disso, não obstante Hart utilizar algumas vezes o termo *definição* a propósito das normas de competência, como adverte Bulygin ("On Norms of Competence", *Law and Philosophy, Volume 11, Number 3, 1992,* pág. 208), nunca chega a afirmar que as normas de competência são definições.

institucionais. Por exemplo, a regra de Xadrez que define as movimentações possíveis de um bispo define uma jogada em que o bispo se movimenta na diagonal como uma jogada ou um movimento de Xadrez. De contrário, o movimento de um bispo na horizontal ou na vertical não são movimentos de Xadrez. As normas regulativas determinam proibições, permissões ou imposições para certas condutas que já existiam anteriormente à criação de tais normas, por exemplo, a norma que proíbe o homicídio, uma vez que regula uma conduta, a conduta de matar alguém, que já existia antes de a norma ser introduzida no sistema jurídico da comunidade. Ora, para Ross, as normas de competência pertencem à mesma categoria das normas constitutivas dos jogos.

A competência é uma habilidade especial conferida por uma norma, a norma de competência. A competência é um caso especial de poder, o poder para aplicar a sua habilidade especial. As normas de competência estabelecem três tipos de condições necessárias para o exercício da competência, ou seja, da habilidade especial: *(i)* a condição que estabelece que indivíduos são qualificados para praticarem determinados atos ou desempenharem determinadas funções (*personal competence*); *(ii)* a condição que estabelece os procedimentos a serem seguidos (*procedural competence*); *(iii)* e a condição que estabelece o escopo de aplicação das normas relativamente aos sujeitos, relativamente às situações de facto, e relativamente ao sentido das imposições (*substancial competence*). Os atos exercidos ao abrigo de uma competência no domínio do Direito público denominam-se atos de Direito ou atos jurídicos (*acts-in-the-law*), ao passo que no domínio do Direito privado designam-se por declarações negociais.[717]

A prática de atos em desconformidade com a norma de competência acarreta a invalidade desses mesmos atos. No caso de um ato jurídico, isto é, produtor de uma norma jurídica, essa norma será inválida havendo violação da norma de competência. Da mesma forma, o

[717] Alf Ross, *Directives and Norms, op. cit.,* pág. 130.

não preenchimento das condições estabelecidas para o exercício de um poder jurídico de natureza privada, por exemplo, a celebração de um contrato, esse mesmo contrato será também ele inválido, não produzindo os efeitos pretendidos pelas partes contratantes.

A norma de competência que atribui um determinado poder deve ainda ser distinguida, segundo Ross, da norma de conduta que regula o exercício desse poder. A norma de conduta regulativa do exercício do poder conferido pela norma de competência pode ser permissiva, proibitiva ou impositiva.[718] Seria o caso da norma que consta do artigo 168º da Constituição Portuguesa que regula o processo de aprovação de um Diploma legislativo, regrando, para o efeito, a votação dos Deputados à Assembleia da República, ou seja, disciplinando o exercício da competência legislativa atribuída ao Parlamento.

Outro representante da teoria não reducionista das normas de competência é Bulygin. Ele começa por atacar a conceção defendida por von Wright, de que as normas de competência são essencialmente normas permissivas. A ideia de que as normas de competência são essencialmente normas permissivas é incompatível com a prática jurídica. Se as normas de competência fossem permissões, então uma proibição de exercer uma determinada competência atribuída pela norma de competência redundaria numa contradição. Porém, a prática jurídica mostra que é frequente a existência de proibições relativamente ao exercício de determinadas competências. Bulygin dá o exemplo de uma lei argentina que confere aos advogados profissionais o poder de assinatura de uma petição dirigida a um Tribunal. Ora, um advogado pode tornar-se juiz, e existe uma proibição dirigida aos juízes que os impede de assinar petições judiciais, pois os juízes, por exercerem uma função que se carateriza pela imparcialidade dos mesmos, não podem representar as partes perante um Tribunal. Agora, imagine-se que um advogado amigo do juiz (anteriormente advogado) pede a este que assine a sua petição. Se o juiz assinasse essa petição, estaria a exercer uma

[718] Alf Ross, *Directives and Norms, op. cit.,* pág. 131.

competência sua, dado que, tendo sido advogado, tem o poder para assinar petições, mas, ao mesmo tempo, estaria a violar um dever seu, isto é, o seu dever de imparcialidade, violando a proibição de assinar petições. Ora, para von Wright, afirma Bulygin, esta situação redundaria numa contradição, porque o mesmo ato seria permitido e proibido pelo ordenamento jurídico. Seria permitido porque o juiz teria competência para assinar a petição, mas seria proibido porque existe uma norma que proíbe os juízes de assinarem petições dirigidas aos Tribunais. Como von Wright expressamente afirma que as normas proibitivas estabelecem os limites da competência, a única forma de resolver a contradição é reconhecer que a norma proibitiva aniquila a competência.

Porém, este raciocínio não é aplicado a este tipo de situações. Nenhum jurista se reporta a esta situação como sendo uma situação de contradição. O facto de a petição assinada pelo juiz ser uma petição válida demonstra como o juiz mantém a sua competência para assinar petições, não sendo aniquilada pela proibição. Isto permite compreender que as normas de competência não podem ser reduzidas, nem a normas impositivas (obrigatórias ou proibitivas), nem a normas permissivas.[719]

Bulygin retoma a clássica distinção entre normas constitutivas e normas regulativas, embora prefira definir as normas constitutivas como normas conceptuais.[720] Estas normas conceptuais dão origem a proposições analíticas, uma vez que definem o conteúdo de conceitos. As normas regulativas dão origem a proposições sintéticas para que possam regular comportamentos. Uma norma autocontraditória, por exemplo, *"fecha a janela e*

---

[719] Eugenio Bulygin, "On Norms of Competence", *Law and Philosophy, volume 11, Number 3, 1992,* págs. 205-207.

[720] Num ensaio conjunto ("Definiciones y Normas", agora republicado na obra *Análisis Lógico y Derecho, op. cit.,* págs. 439-463), Alchourrón e Bulygin, ao sustentarem que as definições jurídicas não são normas (crítica à tese normativista), mas servem para identificar normas, aproximaram (sem identificarem) as definições jurídicas às normas conceptuais (no sentido de Ross), pois também as definições jurídicas dão lugar a enunciados analíticos. Neste sentido, as normas constitutivas são equiparadas a definições, embora os autores reconheçam a sua natureza normativa.

deixa-a aberta", nunca poderá ser cumprida nem desrespeitada, não desempenhando, por isso mesmo, um papel normativo na regulação das condutas humanas. Bulygin procura também aperfeiçoar a teoria de Searle demonstrando a existência de uma terceira categoria de normas, as normas técnicas, que se distinguem, quer das constitutivas (conceptuais na terminologia do autor argentino), quer das regulativas. Estas normas técnicas apenas exprimem uma relação entre os meios que são necessários para obter determinados fins, por exemplo, a regra que diz *"se queres ter saúde, pratica desporto"*.[721]

Tal como Ross e Hart, Bulygin liga as normas de competência ao conceito de invalidade, quer dizer, não é sequer pensável uma norma que definisse certas condições para a prática de um determinado ato sem que se reconheça que o não preenchimento dessas mesmas condições acarrete a invalidade do ato praticado.[722] Não é pensável a existência de uma norma que estatua a necessidade de celebração de um contrato na forma escrita, e não reconhecer que esse mesmo contrato, uma vez celebrado apenas verbalmente, não seja um contrato inválido. Ao invés, são pensáveis normas reguladoras de condutas que, uma vez violadas, não determinam a aplicação de uma sanção, por nenhuma sanção estar prevista pelo ordenamento.

Assim, o conceito de "nulidade" não pode ser confundido com o conceito de "sanção". Porque estes dois conceitos são diferentes e irredutíveis,[723] é possível identificar dois tipos de normas que com eles se conectam, as normas conceptuais com a nulidade (ou invalidade) e as normas regulativas com a sanção (punição). O conceito de "nulidade" (invalidade) não

---

[721] Eugenio Bulygin, "On Norms of Competence", *Law and Philosophy, volume 11, Number 3, 1992,* pág. 213.

[722] Na obra que escreveu em co-autoria com Alchourrón (*Normative Systems, op. cit.,* pág. 151), Bulygin começou por defender que as normas de competência são normas permissivas.

[723] Manuel Atienza/Juan Ruiz Manero, *Las Piezas del Derecho/Teoría de los Enunciados Jurídicos*, pág. 79.

é separável das normas conceptuais, da mesma forma que o conceito de "sanção" (punição) não é separável das normas regulativas.[724]

As normas de competência do legislador definem o próprio conceito de legislador, e transformam uma atividade não natural numa atividade possível. A atividade do legislador só é possível graças a estas normas que determinam quais são as ações que contam como ações do legislador. O mesmo acontece com as ações dos juízes ou demais agentes do Direito como, por exemplo, os funcionários da administração dos Estados, ou com os sujeitos privados.[725]

Ao lado das normas de competência, surgem muitas vezes normas que regulam a conduta dos sujeitos destinatários da atribuição de competências como, por exemplo, as normas que concedem permissões, direitos, liberdades ou privilégios. Como podem distinguir-se essas normas (de conduta) das normas de competência?

Bulygin avança com o critério seguinte: se o poder jurídico subsistir, não obstante a existência de uma proibição de o exercer (por exemplo, no caso do juiz argentino que assina uma petição), então esse poder consiste numa competência; se a proibição de exercer o poder destruir esse mesmo poder, então esse poder não deriva de uma competência, mas sim, da concessão de uma permissão, de um direito, de uma liberdade, ou de um privilégio.[726]

Assim, se um presidente de um clube tiver a obrigação de discursar no evento anual desse mesmo clube, o seu poder decorre de uma norma de conduta, já que, se os discursos dos membros do clube passarem a ser proibidos, o poder do presidente desse clube desaparece.

---

[724] Eugenio Bulygin, "On Norms of Competence", *Law and Philosophy, volume 11, Number 3, 1992,* pág. 214.

[725] Eugenio Bulygin, "On Norms of Competence", *Law and Philosophy, volume 11, Number 3, 1992,* pág. 215.

[726] Eugenio Bulygin, "On Norms of Competence", *Law and Philosophy, volume 11, Number 3, 1992,* págs. 215-216.

De contrário, o poder do Presidente da República Portuguesa de dissolução da Assembleia da República (artigo 133º/ al.e) da Constituição portuguesa) não desaparece pelo facto de ser vedado ao Presidente a prática do ato de dissolução da Assembleia nos seis meses posteriores à sua eleição (da Assembleia), no último semestre do mandato do Presidente, ou durante a vigência do estado de sítio ou do estado de emergência (artigo 172º/ nº 1 da Constituição portuguesa).

O argumento de Bulygin pressupõe uma avaliação ou um juízo de relação entre pelo menos duas normas, a norma que estabelece a competência e a norma que eventualmente restrinja o exercício da competência num determinado sentido. Isso faz com que a definição da própria competência não resulte da estrutura da norma de competência, mas da relação que com esta se estabelece, relação entre a norma de competência e a norma que restringe a competência, negando-se por essa via uma avaliação puramente analítica da natureza da norma de competência. Quer isto dizer que, em bom rigor, a existência ou não de uma verdadeira atribuição de competência resulta, não da própria norma atributiva de competência, mas do juízo analítico que se estabelecer a partir da relação entre a norma atributiva de competência e a norma que, ao relacionar-se com a norma atributiva de competência, possibilite esse mesmo juízo analítico (relacional e não estrutural) acerca da existência de uma competência.

Os autores que defendem a existência de normas constitutivas ou conceptuais não conseguem justificar essa categoria em termos suficientemente satisfatórios. No contexto geral, ou seja, atendendo à forma como os membros de uma comunidade descrevem a natureza do sistema jurídico, é percetível a falha da teoria das normas constitutivas. Quando se descreve um jogo, normalmente descrevem-se as normas que de facto constituem esse mesmo jogo, ou seja, aquelas regras que permitem definir o próprio jogo. Mas essas regras definem o jogo pela forma como regulam as condutas de quem joga o jogo. Quando questionados sobre a natureza ou sobre a essência do Futebol, os indivíduos que conhecem

o jogo explicam-no fazendo referência às regras que regulam a forma de jogar Futebol. Se alguém perguntar no seio de uma comunidade qual a diferença entre o Futebol e o Basquetebol, será provavelmente confrontado com as seguintes respostas: *"O Futebol é um jogo disputado por duas equipas constituídas por onze jogadores cada, com o propósito de marcar golos. O Futebol joga-se da seguinte maneira: os jogadores trocam a bola entre si, não podendo tocar a bola com as mãos (à excepção do guarda-redes), procurando introduzir a bola na baliza adversária. Ganha quem tiver marcado mais golos". "Já o Basquetebol joga-se com as mãos, e o objetivo é introduzir a bola no cesto da equipa adversária. Ganha quem tiver feito mais cestos. Ao contrário do Futebol, no Basquetebol, a bola só pode ser tocada com as mãos".*

Uma resposta deste tipo, que seria normal numa conversa entre dois indivíduos, mostra como um jogo é definido pelas regras que estabelecem as condutas dos jogadores. Os defensores da teoria das regras constitutivas, pura e simplesmente, não conseguem explicar com clareza suficiente por que razão as regras que determinam as movimentações num jogo, por exemplo, as movimentações das peças num jogo de Xadrez, não são verdadeiras regras de conduta.

Tanto a regra que estabelece uma sanção para um jogador de Futebol que agride o seu adversário, como a regra que define o que é um golo, são regras que regulam as condutas dos participantes no jogo. A primeira impõe ao árbitro a aplicação de uma sanção ao jogador que agredir o seu adversário, no caso, a exibição do cartão vermelho, expulsando o jogador. No segundo caso regula a conduta dos jogadores impondo-lhes o meio admissível, isto é válido, para ganhar o jogo. Evidentemente, a regra que define o que é um golo não obriga à marcação de golos, mas obriga o árbitro da partida a considerar a obtenção de um golo apenas sob certas condições, por exemplo, que a bola tenha entrado na sua totalidade na baliza. A força normativa das chamadas regras constitutivas decorre do facto de elas imporem a produção de certos efeitos, sendo normalmente dirigidas aos árbitros ou juízes, ou seja,

aquelas entidades que aplicam as regras. A regra que define o que é um golo impõe ao árbitro da partida que, somente verificadas certas condições, determine que foi obtido um golo. A conduta do árbitro é, assim, regulada por essa norma, da mesma forma que é regulada pela norma que impõe ao árbitro a exibição de um cartão vermelho a qualquer jogador que agrida um jogador adversário (ou da própria equipa).

O mesmo se passa nos sistemas jurídicos. A norma que estabelece as condições de validade de um contrato impõe ao juiz que, no caso de uma contenda acerca da existência ou não da obrigação de realizar a prestação prevista no referido contrato, determine a não produção de efeitos e, por inerência, a não existência de qualquer obrigação devida se o contrato não tiver sido celebrado com observância das condições de validade.

Da mesma forma, a regra que determina as condições de validade das normas aprovadas por um Parlamento impõe à entidade aplicadora do Direito, por exemplo, o juiz, que não aplique as normas aprovadas com violação das condições de validade para a aprovação de normas por parte desse Parlamento.

E, o mesmo se passa com a suposta natureza definitória das normas constitutivas dos sistemas jurídicos. Se as normas de competência, enquanto normas constitutivas, definem a natureza dos próprios sistemas jurídicos, então a qualificação institucional da natureza de um sistema jurídico tem de ser necessariamente obtida através da descrição das normas de competência enquanto normas constitutivas. Mas não é isso que acontece. A diferença entre um Estado ditatorial e um Estado democrático não resulta das normas de competência. É irrelevante se é o Rei, o Parlamento, o Governo, ou o Presidente, quem tem poder para produzir normas jurídicas. A diferença entre estes dois tipos de Estados resulta da existência ou não de certos direitos fundamentais, o mais importante deles, o direito à liberdade. Num Estado ditatorial, a liberdade dos cidadãos é diminuta, sobretudo ao nível da expressão do pensamento político. Mas não só. Em certos Estados ditatoriais também é imposto um padrão de conduta moral aos cidadãos, proibindo, por exemplo, que estes acedam a certos

conteúdos culturais. Mas, num estado democrático existe um direito geral de liberdade. Essa liberdade somente é limitada quando põe em causa a liberdade dos outros. Pode dizer-se que nos estados democráticos a liberdade dos cidadãos conhece apenas uma limitação: a limitação que é necessária para garantir a própria liberdade. Os cidadãos renunciam a uma parte da sua liberdade para protegerem a sua liberdade. O Estado democrático funda-se, portanto, na liberdade, mais propriamente, na liberdade de escolha política.

O direito à liberdade não é uma norma constitutiva ou conceptual tal como a norma constitutiva ou conceptual é apresentada pelos filósofos citados. Nem é uma norma de competência. O direito à liberdade é o conteúdo de uma norma de conduta. E é esta norma de conduta que permite definir a natureza de um Estado, ou seja, que permite qualificar a sua essência institucional. Se a teoria dos autores citados estivesse correta, somente seria possível qualificar ou definir jogos ou sistemas jurídicos (Estados) com o recurso às normas constitutivas. Mas não são essas normas que são usadas para definir as instituições, jogos, ou sistemas jurídicos. São as normas de conduta que possibilitam essas definições.

Uma vez que estes filósofos do Direito distinguem conceptualmente as normas constitutivas das normas regulativas, e, por consequência, as normas de competência das normas de conduta que regulam o próprio exercício das competências, as normas de direitos fundamentais que limitam o exercício das competência legislativas, porque impedem determinados conteúdos normativos, não podem ser entendidas como normas de competência negativa,[727] o que reforça a necessidade de recorrer-se às normas de conduta para definir a natureza institucional dos sistemas jurídicos.

A associação entre normas constitutivas e invalidade, e normas de conduta e sanção, não tem justificação. A invalidade de um ato consiste na não produção dos efeitos jurídicos que se esperaria que se produzissem. A não produção dos efeitos esperados pelo legislador ou

[727] Como defende Robert Alexy, *A Theory of Constitutional Rights, op. cit.,* págs. 158-159.

pelas partes contratantes consiste numa frustração de expetativas, e essa frustração das expetativas pode ser interpretada como uma sanção jurídica dirigida aos indivíduos que praticaram atos jurídicos violando as condições impostas pelo ordenamento jurídico (sendo atos viciados)[728] para que esses mesmos atos sejam aptos à produção de certos efeitos. A invalidade é também um tipo de sanção.

Além disso, o vício ou a invalidade de um ato não implica que esse mesmo ato não possa existir ou ser pensável. Por exemplo, no ordenamento jurídico português, um negócio simulado, ou seja, quando há uma divergência entre a vontade real e a vontade declarada pelos negociantes com o intuito de enganar terceiros, é nulo. Porém, essa nulidade não é oponível aos terceiros de boa-fé, ou seja, não pode ser arguida relativamente àqueles que ignoravam a simulação ao tempo em que foram constituídos os respetivos direitos.[729] Numa situação destas, a nulidade do ato não prejudica a produção dos efeitos jurídicos relativamente aos terceiros de boa-fé. Logo, é pensável uma simulação, que é um ato nulo, ao mesmo tempo que se pensa a invalidade desse mesmo ato, e podem ser extraídos efeitos jurídicos a partir desse ato nulo. O mesmo se passa com as normas consideradas inconstitucionais que ainda não fora objeto de uma decisão de inconstitucionalidade por parte do Tribunal Constitucional. Apesar de serem consideradas inválidas, produzem os seus efeitos até que seja proferida uma decisão de inconstitucionalidade.

Nos jogos acontece precisamente o mesmo. Um golo marcado por um jogador que esteja fora de jogo, ou com a introdução da bola no interior da baliza com a mão, só não será golo se o árbitro o invalidar. Caso contrário, o golo será válido, o que significa que a violação

---

[728] De acordo com a doutrina tradicional, um ato pode estar viciado porque o sujeito que o praticou não tem qualquer tipo de poder normativo; por terem sido infringidas as normas procedimentais para a prática do ato; por falta de competência específica para a prática do ato; por violação das normas que estabelecem os conteúdos obrigatórios ou proibidos de certos atos; ou porque o ato origina uma norma que é desconforme com normas de um escalão considerado superior. (Riccardo Guastini, "Invalidity", *Ratio Juris, Volume 7, Number 2, July, 1994,* págs. 219-220).

[729] Artigos 240º e 243º /nºs 1 e 2 do Código Civil português.

das normas constitutivas de um jogo durante o próprio jogo não tem o mesmo efeito que a violação de um conceito ou de uma definição. Um golo marcado com a mão não pode ser definível como golo tendo em conta a definição de um golo no Futebol. Porém, quer os jogos, quer os sistemas jurídicos, fazem depender a aceitação de condutas, não a partir de definições conceptuais, mas a partir da atuação das entidades a que os participantes dos jogos ou do sistema jurídico reconhecem o poder de decidir sobre a condução do jogo ou do sistema jurídico. Quer dizer, conceptualmente, um golo marcado com a mão não é um golo. Porém, no decurso de um jogo de Futebol, um golo marcado com a mão que tenha sido validado pelo árbitro, por exemplo, se este não se tiver apercebido da forma como foi marcado o golo, vale tanto como um golo regular. Foi o que aconteceu no Campeonato Mundial de Futebol em 1986 com o célebre golo de Maradona.[730] O golo de Maradona, marcado com a mão, foi validado e contou como golo regular. Apesar de ser óbvio que o golo é inválido, conceptualmente falando, é pensável ao mesmo tempo como golo válido. Isto acontece porque as normas que supostamente constituem algo ou definem algo, mais não fazem do que regular condutas de forma indireta. Estabelecer que um golo não é válido se for marcado com a mão, mais não é do que regular a conduta do árbitro, no sentido de este não considerar a introdução da bola na baliza com a mão como um golo válido, daí não extraindo os efeitos decorrentes, ou seja, considerar o golo para efeito da atribuição da vitória a uma das equipas.

Aos árbitros e aos juízes são impostas condutas, no que se refere à aplicação das leis, e aos participantes é imposto um dever geral de aceitação das decisões das entidades que aplicam as regras, quer dos jogos, quer dos sistemas jurídicos. Apesar do golo de Maradona ser inválido, tendo o árbitro validado esse golo, o dever geral de aceitação das decisões do árbitro impõe aos participantes do jogo a aceitação do golo como sendo um golo válido.

[730] A célebre *«mão de Deus»*.

Sem este dever geral de acatamento das decisões de uma entidade que aplica as regras do jogo, o próprio jogo seria impossível ou impraticável. E, porque as normas regulam condutas e não definições conceptuais, uma definição conceptual subordina-se à aplicação das regras que estabelece essa mesma definição conceptual através de uma imposição indireta à entidade que aplica essa regra. É por isso que um golo marcado com a mão, se for validado pelo árbitro, vale tanto como um golo corretamente marcado. Por essa razão, as supostas normas constitutivas não podem ser normas que estabelecem definições. Esta construção, das normas constitutivas como normas de definição, é externa às próprias normas, e consiste numa construção de definições conceptuais a partir da correta aplicação das normas, e não a partir de supostas definições por elas estabelecidas. Logo, as normas de competência não são normas que estabeleçam definições, antes regulando as condutas dos indivíduos.

Quando uma norma jurídica define algo, ela mais não faz do que impor uma utilização específica do termo da linguagem que ela usa para regular a própria definição. Essa regulação é um «dever ser» sobre a conduta de usar o termo da linguagem. Pode dizer-se que os termos da linguagem, quando são objeto deste tipo de regulação, adquirem um sentido ou significado operativo. Este sentido é distinto do sentido real dos termos da linguagem, isto é, do sentido do uso regular dos termos da linguagem no seio de uma comunidade. O uso real de um termo da linguagem, ou seja, de um conceito, é espontâneo, enquanto o uso operativo de um termo da linguagem estabelecido por uma norma jurídica é imposto. Nem sempre coincidem. E, normalmente o uso real do termo da linguagem abrange possíveis incorrecções no uso operativo desse mesmo termo. Quer dizer: a regra que define o que é um "golo" estabelece um uso normativo para o conceito "golo". Um "golo" consiste na introdução da bola na baliza verificadas determinadas condições, por exemplo, que não tenha sido marcado com as mãos, que o jogador que marcou o "golo" não se encontre em fora de jogo, ou que não tenha havido falta sobre o guarda-redes. Isto significa que existe um dever de o árbitro da partida somente aplicar o termo "golo" e daí retirar todas as

consequências quando todas as condições constitutivas da regra que define o "golo" (e, por essa forma cria o facto institucional) estiverem preenchidas. Porém, como esta regra é um «dever ser», pode ser ou não cumprida. Quando a regra não é cumprida, o árbitro ou valida mal um golo, ou invalida um golo regular. Tanto num caso como no outro, o termo "golo" é utilizado com violação da regra que constitui o "golo". Neste caso, o termo "golo" é operativamente mal utilizado, isto é, em desconformidade com relação à regra constitutiva.

Todavia, à medida que as várias partidas de Futebol se vão realizando, os participantes do jogo (jogadores e adeptos) vão assimilando o conceito "golo" como representação de uma introdução da bola na baliza mesmo que de forma incorreta. O termo "golo" assume o seu sentido real, ou seja, assume o sentido que lhe é dado pelos membros da comunidade. Esse uso é diferente do uso operativo, que consiste numa imposição da utilização dos termos da linguagem. Por outras palavras: a regra constitutiva do "golo" não determina como o termo "golo" é utilizado, mas sim, como deve ser utilizado. E é por essa razão que são pensáveis factos institucionais mesmo em desconformidade com as regras que estabelecem as suas condições constitutivas. É pensável um "golo" marcado com a mão apesar de um "golo" marcado com a mão ser inválido porque o conceito "golo" é operativo, quer dizer, imposto, enquanto o conceito "golo" que é de facto utilizado é real, ou seja, resulta da forma como este conceito é de facto aplicado, e neste sentido, "golo" expressa o que os membros de uma comunidade entendem por "golo", não o que deveriam entender. Isto ajuda a perceber como as regras ditas constitutivas não são mais do que meras regras de conduta, e, por isso mesmo, não são definições conceptuais, nem permitem construir definições conceptuais. São puros significados deônticos.

As normas jurídicas são imposições de condutas. Simplesmente não é pensável uma norma que não seja um «dever ser».[731] As normas de competência regulam a conduta de certos

[731] Rejeitando-se em absoluto a conceção das normas de competência como normas estruturalmente distintas das normas de conduta, ou seja, das normas regulativas. Atienza e Manero recusam, quer a tese de que as regras

indivíduos, permitindo-lhes a produção de normas jurídicas, sejam as normas gerais e abstratas de Direito público, sejam as normas individuais e concretas que decorrem da celebração de negócios jurídicos. Mas, as normas de competência não têm de ser necessariamente normas permissivas. Existem normas que impõem a produção de determinados atos jurídicos, por exemplo, as normas que constam do artigo 9º da Constituição da República portuguesa, que impõem a realização de tarefas fundamentais, sendo que, a sua realização supõe a criação de normas jurídicas que produzam aqueles efeitos. Quando uma norma impõe a um indivíduo ou a uma entidade a realização de algo, atribui por inerência o poder jurídico, ou seja, a competência para realizar esse mesmo algo.

---

de competência sejam normas regulativas, quer a tese que as concebe como definições conceptuais, como normas constitutivas, ou como disposições qualificadoras. Para estes autores, as normas de competência contêm uma previsão constituída por dois elementos: um estado de coisas que pode ser um facto natural ou um facto institucional e uma ação que também pode ser natural ou institucional. A estatuição da norma de competência não consiste numa ação modalizada por um operador deôntico, ou seja, uma solução, consistindo antes num tipo de facto institucional que eles designam por «resultado institucional» ou «resultado normativo» que, em regra, consiste numa transformação de um estado de coisas que é originada por uma ação ou por um facto. A norma de competência pode ser expressa na fórmula *"se se dá um estado de coisas X e Z realiza a ação Y, então produz-se o resultado institucional R"*, constituindo uma razão hipotética (e não categórica) para agir (Joseph Raz, *Practical Reason and Norms, op. cit.,* pág. 106). Esta proposição distingue-se da proposição anankástica em que se baseiam as proposições técnico-naturais. Estas proposições técnico-naturais exprimem que, se um dado estado de coisas X se verificar, por exemplo, a temperatura da água atingir os 100 graus centígrados, produz-se o resultado Z, que neste caso corresponde à ebulição da água. A norma de competência estabelece um estado de coisas ou uma ação necessários para a produção de um determinado resultado. A regra técnico-natural estabelece uma relação meio/fim que exprime a necessidade de adotar-se uma determinada conduta para que o resultado normativo ou institucional seja produzido, por exemplo, *"se queres que o contrato seja válido, deves reduzi-lo a escrito"*. (*Las Piezas del Derecho/Teoría de los Enunciados Jurídicos, op. cit.,* págs. 83 e 85. No mesmo sentido vai Jan Sieckmann, "Norma Jurídica", *in Enciclopedia de Filosofía y Teoría del Derecho, Volumen 2, op. cit.,* págs. 911-912, porém Sieckmann entenda que as normas de competência não constituem uma modalidade deôntica específica, mas sim, uma estrutura normativa específica que se refere a modalidades deônticas, embora estas possam ser indeterminadas (pág. 912, nota 60)).

Uma norma de competência concebida nestes termos não é sequer uma norma. As normas não produzem nada, mas podem ordenar tudo. Sem a estrutura – previsão, operador deôntico, e estatuição –, nenhum significado pode assumir a forma ou o sentido de uma norma. Trata-se de um objeto impossível, e seguindo um princípio wittgensteiniano, simplesmente não podemos conceber um objeto impossível.

Mas, as normas de competência também podem ser proibitivas. Quando uma norma proíbe a prática de atos jurídicos com um determinado conteúdo, por exemplo, a norma que proíbe ao Estado a programação da educação e da cultura segundo diretrizes filosóficas, estéticas, políticas, ideológicas ou religiosas,[732] atribui às entidades que fazem parte da administração do Estado o poder jurídico, ou seja, a competência para não praticar atos que ofendam aquela disposição constitucional.

As normas de competência também não podem ser entendidas como normas técnicas, pois todas as normas podem ser normas técnicas. O cumprimento de uma norma sobre bom comportamento na prisão ou sobre a interiorização da culpa pela prática de um crime pode ser um meio adequado para que um sujeito saia em liberdade condicional. As condições estabelecidas por qualquer norma são meios adequados à verificação dos efeitos determinados por essa mesma norma, logo, o simples cumprimento de qualquer norma é um pressuposto técnico para a aplicação da norma, ou seja, para a produção dos seus efeitos.

As normas de competência têm a função normativa de autorização que se exprime por uma atribuição de um poder jurídico a um sujeito ou a uma entidade para a prática de determinados atos, normalmente, atos jurídicos. Uma norma que atribui competência ao Parlamento para produzir leis dá-lhe um poder de produção normativa. Uma norma que atribui ao Pai o poder para determinar as ações do seu filho dá-lhe a competência paternal. Embora as normas de competência possam ser obrigações ou proibições, normalmente surgem na forma de permissões. Seja como for, não é pensável uma norma de competência que não seja um «dever ser», porque não é pensável uma norma jurídica que não seja um «dever ser». Esse «dever ser» pode ser mais ou menos genérico. Se consistir na atribuição de um poder muito específico, como no exemplo de Bulygin, uma proibição de exercício desse mesmo poder equivalerá a uma revogação da atribuição do poder. Se, pelo contrário,

[732] Artigo 43º/ nº 2 da Constituição da República Portuguesa.

consistir numa atribuição genérica de poder, a proibição de exercício do poder em situações específicas equivalerá a uma limitação no exercício do poder. Se um sujeito tem o poder de assinar petições dirigidas aos Tribunais pelo facto de ser um advogado profissional, e se deixar de poder assinar essas mesmas petições pelo facto de se ter tornado juiz, então, ao contrário do que afirma Bulygin, o sujeito perde a competência que tinha adquirido, podendo readquiri-la se voltar a ser um advogado profissional. Já no caso do poder jurídico atribuído a um legislador, a situação é distinta. Normalmente, nos Estados democráticos, esse poder genérico de produção normativa é limitado por normas que estabelecem conteúdos necessários, como é o caso das normas de direitos fundamentais, impondo ao legislador que não crie normas desconformes com essas normas. Num caso perde-se o poder, noutro este resulta limitado.

O conceito de poder, tal como é construído a partir das normas de competência, é uma abstração, ou seja, é um conceito descritivo que abrange parte da realidade normativa e parte da realidade empírica. Muitos filósofos e teóricos do Direito confundem estes dois planos, e por causa disso não conseguem perceber a real natureza das normas de competência. O conceito de norma de competência, a que está associado o conceito de poder jurídico, designa duas realidades distintas: por um lado, exprime a representação descritiva de uma ou várias normas jurídicas, podendo ser obrigatórias, proibitivas, ou permissivas; por outro lado, exprime uma sujeição, isto é, um hábito de obediência às determinações de certos sujeitos ou de certas entidades. Se as normas de competência são normas permissivas, obrigatórias, ou proibitivas, então não constituem uma categoria independente de normas. Se por normas de competência se entende uma descrição de um hábito de obediência[733] a certos comandos, então as normas de competência não são normas, mas sim, meras descrições de factos sociais. Tudo aponta para que, por uma via, ou

[733] Identificado com a proposição "autorização implica imposição". (Hans Kelsen, *Teoria Geral das Normas, op. cit.,* págs. 131-132).

por outra, se esvazie o conceito ou categoria de normas de competência. Assim, dizer que o Parlamento tem competência para produzir leis significa dizer que existem normas que obrigam, proíbem, ou permitem ao Parlamento criar leis, e que os sujeitos da comunidade têm um hábito de obediência às leis produzidas pelo Parlamento. Da mesma forma, diz-se que um Pai tem um poder sobre o seu filho (poder paternal) se existirem normas que permitam, imponham, ou proíbam a emissão de comandos do Pai dirigidos ao seu filho, e se existir um hábito de obediência do filho relativamente às ordens dadas pelo seu Pai. O hábito de obediência é genérico e abstrato, descrevendo uma realidade social normal, sem prejuízo da possibilidade de incumprimento, ou seja, de não obediência às ordens dadas, seja pelo filho relativamente ao seu Pai, seja dos cidadãos de uma comunidade relativamente aos órgãos legislativos dessa comunidade.

7. **Os Princípios da Lógica e as Normas Jurídicas**.

Na tradicional discussão sobre a teoria do Direito é dada grande relevância à relação entre a lógica e as normas jurídicas. Esta discussão incide particularmente sobre dois princípios da lógica, mais propriamente, se estes também se aplicam às normas jurídicas. O primeiro é o princípio da não contradição. Se duas asserções sobre o mesmo facto estiverem em contradição, por exemplo, *"existem leopardos em Portugal"* e *"não existem leopardos em Portugal"*, estas proposições não podem ser ambas verdadeiras nem ambas falsas. Uma será verdadeira, a outra será falsa. Mas, se duas normas estiverem numa relação de contradição, por exemplo, *"os alunos devem pagar as respetivas propinas"* e *"os alunos não devem pagar as respetivas propinas"*, será possível dizer-se que uma das normas é falsa enquanto a outra é verdadeira? Ou será que uma das normas é válida enquanto a outra é inválida?

O outro princípio da lógica que se discute é o princípio ou regra da inferência. Este princípio expressa aquilo que normalmente se designa por silogismo. Na terceira parte do

seu *Organon*, Aristóteles define o silogismo como *«… uma locução em que, dadas certas proposições, algo distinto delas resulta necessariamente, pela simples presença das proposições dadas.»*[734] Isto significa que o silogismo é entendido neste sentido: começando com um par de proposições, uma outra proposição seguir-se-á necessariamente. Aplicado às normas jurídicas, a regra da inferência significaria que, de uma norma geral e de uma proposição de um facto, seguir-se-ia uma norma individual contida na norma geral. Por exemplo, *"todos os alunos devem estudar"*, *"João é um aluno"*, logo, *"João deve estudar"*.[735] De acordo com a conceção tradicional da regra da inferência, uma conclusão

---

[734] Aristóteles, *Organon, III, Analíticos Anteriores (24b)*, pág. 11.

[735] Um dos autores mais importantes no âmbito da discussão sobre a possibilidade de aplicação dos princípios da lógica (não contradição e regra da inferência) às normas jurídicas é, naturalmente, Hans Kelsen. Pode dizer-se que até à publicação da segunda edição da *Teoria Pura do Direito*, Kelsen concebia as normas jurídicas como entidades conceptualmente similares às proposições, significando isto que as normas seriam entidades não dependentes da linguagem. Uma norma poderia existir mesmo que não tivesse sido posta (graças à regra da inferência, que permitiria pensar numa norma individual somente a partir da existência de uma norma geral, sem a necessidade do ato de vontade criador da norma individual), e poderia não existir mesmo que tivesse sido posta (graças ao princípio da não contradição, que permitiria invalidar uma das duas normas que entrassem em conflito, mesmo que ambas tivessem sido positivadas). Isto resultaria da aplicação dos princípios lógicos às normas jurídicas.

Em trabalhos posteriores ("Law and Logic", agora republicado na coletânea *Essays in Legal and Moral Philosophy, op. cit.,* págs. 228-253; *Teoria Geral das Normas, op. cit.,* págs. 263 e segs), Kelsen modificou a sua posição. Nas suas próprias palavras: *«…admiti que princípios lógicos, e especialmente a proposição de não-contradição porque são aplicáveis a enunciados sobre a validade de normas, os quais são verdadeiros ou falsos, indiretamente são aplicáveis também a normas, particularmente a normas jurídicas. Mas esta afirmação não mais posso manter.»* (*Teoria Geral das Normas, op. cit.,* pág. 466, nota 155). A razão fundamental para a mudança de direção no pensamento kelseniano reside no facto de Kelsen ter abandonado uma conceção do Direito analítico-estática em ordem a uma reconstrução analítica do Direito e do conhecimento científico do Direito como sistema de relações entre atos de vontade condicionados, o que, segundo alguns, transformou o seu normativismo idealista e logicista num normativismo mais de base empirista.

Na última fase do seu pensamento, Kelsen concebe as normas jurídicas como entidades similares a factos, mais especificamente, entidades dependentes da linguagem. As normas jurídicas existem se, e só se, tiverem sido produzidas através de atos performativos de linguagem com esse significado, ou seja, atos de linguagem com o sentido de comandos. Assim sendo, a regra da inferência não permite retirar uma norma individual a partir da norma geral. Essa norma individual só ganha existência se alguém com poder para o efeito manifestar um ato de vontade que cria essa mesma norma individual. A existência das normas também não pode desaparecer magicamente pela aplicação do princípio da não contradição. Esta conceção rejeita a ideia defendida por Kelsen na sua *Teoria Pura do Direito* de que as normas são entidades ou juízos hipotéticos cuja existência é análoga à veracidade das proposições ou asserções descritivas. Da mesma forma que a verdade de uma asserção é independente do ato da linguagem que a exprime, a existência de uma norma seria

independente do ato de linguagem que a exprimiria. A teoria oposta tem na sua base um princípio que Kelsen levou ao extremo: o de que *"não há nem pode haver imperativo sem imperador"*. Com base neste princípio, não existem nem podem existir normas sem um correspondente ato de vontade, nem podem desaparecer normas que sejam o produto de atos de vontade.

Na *Teoria Pura do Direito*, as proposições descritivas das normas e da sua validade têm a mesma estrutura lógica do objeto descrito, isto é, têm a mesma estrutura lógica das normas, sendo, por isso mesmo, concebidas como *«Sollsätze»*. A linguagem da ciência jurídica é deôntica, tal como a linguagem dos juristas aplicadores do Direito. Competiria à ciência do Direito a resolução dos conflitos entre as normas jurídicas através, precisamente, do princípio da não contradição. Esta operação é concebida na *Teoria Pura do Direito* como estritamente lógica.

Posteriormente, Kelsen concebeu as proposições descritivas das normas e da sua validade como proposições indicativas. A proposição descritiva ou asserção é o significado de um enunciado no qual se exprime um sentido específico de um ato do pensamento, enquanto uma norma jurídica é o significado de um enunciado no qual se exprime o sentido de um específico ato de vontade. Recorde-se que na primeira edição (1934) da sua *Teoria Pura do Direito* (na tradução inglesa, *Introduction to the Problems of Legal Theory, op. cit.,* págs. 11-12), Kelsen define o conceito de norma jurídica numa base logicista da significação e do juízo, em que a norma jurídica é entendida como *«conteúdo de sentido»* (*Sinngehalt*), ou seja, como uma entidade semântica, puramente ideal ou puramente conceptual. Quando abandona o logicismo inicial da sua construção analítica da ciência jurídica (e do Direito), Kelsen concebe a norma jurídica como o *«sentido específico de um ato intencional dirigido à conduta de outrem»*. Quer dizer: a norma deixa de ser entendida como uma entidade dotada de um sentido para passar a ser concebida como o sentido de um ato. (*Teoria Geral das Normas, op. cit.,* pág. 34). Reviu a sua posição sobre o estatuto ontológico das normas jurídicas e adotou, segundo alguns, uma orientação irracionalista no que à possibilidade de aplicação de princípios lógicos às normas jurídicas diz respeito.

Na sua *Teoria Geral das Normas*, Kelsen sustentou (ainda que alguns entendam que de forma tácita) que as proposições da ciência do Direito são indicativas, diferentemente das proposições de «dever ser» das autoridades que produzem o Direito. Os conflitos entre normas jurídicas só podem ser resolvidos pelas autoridades que criaram as normas conflituantes. Uma resolução de conflitos normativo-jurídicos não é uma questão da lógica nem da ciência do Direito. É sim uma questão política. A ciência jurídica pode revelar tais conflitos, mas não tem armas para os resolver.

Kelsen parece usar o famoso argumento ontológico para a demonstração da existência de Deus, celebrizado por Descartes, na medida em que, aparentemente, concebe a existência das normas a partir da sua essência. Porque os princípios lógicos da não contradição e da inferência não são aplicáveis às normas jurídicas, da sua não aplicação decorre a inferência negativa: as normas existem se e somente se existirem, ou seja, a natureza das normas jurídicas enquanto entidades resultantes de atos performativos de linguagem determina a sua própria existência. A existência das normas jurídicas é pensada a partir da sua natureza específica. Este raciocínio assemelhar-se-ia ao raciocínio cartesiano para demonstração de Deus que mais não é do que uma dedução da existência de Deus a partir da ideia de Deus. Porém, Kelsen apenas procura demonstrar que, ao contrário de uma asserção descritiva, que pode ser verdadeira independentemente de ser expressa por um ato de linguagem, as normas jurídicas não podem ser válidas se não forem existentes. Isto porque Kelsen identifica a validade das normas jurídicas com a sua existência. Mas, se num primeiro momento as normas eram concebidas como entidades suscetíveis de ser pensadas independentemente da existência de um ato volitivo que as produzisse, sendo que, neste sentido, validade e veracidade se assemelhariam, agora a validade das normas não mais pode ser pensada sem pensar no ato volitivo que lhes deu origem. Uma proposição descritiva pode existir mesmo que seja falsa, mas uma norma não pode existir se não for válida. Uma norma válida

segue-se logicamente a determinadas premissas se, e só se, a conclusão não puder ser falsa, sendo as premissas das quais deriva verdadeiras. Então, para a construção de um argumento logicamente válido, isto é, um silogismo, é necessária a atribuição de um valor de verdade/falsidade às premissas e consequentemente à conclusão do silogismo.

Um dos problemas fundamentais relativos à possibilidade de aplicação de princípios lógicos às normas jurídicas reside no valor verdade/falsidade das normas jurídicas.[736] Muitos

---

inexistente ou inválida e existente seria uma impossibilidade. Como a validade das normas corresponde à sua existência, e como a existência das normas somente pode ser pensada quando se pensa no ato performativo da linguagem que as produziu, uma norma não pode ser pensada e pensada como norma inválida, porque isso implicaria pensar no ato performativo da linguagem e não pensar nesse ato performativo da linguagem, quer dizer, implicaria pensar ao mesmo tempo num ato que existiu e não existiu. E a mente humana não consegue pensar simultaneamente num ato existente e não existente. Porém, ao pensar na validade de uma norma como a sua existência e ao não admitir que se pense numa norma válida (existente) e inválida (não existente) ao mesmo tempo, Kelsen serviu-se de duas leis fundamentais do pensamento: a *lei da identidade* (*"o que é, é"*) e a *lei da contradição* (*"nada pode conjuntamente ser e não ser"*). Como estas duas leis fundamentais do pensamento são princípios lógicos, Kelsen aplicou estes dois princípios lógicos para negar a aplicação de outros dois princípios lógicos às normas jurídicas, daqui resultando implicitamente a possibilidade de aplicação de princípios lógicos às normas jurídicas, o que, ao contrário do que sustentou Kelsen, demonstra que as normas jurídicas são entidades pensáveis (produzíveis) e cognoscíveis pela ação do pensamento lógico.

(Sobre o debate entre Kelsen e Klug acerca da possibilidade de aplicação dos princípios da lógica às normas Jurídicas *vide* o próprio texto de Klug, "Acerca de la «Teoría Pura del Derecho» y la Lógica Jurídica" (disponível online), onde o autor apresenta alguns dos argumentos dirigidos a Kelsen durante os anos da sua correspondência com este (desde 6/3/1959 a 28/7/1965). E, sobre a evolução do pensamento kelseniano a propósito da aplicação dos princípios lógicos às normas jurídicas: Ota Weinberger, "Logic and the Pure Theory of Law", *in Essays on Kelsen*, págs. 187-199; Eugenio Bulygin, "Norms and Logic/Kelsen and Weinberger on the Ontology of Norms", *Law and Philosophy, Volume 4, Number 2, August, 1985,* págs. 145-163; Letizia Gianformaggio, "Hans Kelsen on the Deduction of Validity", *Rechtstheorie, 21 Band, Heft 2, 1990,* págs. 181-217; a excelente nota de fim de página do ensaio de Riccardo Guastini, "Normativism or the Normative Theory of Legal Science: Some Epistemological Problems"; Amedeo G. Conte, "Hans Kelsen's Deontics"; Bruno Celano, "Norm Conflicts: Kelsen's View in the Late Period and a Rejoinder", agora republicados na obra *Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes, op. cit.,* págs. 328, nota 19, 331-341, e 343-361, respetivamente; José Lamego, "A Teoria Pura do Direito entre Logicismo e Voluntarismo", *in Caminhos da Filosofia do Direito Kantiana, Volume I, De Kant ao Neo-Kantismo, op. cit.,* págs. 141-161).

[736] Este é, porventura, o argumento ou problema mais relevante que se usa contra a existência de uma lógica deôntica, mas não se exclui a identificação de outras dificuldades na conceção de uma lógica deôntica. Por exemplo, Tecla Mazzarese identifica outros dois problemas fundamentais. Um relacionado com a noção de norma jurídica, levando a duas dificuldades lógicas: *(i)* a dificuldade na compreensão do comportamento lógico distinto de diferentes normas, e na compreensão do complexo de relações lógicas entre normas de diferentes tipos; *(ii)* a dificuldade em compreender o comportamento lógico das normas jurídicas relacionado

autores rejeitam a existência de um valor de verdade/falsidade no domínio das normas jurídicas (partindo da tradicional teoria emotiva da verdade que considera os imperativos desprovidos de um valor de verdade), quer dizer, as normas jurídicas não são verdadeiras nem falsas, e, por causa disso mesmo, não é possível aplicar princípios lógicos às normas, uma vez que a lógica humana tem por objeto conteúdos racionais dotados de um valor de verdade/falsidade. Somente as proposições descritivas podem ser verdadeiras ou falsas.[737] As normas jurídicas são prescrições. Não são conteúdos do pensamento racional sobre o

com problemas ontológicos, semânticos, e epistémicos, independentemente da variedade tipológica das normas. O segundo problema fundamental resulta da noção de validade jurídica sistémica. Esta dificuldade resulta do facto de, sem prejuízo das diferentes conceções de validade jurídica, é através da validade jurídica sistémica que fenómenos como positivação de normas, revogação de normas, e conflitos de normas, são juridicamente cognoscíveis, e estes fenómenos não são, na sua essência, construções lógicas. (Tecla Mazzarese, "Deontic Logic as Logic of Legal Norms: Two Main Sources of Problems", *Ratio Juris, Volume 4, Number 3, December, 1991,* págs. 374-392).

[737] Em sentido contrário, defendendo que as normas têm um valor de verdade/falsidade, sendo-lhes, consequentemente, aplicáveis princípios lógicos: Georges Kalinowski, *Introduction a la Logique Juridique/Éleménts de Sémiotique Juridique, Logique des Normes et Logique Juridique,* págs. 134-137; *Le Problème de la Vérité en Morale et en Droit,* págs. 239-242 e 247-250.

Mundo. Nada descrevem, e por conseguinte, não sendo verdadeiras ou falsas, também não podem ser objeto de relações lógicas.[738] [739]

A rejeição de um valor de verdade/falsidade das normas jurídicas não significa que não possa conceber-se uma lógica deôntica, por exemplo, uma lógica deôntica construída a partir da análise das proposições sobre as próprias normas,[740] ou a partir das próprias proposições prescritivas, independentemente do facto de não se reconhecer um valor de

---

[738] Foi von Wright o autor que iniciou o estudo da lógica deôntica na década de 50 quando apresentou o seu ensaio "Deontic Logic", publicado na revista *Mind (Volume 60)* em Janeiro de 1951 (págs. 1-15). Este ensaio iniciou o desenvolvimento de uma nova disciplina partilhada por lógicos e teóricos do Direito, que é a chamada lógica deôntica, e que tem vindo a afirmar-se como um campo autónomo (mas não independente) da filosofia e da teoria do Direito.

Nesse mesmo texto, von Wright desenvolveu um sistema de lógica deôntica que aceitava a existência de um valor de verdade/falsidade das normas. Ele dividiu os conceitos modais em quatro categorias: *(i)* os *modos aléticos* ou *modos de verdade* – (*necessidade*, *possibilidade*, e *contingência*) –; *(ii)* os *modos epistémicos* ou *modos de conhecimento* – *verificação* (ou o que foi verificado como sendo verdadeiro), *falsidade* (ou o que foi verificado como sendo falso), e *indecisão* (ou o que não foi verificado como sendo verdadeiro ou falso) – ; *(iii)* os *modos deônticos* – *obrigatório* (ou seja, o que é imposto fazer), *proibido* (ou seja, o que não se pode fazer), e *permissão* (ou seja, aquilo que se pode fazer) –; *(iv)* e por fim, os *modos existenciais* (*universalidade*, *existência* e *ausência* das classes ou propriedades). O primeiro tipo modal é estudado pela lógica clássica, o quarto tipo modal é estudado pela teoria quantificadora, os segundo e terceiro tipos modais, segundo von Wright, não são estudados pelos lógicos. (Note-se, contudo, que a tese da interconexão entre modalidades deônticas e modais remonta, pelo menos, a Leibniz ("Elements of Natural Law", *in Philosophical Papers and Letters: A Selection*, págs 131-138)).

Com o desenvolvimento e evolução da sua investigação, von Wright abandonou a sua perspetiva inicial (analógica e modal), e na sua obra mais conhecida – *Norm and Action/A Logical Inquiry*– concebeu as normas jurídicas como sendo ordens ou permissões emitidas por uma autoridade e dirigidas aos indivíduos, não lhes sendo predicado qualquer valor de verdade/falsidade. (Sobre a própria evolução do pensamento de von Wright: "Deontic Logic: A Personal View", *Ratio Juris, Volume 12, Number 1, March, 1999,* págs. 26-38; "Valor, Norma y Acción en Mis Escritos Filosóficos/Con un Epílogo Cartesiano", *Doxa, 26, 2003,* págs. 59-66).

[739] Este primeiro problema é do domínio da filosofia da lógica. Porém, existem outros problemas relacionados com a lógica do Direito: os problemas relacionados com a estrutura lógica das normas e com a estrutura lógica das ações, nomeadamente ao nível da formalização das condições de aplicação das normas, e que podem ser designados como problemas da lógica formal; e os problemas relacionados com a descrição dos sistemas normativos atuais, mais especificamente, ao nível da resolução das dificuldades relativas ao preenchimento de lacunas ou à resolução dos conflitos entre normas, ou se, pelo contrário, a lógica deôntica poderá fornecer uma resposta para a própria possibilidade de existirem ou não lacunas e contradições (conflitos) nos sistemas jurídicos, sendo este último tipo de problemas do domínio da filosofia jurídica e moral. (Georg Henrik von Wright, "Is There a Logic of Norms?", *Ratio Juris, Volume 4, Number 3, December, 1991,* pág. 266).

[740] Alf Ross, *Directives and Norms, op. cit.,* págs. 139 e segs.

verdade/falsidade às normas.[741] Esta diferença de posições deu origem a uma requalificação do próprio conceito de lógica deôntica. A lógica deôntica investiga a relação lógica entre as normas através da compreensão da relação lógica entre as proposições descritivas das normas. À investigação do comportamento das proposições que expressam normas dá-se o nome de lógica das normas.[742] Quem aceita a existência de uma lógica das normas, aceita

---

[741] Carlos E. Alchourrón e Antonio A. Martino ("Logic Without Truth", *Ratio Juris, Volume 3, Number 1, March, 1990,* págs. 46-67) e Ota Weinberger ("The Logic of Norms Founded on Descriptive Language", *Ratio Juris, Volume 4, Number 3, December, 1991,* págs. 284-307) estendem a construção lógica para além das proposições descritivas das normas, aceitando o princípio do último von Wright – *"a lógica tem um raio de ação maior que a verdade"*. Alchourrón e Martino assumem a posição, considerada por alguns como radical, de que a lógica do raciocínio jurídico, bem como o restante raciocínio lógico, se reporta exclusivamente à noção abstrata de consequência enquanto tipologia de operações referentes a um conjunto específico de proposições contidas em frases numa dada linguagem, independentemente do seu valor de verdade/falsidade, rejeitando, por isso mesmo, a ideia mais clássica de que a lógica deôntica não se reporta ao valor de verdade/falsidade das normas, porque as proposições que as descrevem constituem uma transmissão bivalente no sentido da validade/invalidade das normas jurídicas.

Robert Walter, na sua recensão crítica sobre o famoso dilema de Jörgensen ("Jörgensen's Dilemma and How to Face It", *Ratio Juris, Volume 9, Number 2, June, 1996,* págs. 168-171), defende a existência de um «mundo das normas reais» que é descrito por proposições que as contêm no seu significado. Assim, as frases que para Jörgensen são imperativos, são para Walter descrições de normas existentes, pressupostas como válidas, isto é, pressupostas como normas às quais se deve obediência.

Giorgio Volpe ("A Minimalist Solution to Jørgensen's Dilemma", *Ratio Juris, Volume 12, Number 1, March, 1999,* págs. 59-79) aceita a possibilidade de aplicação de princípios lógicos às frases que contêm proposições normativas, mas não aos imperativos. Volpe parte de uma conceção minimalista da verdade que usa como esteio para a sua teoria. A conceção minimalista da verdade defende que o valor de verdade/falsidade não pertence ao mundo das propriedades essenciais das proposições. O valor de verdade/falsidade das proposições constitui somente um instrumento lógico utilizado para a aceitação, rejeição, crença, etc., ou seja, é um meio pelo qual se tomam determinadas atitudes em face de certas proposições (sejam elas relativas a objetos com os quais não é possível estabelecer uma relação epistémica, por exemplo, as proposições sobre valores morais, ou proposições cujo conteúdo é perfeitamente compreensível, mas cujo valor de verdade/falsidade não é atualmente conhecido, como acontece no contexto matemático). A teoria minimalista da verdade é minimalista porque, por um lado, defende que o conhecimento da função lógica desempenhada pelos predicados do valor de verdade/falsidade essenciais para a adoção de certas atitudes (ainda em aberto) é independente do conhecimento da natureza essencial desses mesmos predicados; por outro lado, o conhecimento dessa função constitui o conhecimento da própria verdade.

(Para uma perspetiva crítica sobre as teorias acima descritas e negando a possibilidade de uma lógica deôntica: Sean Coyle, "The Possibility of Deontic Logic", *Ratio Juris, Volume 15, Number 3, September, 2002,* págs. 294-318.Sobre as clássicas teorias acerca da lógica dos imperativos, negando a sua existência: Jörg Hansen, "Is There a Logic of Imperatives?", págs. 1-41 (disponível online)).

[742] O primeiro autor a ver claramente a necessidade de construir uma lógica normativa (deôntica) para as proposições descritivas do Direito e de consequentemente a distinguir de uma lógica das normas (uma lógica

também a existência de uma lógica deôntica. Mas quem aceita a existência de uma lógica deôntica não tem de aceitar necessariamente a existência de uma lógica das normas. E, quem aceitar a existência dos dois tipos de lógicas não tem de aceitar que resultam ambas uma da outra, isto é, é possível concordar com a existência de uma lógica deôntica e de uma lógica das normas, sem que a lógica deôntica derive da lógica das normas e *vice-versa*. Também costuma distinguir-se entre a lógica deôntica, enquanto lógica das normas ou das proposições normativas descritivas, e a lógica jurídica,[743] que diz respeito à justificação das próprias normas e às razões motivacionais que estiveram na base da tomada de decisões judiciais.[744]

Entretanto surgiu uma espécie de terceira via a que se dá o nome de *«fuzzy logic»*. Ao contrário da lógica tradicional que trabalha com proposições dotadas de um valor de verdade/falsidade absoluto, ou seja, num sentido clássico bivalente, a *«fuzzy logic»* opera com proposições dotadas de um valor verdade/falsidade graduável de acordo com uma escala *«fuzzy truth-values»* assumida num determinado cálculo lógico. Uma proposição será «fuzzy» quando, pelo menos um dos predicados *«fuzzy»* se verificar. Um dado conjunto «fuzzy» admite uma graduação de pertença relativamente às entidades denotadas com um dado predicado *«fuzzy»*, ao contrário da clássica teoria dos conjuntos. Esta terceira via permite, segundo os seus defensores, uma superação do dogma racionalismo/irracionalismo ao nível da construção de um cálculo lógico para uma realidade cujo valor de

---

deôntica real) foi Carlos E. Alchourrón no seu ensaio "Logic of Norms and Logic of Normative Propositions", publicado inicialmente na revista *Logique et Analyse*, *12*, no ano de 1969, posteriormente republicado na obra *Legal Reasoning, Volume I*, *op. cit.,* págs. 399-425.

[743] Sustentanto que a lógica jurídica corresponde àquela parte da lógica que se aplica à ciência jurídica como caso especial da lógica prática e não a um conjunto de leis do pensamento especiais sobre as normas jurídicas: Ulrich Klug, *Lógica Jurídica*, págs. 15-25.

[744] Tecla Mazzarese, *Logica Deontica e Linguaggio Giuridico*, *op. cit.,* págs. 6-8.

verdade/falsidade não é bivalente, como é o caso da aplicação de normas jurídicas no âmbito das decisões judiciais.[745]

As normas jurídicas são puras representações mentais. Isto quer dizer que as normas jurídicas são conteúdos de atos do pensamento. Enquanto conteúdos de atos do pensamento, as normas jurídicas são um objeto, tal como o mundo físico é um objeto. As normas jurídicas são estados mentais, e os estados mentais são objetos do próprio pensamento.

A lógica consiste numa relação de associação que a mente estabelece. Esta relação ocorre com as descrições do Mundo produzidas pela mente, e não com os objetos. Não é possível aplicar princípios lógicos aos objetos em si mesmos considerados. As relações lógicas ou dedutivas não se baseiam nos objetos reais. As operações lógicas ou dedutivas baseiam-se antes na relação estrutural entre os significados dos termos da linguagem, quando utilizada no seu sentido descritivo.[746] Ninguém pode aplicar um princípio lógico à Lua ou a uma cadeira. A Lua ou uma cadeira nem são logicamente possíveis nem são logicamente impossíveis. Porém, quando a mente produz proposições descritivas acerca destes dois objetos, a relação de necessidade que se estabelece entre essas mesmas proposições descritivas é aquilo que se designa por relação lógica, ou aplicação de princípios lógicos. O raciocínio *"todos os satélites giram em torno dos Planetas, a Lua é um satélite, logo a Lua girará em torno de um Planeta"* ou o raciocínio *"todas as cadeiras têm quatro pés, X é uma*

---

[745] Tecla Mazzarese, "Fuzzy Logic and Judicial Decision-Making: The Peril of a Rationalist Fallacy", *in Normative Systems in Legal and Moral Theory/Festschrift for Carlos E. Alchourrón and Eugenio Bulygin, op. cit.,* págs. 483-508. (A autora apresenta uma boa explicação sobre esta terceira via e critica-a procurando demonstrar a impossibilidade de uma reconstrução racional das decisões judiciais com base na *«fuzzy logic»* porque, seguindo o princípio de MacCormick (*"decidir não é deduzir"*), entende que uma decisão judicial é um ato de vontade, e um ato de vontade não está sujeito às leis da lógica. Porém, a autora reconhece a *«fuzzy logic»* como um possível meio adequado para superar o clássico dilema racionalismo/irracionalismo, quer dizer, a *«fuzzy logic»* permite uma explicação mais próxima da natureza do Direito, sem conduzir a uma reconstrução das decisões judiciais num paradigma de racionalismo ou irracionalismo.

[746] Ota Weinberger, "Logic and the Pure Theory of Law", *in Essays on Kelsen, op. cit.,* pág. 196.

cadeira, logo X tem quatro pés", constituem conexões necessárias entre representações descritivas de objetos. Um silogismo não é mais do que essa conexão entre representações.

Como as normas jurídicas são objetos, objetos mentais, não lhes são aplicáveis princípios da lógica. Somente as proposições descritivas das normas, ou seja, as proposições normativas descritivas podem ser relacionadas em termos lógicos. Uma proposição normativa é uma representação mental de uma norma. Uma proposição normativa descritiva é uma representação mental descritiva de uma outra representação mental que é uma norma. Uma representação mental nada mais representa do que o seu próprio conteúdo, por isso, as proposições normativas não podem conter qualquer elemento descritivo ou indicativo, e, da mesma forma, as proposições normativas descritivas não podem conter nenhum elemento prescritivo. Portanto, apenas pode existir uma lógica ao nível das proposições normativas descritivas, nunca ao nível das normas.[747] Rejeita-se, assim, a tese do primeiro Wittgenstein, de que a imagem lógico-pictorial tem a mesma forma lógica que o objeto representado.[748] As representações dos objetos não têm qualquer forma lógica. A forma lógica nasce quando duas descrições de objetos se associam.

A aparência de aplicabilidade da lógica num raciocínio silogístico contendo proposições normativas resulta do facto de o mesmo enunciado normativo poder ser utilizado para comandar ou para descrever a existência de um comando. Esta distinção está na maior parte das vezes oculta no uso normal (corrente) da linguagem. Por exemplo, a frase *"não podes estacionar o teu veículo aqui",* tanto pode ser usada para proibir ou para informar alguém da existência de uma regulação proibitiva relativa ao estacionamento de veículos num

---

[747] Mais recentemente em sentido contrário: Risto Hilpinen, "Norms, Normative Utterances, and Normative Propositions", *Análisis Filosófico, XXI, nº 2, Noviembre, 2006,* págs. 229-241. Hilpinen defende uma conceção semântica das normas (hylética), afirmando que a lógica das normas é a mesma que a lógica das proposições normativas (proposições descritivas das normas), em que as condições de validade das normas constituem as condições de veracidade das proposições normativas.

[748] Ludwig Wittgenstein, "Tractatus Logico-Philosophicus", *in Tratado Lógico-Filosófico/Investigações Filosóficas, op. cit. (2.2),* pág. 37.

determinado local. A primeira interpretação tem um sentido prescritivo, a segunda tem um sentido descritivo.[749] [750] O significado da primeira interpretação não pode ser verdadeiro nem falso porque consiste somente num objeto produzido pela mente e apreendido pela mente, ou seja, uma pura representação mental, um estado mental. A segunda interpretação, como tem um sentido descritivo, isto é, consiste numa representação descritiva de uma parte do Mundo (que são as normas jurídicas), pode ser verdadeira ou falsa, e pode ser objeto de um raciocínio lógico. Tome-se como exemplo o seguinte silogismo:

"Todos os alunos devem estudar";

"O João é um aluno";

"Logo, o João deve estudar".

Neste silogismo, tanto as premissas como a conclusão são proposições do «ser», pois descrevem um determinado estado de coisas. A primeira premissa descreve o facto de existir uma norma que obriga os alunos a estudar, a segunda premissa descreve o facto de João ser um aluno, e, por fim, a conclusão descreve a existência de uma norma individual que obriga o João a estudar.[751] A conclusão não é uma norma. Tal como afirmou Kelsen na sua fase derradeira, as normas individuais não podem estar contidas nas normas gerais. A norma individual, para ser uma norma no verdadeiro sentido do termo, precisa de um ato do «ser», quer dizer, um ato de comando cujo sentido subjetivo seja idealizado como sentido

[749] Georg Henrik von Wright, "Valor, Norma y Acción en Mis Escritos Filosóficos/Con un Epílogo Cartesiano", *Doxa, 26, 2003,* pág. 62.

[750] É usual distinguir-se entre uma interpretação e consequente descrição de uma norma, quando realizadas por um indivíduo normal, e quando essa operação é realizada pelo próprio emitente da norma ou do comando. Neste último caso há uma interpretação *autêntica*, enquanto no primeiro caso há uma interpretação *não autêntica*. (Hans Kelsen, *Teoria Pura do Direito, op. cit.,* pág. 379. Como é sabido, o primeiro autor a propor esta distinção foi Jeremy Bentham na sua obra: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, pág. 294).

[751] Note-se que um silogismo não afirma a verdade, nem das suas premissas, nem da sua conclusão. Apenas diz que, se as premissas forem verdadeiras, então a conclusão será necessariamente verdadeira.

objetivo.[752] A proposição *"o João deve estudar"* só poderia constituir uma norma se alguém (um indivíduo ou uma entidade) produzissem um ato de comando expressando a vontade de que o João estude.

Na primeira premissa, a mente associa o ato de estudar à representação que faz da universalidade dos alunos. Na segunda premissa, a mente associa a representação do João à representação de que este é um aluno. Como previamente associou a universalidade dos alunos ao ato de estudar através da representação (descritiva) de uma norma que obriga todos os alunos a estudar, a mente associa necessariamente a representação que faz do João ao ato de estudar contida na representação (descritiva) que faz da norma que obriga o João a estudar. Esta capacidade da mente, de associar representações em raciocínios lógicos, mais não é do que a expressão da capacidade da mente humana de ligar (subsumir) conceitos (representações) concretas em conceitos (representações) abstratas. Esta faculdade possibilita a ficção de normas individuais a partir de normas gerais. Se o legislador manifestou a vontade de que todos os alunos estudem, se João é um aluno, então João é representado no conceito abstrato *"todos os alunos"*, e a mente ficciona a derivação de um comando individual a partir de um comando geral. Se João é aluno, e se todos os alunos devem estudar, então a descrição da norma individual *"o João deve estudar"* consiste numa descrição parcial da norma *"todos os alunos devem estudar"*. Esta descrição parcial de uma norma geral é verdadeira quando é aceite pela mente como uma descrição correta. Somente estas descrições podem ser verdadeiras ou falsas, nunca as próprias normas.[753] [754]

---

[752] Hans Kelsen, "Law and Logic", *in Essays in Legal and Moral Philosophy, op. cit.,* págs. 240-242.

[753] No mesmo sentido: Ilkka Niiniluoto, "Truth and Legal Norms", *in Legal Reasoning, Volume I, op. cit.,* pág. 49.

[754] Este entendimento permite superar o famoso dilema de Jørgen Jørgensen: se é verdade que tu deves cumprir todas as tuas promessas, se é verdade que fizeste uma promessa, então é verdade que deves cumprir a promessa que fizeste, pois esta verdade corresponde a uma descrição parcial da verdade geral de que deves cumprir todas as tuas promessas. Pegando noutro exemplo: se é verdade que existe uma norma que te obriga a amar o teu vizinho como te amas a ti próprio, se é verdade que existe uma norma que te obriga a amar a ti próprio, então é também verdade que existe uma norma que te obriga a amar o teu vizinho, pois esta verdade

Quando uma norma individual é descrita como sendo a descrição uma verdade parcial relativamente à norma geral, isso acontece porque a mente representa a descrição da norma individual como descrição de uma vontade específica parcial contida na vontade geral. Quer dizer: se o legislador ou quem emitiu o comando *"todos os alunos devem estudar"* manifestou a sua vontade num sentido geral – o de que todos os alunos estudem. Quando a mente representa que João é um aluno, mais não faz do que representar um objeto parcial contido no objeto geral – *"todos os alunos"*. Estar contido significa aqui que o conceito *"todos os alunos"* representa uma realidade mais abrangente que a representação permitida pelo conceito *"João"*. *"Todos os alunos"* formam o todo, *"João"* forma a parte. Ora, o todo nada mais é do que a soma das partes, e por isso mesmo, quando a mente representa o *"João"* como sendo um aluno, representa-o como parte de um todo que ela já representou, ou seja, *"todos os alunos"*. Se a *"parte"* é parte do *"todo"*, então quem quer o *"todo"* também quer as suas *"partes"*,[755] pois não é possível conceber o *"todo"* sem conceber as suas *"partes"*. A manifestação de uma vontade no sentido de que o *"todo"* deve ser ou deve acontecer implica a manifestação de uma vontade de que as partes que compõem o *"todo"* devam ser ou devam acontecer. Não é, por isso, pensável que uma manifestação de uma vontade no sentido de que *"todos os alunos devam estudar"* não constitua uma vontade no sentido de que todas as *"partes"* que forem representadas como sendo *"alunos"* devam estudar. Quem quer o geral, quer também todas as partes do geral, porque o geral não é pensável sem as partes que o compõem. Daqui resulta a ideia muitas vezes difundida de que os comandos ou normas individuais estão contidos nos comandos ou normas gerais.[756] Na

---

corresponde a uma descrição parcial da verdade geral de que tu deves amar o teu vizinho como te amas a ti próprio.

[755] Exceto se existir uma manifestação de vontade nesse sentido, por exemplo, através da emissão de uma norma excecional.

[756] Este entendimento permite superar o problema colocado por Eugenio Bulygin no seu ensaio "Considerações sobre a Validade e Eficácia do Direito, de Kelsen", *in A Diversidade do Pensamento de Hans Kelsen*, *op. cit.,* pág. 40. Aí escreve: *«O professor decreta uma norma geral: "todos os alunos devem se*

verdade, trata-se de uma construção da mente que concebe um significado deôntico geral como significado deôntico de todas as partes que compõem o significado deôntico geral. Ao proceder assim, a mente humana ficciona um ato de vontade. Se quem quer o todo, quer a parte, então quando a mente identifica uma parte do todo, ela ficciona a existência de um ato de vontade direcionado para a parte. Exemplificando: querer que todos os alunos estudem significa que existe uma vontade de que o João, o Pedro, a Joana, a Sofia, etc., estudem. A mente aprende que a abstração é apenas um modo de executar atos do pensamento e de transmitir informações de uma forma mais eficiente. Identificar todos os alunos que devem estudar seria simplesmente impossível, por isso, a mente constrói uma abstração, ou seja, uma representação ampla expressa por um conceito abstrato – *"todos os alunos"*–, e dessa forma consegue executar o ato do pensamento pelo qual expressa uma vontade, a vontade de que todos os alunos estudem. Ora, quando alguém pensa (descritivamente) na norma *"todos os alunos devem estudar"*, ficciona um ato pelo qual se manifestou uma vontade através de um conceito abstrato. Quando se subsume um conceito concreto num conceito abstrato contido na norma geral, ficciona-se a existência de um ato pelo qual se manifestou uma vontade direcionada para toda a realidade expressa pelos conceitos concretos que constituem as partes do todo (que é expresso pelo conceito abstrato). Assim sendo, quando se diz que uma norma individual está contida numa norma

---

levantar". Nenhum aluno se move e o professor pergunta a Franz que está sentado diante dele: "por que você não se levanta?" O aluno, que estudou a fundo a teoria posterior de Kelsen, responde: "O Senhor não me mandou levantar, Senhor Professor; o Senhor disse "todos devem se levantar", mas eu não sou todos, eu sou o Franz" Esta mesma resposta o professor recebe de todos os outros alunos. Isto não parece dar outra alternativa ao Professor que se derigir a cada um dos alunos individualmente e ordenar que se levantem, pois, segundo Kelsen, da norma geral "todos os alunos devem se levantar" não se pode deduzir nenhuma norma individual (como "o aluno Franz deve se levantar").» Kelsen tem razão quando afirma que das normas gerais não são deduzíveis normas individuais, mas o preço a pagar por essa teoria, como bem defende Bulygin, é a conclusão de que todas as normas gerais são inúteis. Porém, ao reconhecer-se que o que é deduzível são as descrições parciais a partir das descrições das normas gerais, e não as normas individuais a partir das normas gerais, então a descrição parcial de uma norma geral conduz o destinatário da norma ou o aplicador da norma a uma norma individual ficionada que torna as normas gerais úteis sem preclusão do princípio que afirma a impossibilidade de aplicação dos princípios da lógica às normas jurídicas.

geral, ou quando se deduz uma norma individual a partir de uma norma geral, o que acontece, em rigor, é que a mente humana ficciona a existência de um ato de vontade individual. Emitir uma norma ordenando que todos os alunos devam estudar equivale, para a mente humana, à emissão de uma infinitude de normas individuais ordenando o estudo a cada aluno concreto. Sem esta capacidade da mente não seria possível a aplicação do Direito, pois, por aplicação do Direito entende-se a extração de comandos individuais a partir de comandos gerais até se atingir a total concretização do comando.[757]

---

[757] A total concretização de um comando significa o cumprimento desse mesmo comando. Recentemente, Martin Borowski, no seu ensaio "Concretized Norm and Sanction *qua* Fact in the Vienna School's *Stufenbaulehre*", *Ratio Juris, Volume 27, Number 1, March, 2014,* págs. 79-93, defendeu a necessidade de conceber-se uma norma totalmente concretizável como último degrau da pirâmide jurídica, ou seja, como a última representação de um dever ser individual concretizador de normas gerais. Uma tal norma totalmente concretizável implicaria uma representação de todas as variáveis possíveis no Mundo empírico que fizessem desencadear o efeito normativo contido na norma. Ora, acontece que uma representação dessa realidade é manifestamente impossível, pois implicaria a possibilidade de representação do infinito. A representação da concretização no Mundo do «ser» de uma norma, por mais geral que seja, não necessita de concretizações normativas. Isso pressupunha que a mente não consegue efetuar a passagem de uma representação de uma norma geral para a representação de uma concretização (cumprimento) dessa mesma norma geral sem a representação de degraus inferiores. Mas isso constitui uma incompreensão da forma como a mente humana funciona. Através de uma frutuosa evolução biológica, a mente humana desenvolveu a capacidade para formular abstrações e para subsumir conceitos concretos nessas mesmas abstrações. Isso poupa tempo e possibilita uma gestão mais eficiente dos recursos cerebrais disponíveis. O cérebro humano evoluiu no sentido de possibilitar aos seres humanos um tratamento mais eficiente da informação por eles registada. Essa maior eficiência traduz-se na dispensa de estádios intermédios do pensamento, ou seja, na dispensa de atos inúteis do pensamento. Por exemplo: os seres humanos não precisam de conhecer todos os objetos brancos para formarem o conceito de brancura, mas uma vez construído este conceito, sempre que se deparam com um objeto branco, subsumem a representação desse mesmo objeto no conceito abstrato de brancura; não existe nem pode existir um conceito abstrato que não seja o resultado da construção de conceitos concretos, mas a partir da existência de um conceito abstrato é possível a construção de conceitos concretos que se subsumem no conceito abstrato. Da mesma forma, não é necessária a observação de todas as relações causa/efeito X para ser construída a lei natural acerca da causa/efeito X. A partir da observação de algumas relações causa/efeito X consegue-se produzir uma lei universal válida que descreve todas as relações causa/efeito X no Passado, no Presente, e no Futuro. Se fosse necessário esperar até serem observadas todas as coisas brancas ou todas as relações causa/efeito X para que os seres humanos construíssem os respetivos conceitos abstratos ou leis da ciência, isso levaria à impossibilidade do próprio conhecimento. A mente bloquearia, não formaria conhecimento, e consequentemente não possibilitaria aos seres humanos a tomada de decisões com base nas informações produzidas, porque tal operação de construção da informação seria impossível. A conclusão seria óbvia: por não conseguirem produzir informação, os seres humanos não teriam a capacidade de fazer escolhas, não lhes sendo facultada a capacidade de moldar o meio ambiente em que se inserem. O mesmo se passa no domínio das normas jurídicas. Se fosse necessário à mente construir uma norma jurídica totalmente

Como neste processo a mente ficciona a existência de um ato de comando individual, são pensáveis normas individuais contidas nas normas gerais sem pôr em causa o princípio *"não há imperativo sem imperador"*. Mas esta construção resulta de raciocínios lógicos, isto é, associativos, aplicados às proposições normativas descritivas, e não às normas.

A distinção entre proposições normativas e proposições normativas descritivas nem sempre tem sido compreendida. Prova disso mesmo é a assunção tipicamente kelseniana de que um juiz cria Direito quando aplica Direito. Ora, quando um juiz utiliza um raciocínio silogístico, constrói uma representação mental de uma descrição duma norma jurídica individual. Seguidamente pode fazer uma de duas coisas: pode utilizar essa descrição na sua sentença para dizer o Direito, e nesse caso o juiz simplesmente faz um uso descritivo do Direito; ou pode, a partir da descrição da norma individual, manifestar um ato dirigido ao réu ou aos oficiais do Direito no sentido de estes se comportarem de determinada maneira. Somente no último caso há produção de Direito. Por exemplo, num determinado caso, um juiz tem de aplicar a norma *"todos os ladrões devem ser punidos"*. Perante a representação do facto *"o João é um ladrão"*, o juiz constrói, através de um silogismo, uma verdade parcial, ou seja, descreve para si mesmo que existe uma norma individual cuja descrição equivale à descrição de parte da norma geral e que tem o seguinte conteúdo: *"o João deve ser punido"*. De seguida, o juiz pode fazer uma de duas coisas: pode simplesmente limitar-se a descrever esta norma na sua sentença. Aí, a condenação do João é uma descrição de uma parte da norma geral *"todos os ladrões devem ser punidos"*. Neste caso, o juiz limita-

---

concretizável para passar de uma norma geral para o cumprimento dessa mesma norma geral, a infinitude de todas as variáveis em jogo bloquearia simplesmente a mente. Por isso, a conceção de uma tal norma é impossível. A mente humana consegue representar uma norma abstrata, como acontece no caso dos chamados princípios jurídicos, por exemplo, o princípio do direito à vida, reconhecendo *a posteriori* se um facto ou uma conduta estão ou não em desconformidade com esse princípio. Mas não consegue antecipar todas as situações possíveis de confirmação ou de violação do direito à vida, nem conceber uma norma constituída por todas as variáveis num caso específico de cumprimento ou de violação do direito à vida.

Pode representar-se a impossibilidade de representação de um objeto, mas não se pode representar um objeto impossível. Por isso, o conceito de uma norma totalmente concretizável é um conceito impossível.

se a dar conhecimento ao arguido de que existe uma norma geral que obriga à punição de todos os ladrões, e como ele é um ladrão, existe uma norma individual que se deduz (descritivamente) da norma geral que determina a sua punição. Como o juiz ficciona a existência de um ato de vontade do legislador no sentido de que todos os ladrões devam ser punidos, a norma individual *"o João deve ser punido"* é fruto da vontade explícita do legislador. Ao transmitir a vontade do legislador, o juiz informa o arguido e os oficiais do Direito de como se devem comportar a partir do momento em que tomam conhecimento da existência de uma norma individual que pune o arguido pelo facto de ele ser um ladrão. Uma sentença deste tipo tem um valor meramente informativo.

Porém, na maior parte das vezes, o juiz, quando descreve para si mesmo a existência de uma norma individual que pune o arguido pelo facto de este ser um ladrão, não se limita a informar, ou seja, a descrever essa mesma norma na sentença. Com base nessa descrição, e com base na descrição de uma norma que confere poder ao juiz para produzir normas jurídicas individuais a partir de normas jurídicas gerais, o juiz manifesta a sua vontade e pratica um verdadeiro ato jurídico cujo sentido é a norma individual – *"o arguido, pelo facto de ser um ladrão, deve ser punido"*. Neste último caso, o juiz ordena a punição.[758]

No primeiro caso, o juiz diz: *"o legislador produziu uma norma geral que ordena a punição de todos os ladrões. É a vontade do legislador que todos os ladrões sejam punidos. João é ladrão, logo é a vontade do legislador que João seja punido. Logo, o legislador ordena que João seja punido"*.

[758] Mesmo que se entenda que o juiz está obrigado a produzir Direito por força da aplicação da norma de competência que lhe confere esse poder, pode dizer-se que o «ser» da conduta do juiz, quando este descreve comandos individuais na sua sentença em vez de emitir comandos individuais, está em desconformidade com o «dever ser» da norma de competência que lhe impõe a prática de atos jurídicos. Dado que a emissão de um comando é um ato da vontade cujo conteúdo é um ato do pensamento, esta pode ocorrer ou não na mente do juiz, e por isso, uma sentença pode ser meramente descritiva ou normativa. Seja como for, esta distinção releva apenas em termos teóricos, dado que decidir com base no Direito significa aplicar Direito.

No segundo caso, o juiz diz: *"o legislador ordena a punição de todos os ladrões. João é ladrão, logo João deve ser punido. Como eu sou juiz, tenho o poder de ordenar individualmente a partir das ordens do legislador, como tal, neste caso concreto eu ordeno que João seja punido"*.

Tanto num caso como noutro, estamos perante um ato de aplicação do Direito. A diferença dependerá do sentido do ato performativo da linguagem, nuns casos é meramente indicativo, noutros casos é prescritivo. O resultado desta distinção é a natureza meramente contingente do famoso aforismo kelseniano *"aplicar Direito implica criar Direito"*.[759]

---

[759] De modo algum esta distinção equivale à distinção tradicional entre sentenças meramente declarativas, de condenação, ou constitutivas (Jose Chiovenda, *Principios de Derecho Procesal Civil, Tomo I*, págs. 205-249), nem àquela proposta por Alchourrón e Bulygin (*Normative Systems, op. cit.,* págs. 148-151) entre decisões declarativas e decisões normativas.

Segundo Alchourrón e Bulygin, uma decisão declarativa resolveria um problema relacionado com uma classificação, por exemplo, saber se o arguido praticou o crime de que é acusado, ou saber se um contrato é inválido. A decisão declarativa pressupõe a pergunta "o caso individual *i* pertence ao caso genérico *q*?". A decisão declarativa não contém proposições normativas (isto é, descrições sobre a existência e o conteúdo de normas jurídicas). Tem somente o efeito normativo que se exprime pela ligação de uma classificação a um efeito normativo contido numa norma, ou seja, tem simplesmente o efeito normativo de uma subsunção de um caso concreto no caso genérico que está previsto pela norma geral (efeito normativo secundário). As decisões normativas, por seu turno, contêm proposições normativas e procuram resolver questões normativas como, por exemplo, saber se X é ou não obrigatório, ou saber se o arguido deve ou não ser punido pelo crime que praticou. Estas decisões possuem tanto os efeitos normativos secundários que algumas decisões declarativas possuem, bem como efeitos normativos primários, pois contêm normas jurídicas que estabelecem que algo é obrigatório, proibido, ou permitido.

Ora, o que resulta da conceção proposta no texto principal, é que qualquer decisão judicial pode ser meramente descritiva (declarativa) ou normativa (impositiva). O juiz pode declarar que um contrato é inválido num sentido descritivo, ou seja, afirmando que resulta do sistema jurídico que aquele contrato não preenche as condições constitutivas de validade, e que, por isso mesmo, o sistema jurídico prescreve-lhe a invalidade; ou pode, com base no mesmo sistema, ordenar que o contrato seja entendido como inválido, que mais não é do que a prescrição de todos os efeitos jurídicos associados ao não preenchimento das condições de validade dos contratos, por exemplo, no caso de um contrato de compara e venda, a determinação da invalidade do contrato equivale à prescrição do efeito negativo da translação do direito de propriedade. Da mesma forma, quando o juiz condena o arguido, pode fazer menção da norma que pune o tipo de crime praticado pelo arguido (descrevendo-lhe quer a norma geral, quer a norma individual que retirou da norma geral), ou pode emitir um comando com o sentido da norma individual que entende estar contida na norma geral. No primeiro caso, o juiz atua como um professor de Direito, no segundo caso atua como um legislador.

O outro princípio da lógica cuja possibilidade de aplicação às normas jurídicas se discute é o princípio da não contradição.Os princípios da lógica não podem ser aplicados às normas jurídicas porque estas são unicamente objetos do conhecimento. É perfeitamente possível que duas normas existam simultaneamente, mesmo que tenham sentidos incompatíveis. Um legislador pode criar uma norma que proíba o ato de fumar ao mesmo tempo que cria outra norma que impõe o ato de fumar. Ambas as normas podem ser válidas. E ambas as proposições normativas descritivas destas duas normas podem ser verdadeiras, pois ambas as normas existem, isto é, são válidas. E é precisamente pelo facto de ambas serem válidas, existentes, que podem entrar em conflito. Se um conflito de normas determinasse a invalidade de uma delas, não haveria, pura e simplesmente, qualquer conflito. A aplicação do princípio da não contradição constituiria uma *contradictio in adjecto*.

Os princípios da lógica, enquanto leis fundamentais do pensamento possível, permitem a cognoscibilidade das representações normativas. Mas, estes mesmos princípios constituem meramente a forma pela qual o pensamento produz associações descritivas de proposições normativas, quer dizer, as leis do pensamento lógico constituem a forma das associações descritivas dos objetos, neste caso, do objeto – norma jurídica – possibilitando a compreensão desses mesmos objetos, no caso, a compreensão do objeto – norma jurídica. As normas jurídicas, enquanto objeto do conhecimento, condicionam as descrições e as associações entre descrições desse mesmo objeto. Numa palavra, pode dizer-se que as normas jurídicas condicionam a lógica das proposições normativas, e é através do conhecimento das proposições normativas que se conhecem as normas jurídicas. A ciência jurídica tem como objeto imediato as suas próprias proposições e como objeto mediato as normas jurídicas. Porém, a definição das normas jurídicas como o objeto mediato da ciência jurídica é apenas uma ficção. Não é possível conhecer os objetos tal como eles verdadeiramente são. Somente podem conhecer-se os objetos como eles aparentam ser, e essa aparência decorre da imagem que deles se forma, imagem essa que é representada nos

enunciados descritivos elaborados pela ciência. O conhecimento das normas jurídicas resulta do conhecimento das proposições normativas descritivas[760] que representam descritivamente a existência e o conteúdo das normas jurídicas. Em suma, pode dizer-se que o conhecimento de uma proposição normativa descritiva constitui uma aproximação subjetiva à realidade normativo-jurídica.

[760] Daí as proposições normativas (descritivas) serem fundamentais para a ciência do Direito enquanto proposições sobre a existência e conteúdo das normas jurídicas, mesmo que a existência das normas e o seu conteúdo não sejam certos. No mesmo sentido, isto é, defendendo a necessidade e relevância das proposições normativas (aqui denominadas proposições normativas descritivas) para a ciência do Direito, apesar da incerteza relativa à própria existência e conteúdo do Direito, vai Ilkka Niiniluoto, no seu ensaio "Norm Propositions Defended", *Ratio Juris, Volume 4, Number 3, December, 1991,* págs. 367-373.

Livro II

(**A Teoria do Direito enquanto Teoria do Pensamento Jurídico**)

Capítulo I

(Os Pressupostos Fundamentais da Teoria do Pensamento Jurídico)

1. Um Conceito de Direito ou vários Conceitos de Direito?

«O que é o Direito? Esta pergunta poderia muito bem colocar o jurisconsulto, se este não quiser cair numa tautologia ou, se em vez de dar uma solução geral, quiser remeter para aquilo que querem as leis positivas de um qualquer país num qualquer momento, no mesmo embaraço em que se encontra o lógico perante a conhecida interrogação: o que é a verdade? O que está estatuído como Direito (quid sit juris), quer dizer, aquilo que as leis dizem ou disseram num dado lugar e num dado momento pode ele muito bem indicá-lo: mas se também é justo aquilo que prescreviam e o critério geral para reconhecer tanto o justo como o injusto (iustum et iniustum) permanecer-lhe-ão em absoluto ocultos se ele não abandonar por algum tempo aqueles princípios empíricos e se não buscar as fontes daqueles juízos na mera razão (mesmo que essas leis possam para tal servir perfeitamente como fio condutor) como único fundamento de uma legislação positiva possível. Uma doutrina do Direito meramente empírica é (tal como a cabeça de madeira da fábula Fedro) uma cabeça que pode ser bela, mas que, lamentavelmente, não tem cérebro.»[761]

Nesta famosa passagem, Kant procede à construção do conceito de Direito. A exposição do conceito de Direito, segundo Kant, só pode ser levada a cabo por meio da própria construção desse conceito, que é *«…a representação na pura intuição a priori, por analogia com a possibilidade dos movimentos livres dos corpos sob a lei da simetria de ação e reação.»*[762] Como refere José Lamego, a definição da construção de conceitos, tal como é

[761] Immanuel Kant, *A Metafísica dos Costumes, op. cit.,* págs. 41-42.

[762] Immanuel Kant, *A Metafísica dos Costumes, op. cit.,* pág. 46.

apresentada por Kant na "doutrina transcendental do método" na sua *Crítica da Razão Pura*, tem como postulado primordial a ideia de que somente na matemática podem construir-se conceitos na intuição, querendo isto dizer que, apenas as definições, os axiomas, e as demonstrações da matemática, gozam de uma evidência apodítica e de uma solidez que nem os conceitos empíricos nem os conceitos *a priori* possuem. Porém, Kant recorreu a uma analogia entre a relação existente entre ação e reação (a terceira lei de Newton) para caraterizar as relações intersubjetivas reguladas pelo Direito. Nesta base, o conceito de Direito constrói-se por via da coerção recíproca submetida a um princípio analítico referente à relação formal entre arbítrios.[763] Esse princípio determina que o Direito *«…é, pois, o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de cada um pode conciliar-se com o arbítrio de outrem segundo uma lei universal da liberdade.»*[764]

Contudo, o mais importante desta passagem é a menção kantiana à necessidade de construção de um conceito de Direito que não se circunscreva às leis existentes. Quer isto dizer que a mera descrição das leis existentes não pode fornecer um conceito de Direito.

Resulta da História que os homens se regularam das mais variadas formas. As leis que governaram os Azetecas, os Egípcios, a Grécia Antiga, o Império Romano, ou a Europa medieval, são bem diferentes das leis que regulam a humanidade em pleno Século XXI. Mesmo no presente Século, cada País tem as suas leis. Os Países de cultura ocidental possuem leis distintas das que governam os Países de cultura oriental ou de inspiração comunista. Por exemplo, nos Estados de inspiração comunista, o direito de propriedade ou a regulação do funcionamento da economia é diferente da que existe nos Estados liberais. Certos Estados definem-se como laicos, outros submetem a sua própria natureza organizatória a princípios religiosos. Em certos Países, homens e mulheres são iguais perante

---

[763] José Lamego, " "Direitos" e "Deveres" na "Dedução" Kantiana do Conceito de Direito", *in Caminhos da Filosofia do Direito Kantiana, Volume I, De Kant ao Neo-Kantismo, op. cit.,* págs. 30-31 e 34-35.

[764] Immanuel Kant, *A Metafísica dos Costumes, op. cit.,* pág. 43.

a lei. Noutros, os homens são considerados superiores face às mulheres. Em certos Países, a liberdade de expressão é protegida. Noutros, pura e simplesmente, não existe. Cada País tem o seu povo, e cada povo tem a sua cultura específica. De cada cultura específica resulta um Direito particular. Mas todos os sistemas jurídicos têm algo em comum.[765]

Como cada povo tem a sua cultura específica, tem também necessidades específicas. Essas necessidades específicas originam diferentes e específicas formas de regulação. Um Estado que esteja geograficamente posicionado junto ao mar terá certamente indivíduos que pretendem explorar esse mar, por exemplo, indivíduos que simplesmente querem frequentar as praias ou que querem pescar. Este Estado terá, seguramente, necessidade de governar aqueles que querem ir para as praias, bem como aqueles que desejam pescar no mar. Decerto, este Estado necessitará de regras que regulem, pois, a utilização e segurança das praias, bem como a organização de frotas pesqueiras e a sua utilização no mar. Porém, um Estado que não tenha costa marítima não precisará de ter esse tipo de regras.

O mesmo pode dizer-se sobre a Humanidade em geral. Os Azetecas ou os antigos romanos não precisavam de ter regras sobre poluição ambiental. Mas os modernos carecem dessas regras para se protegerem contra os malefícios da poluição ambiental provocada pela indústria. Em suma: cada cultura específica, em cada momento concreto, tem as suas regras, que são um produto da especificidade de cada comunidade em cada momento concreto. Assim, existem tantos "Direitos" quantas as comunidades, e existem tantos "Direitos" quantos os momentos históricos.

Se cada comunidade tem regras jurídicas específicas, e se se entende que um conjunto de regras jurídicas vigentes para uma determinada comunidade constitui o Direito dessa comunidade, pode perguntar-se se cada comunidade terá o seu conceito de Direito.

---

[765] Joseph Raz, "The Institutional Nature of Law", *in The Authority of Law/Essays on Law and Morality, op. cit.,* págs. 103-121; *Practical Reason and Norms, op. cit.,* págs. 123-131.

Os conceitos são representações simbólicas das imagens mentais. Eles ajudam a mente a desencadear as imagens a partir da relação que é estabelecida entre essas imagens e os seus conceitos ou representações simbólicas. Os conceitos servem um propósito puramente representativo. Podem ser utilizados para representar o que se quiser. Ter um conceito é, como afirmou Wittgenstein, uma habilidade, ou seja, a capacidade de associar esse conceito com a imagem mental que ele representa. Por exemplo, o conceito "Sol" representa a imagem do Sol. Saber o que significa um determinado conceito mais não é do que conseguir desencadear uma representação a ele associada. E, saber como se deve usar um conceito no contexto social significa saber quais as representações mentais que são desencadeadas por esse mesmo conceito, e significa ser-se capaz de usar esse conceito para produzir nas mentes dos membros da comunidade essas mesmas representações mentais. Os conceitos têm, por isso, um uso, e servem para catalogar pensamentos. Enquanto sistema de conceitos, a linguagem serve o propósito de representação simbólica de ideias, e tem a função de transmissão ou comunicação de pensamentos.[766]

A mente humana produz imagens mentais que são o conteúdo dos seus pensamentos e representa essas mesmas imagens recorrendo a símbolos (que também são imagens mentais, mas representativas). A linguagem tem, por isso mesmo, uma função representativa. Cada conceito constitui um símbolo da linguagem. Por conseguinte, não existe nenhuma espécie de terceiro mundo, que muitas vezes se associa aos conceitos. O terceiro mundo, o mundo dos conceitos, é aquele que está situado entre as palavras da linguagem e os significados dessas palavras que exprimem os conceitos, e a natureza das coisas a que eles se aplicam.[767]

Porém, esse terceiro mundo, simplesmente, não existe. Um conceito nada mais é do que uma representação de um significado. Isto significa que o estabelecimento de um conceito

---

[766] John Locke, *Ensaio Sobre o Entendimento Humano, Volume II, op. cit.,* pág. 54.

[767] Joseph Raz, "Can There be a Theory of Law", *in Between Authority and Interpretation/On the Theory of Law and Practical Reason*, pág. 19.

constitui uma relação subjetiva que ocorre na mente de cada indivíduo. O domínio de um conceito apenas implica que a mente de um indivíduo estabeleça uma relação entre uma representação mental, por exemplo, uma mesa, e o conceito "mesa", que automaticamente faz desencadear a representação ou a imagem de uma mesa. Quando esta relação mental é estabelecida, o conceito emerge, e o indivíduo tem pleno domínio sobre o conceito. Não é necessário, ao contrário do que defende Raz, que um indivíduo tenha um conhecimento sobre as propriedades ou qualidades mínimas que um objeto tem de possuir para que possa ser subsumido à classe de objetos representada pelo conceito.[768] Um sujeito pode muito bem designar por "mesa" um objeto que não possui as propriedades de uma mesa, por exemplo, chamando mesa a uma árvore com os ramos suficientemente grossos e fortes para que esse sujeito se sente neles e consiga folhear e ler um livro apoiado nos ramos da árvore. Também pode designar por mesa uma árvore como nome de código apenas conhecido num círculo pequeno, com o objetivo de que os restantes mebros da comunidade não pertencentes a esse mesmo círculo não compreendam a que objeto se refere quando profere a palavra "mesa". A linguagem pode ser manipulada para representar o que quer que seja. Como o próprio Raz reconhece, é possível que cada pessoa invente ou desenvolva novos conceitos.[769] A linguagem, ou seja, o sistema de conceitos, não tem uma relação necessária

---

[768] Joseph Raz, "Can There be a Theory of Law", *in Between Authority and Interpretation…*, *op. cit.,* pág. 21. Note-se que, para Raz, o entendimento das propriedades mínimas que um objeto tem de possuir para poder ser representado por um conceito constitui a essência do conceito no seu uso normal, ou seja, não filosófico. Explicar um conceito neste sentido consiste em explicar o significado da palavra que transporta o conceito. Já os conceitos analisados pela filosofia são construções filosóficas que pressupõem um uso competente dos conceitos. O objetivo primordial da análise filosófica dos conceitos é melhorar a compreensão dos próprios conceitos. Se no primeiro sentido, uma explicação normal de um conceito destina-se ao melhoramento da competência no uso do conceito, a explicação filosófica do conceito destina-se ao aprofundamento na compreensão do conceito competentemente usado. ("Two Views of the Nature of the Theory of Law: A Partial Comparison", *in Between Authority and Interpretation…*, *op. cit.,* págs. 55-56).

[769] Joseph Raz, "Can There be a Theory of Law", *in Between Authority and Interpretation…*, *op. cit.,* pág. 23. A tese aqui defendida aproxima-se da teoria individualista do uso dos conceitos da linguagem, rejeitada, por exemplo, nos trabalhos de Wittgenstein (*Philosophical Investigations, op. cit.*) e de Putnam ("Is Semantics Possible?" e "The Meaning of "Meaning" ", ambos republicados na obra *Mind, Language and*

com os objetos que descreve. Tem antes uma relação contingente subordinada ao uso da própria linguagem. Quando se pensa nos conceitos desta forma, está-se sobretudo a pensar na dimensão convencional dos conceitos. Nesta dimensão, os conceitos são entendidos como um produto cultural e social que envolve o estabelecimento de regras sociais sobre o próprio uso dos conceitos, ou seja, sobre o uso da linguagem. Nesta dimensão, quando os conceitos são utilizados, são-no tendo em conta uma pretensão de correção linguística, ou seja, cada membro da comunidade acha-se vinculado a um determinado uso dos conceitos, e, por isso mesmo, procura, sempre que utiliza conceitos, fazê-lo de forma correta, ou seja, em conformidade com as regras da linguagem.[770] Nesta dimensão, a utilização dos conceitos da linguagem pressupõem uma convenção social que permita a comunicação entre os seres humanos. Se não existisse essa convenção, a comunicação seria impossível, dado que, para que possa existir comunicação, tem de ser estabelecido um paradigma sobre a formulação da comunicação, isto é, tem de ser criada a base que permite a comunicação, que mais não é do que um uso socialmente estipulado da linguagem.

Porém, também costuma falar-se de uma segunda dimensão dos conceitos. Nesta dimensão especial, os conceitos, como regras especiais da sociedade, pretendem (como propunha Kant) adequar-se aos seus objetos. Assim sendo, e segundo Alexy, os conceitos estão intrinsecamente relacionados com a correção ou com a verdade das proposições construídas através da utilização dos conceitos. Esta pretensão de correção, ou seja, de ligação entre um conceito e a natureza do seu objeto, é parte de uma prática social que está intimamente associada à verdade, justificação, validade intersubjetiva, objetividade e realidade, procurando captar a natureza das coisas a que os conceitos se referem o mais

---

Reality/Philosophical Papers, Volume 2, op. cit., págs. 139-152 e 215-271, respetivamente) e pelo próprio Raz (págs. 62-67).

[770] Robert Alexy, "Acerca de Dos Yuxtaposiciones: Concepto y Naturaleza, Derecho y Filosofía. Algunos Comentarios sobre «Puede Haber una Teoría del Derecho?» de Joseph Raz", *in Una Discusión sobre la Teoría del Derecho,* pág. 90; "On the Concept and the Nature of Law", *Ratio Juris, Volume 21, Number 3, September, 2008,* págs. 291-292.

perfeitamente possível. Esta pode ser designada como a dimensão não convencional ou ideal dos conceitos. O reconhecimento desta dimensão dos conceitos implica que os conceitos somente podem ser parcialmente locais atendendo à sua relação com as convenções sociais de cada comunidade que os usa. Porém, uma vez que estes possuem uma dimensão ideal, eles acompanham a universalidade da natureza das coisas a que se referem, podendo transpor as fronteiras culturais no seio das quais são gerados. Se a natureza ou essência de uma coisa é universal, então o seu conceito também será universal, na medida em que capte as caraterísticas essenciais dessa coisa. Consequentemente, quem pretender obedecer à pretensão de correção do conceito formulada pela utilização desse mesmo conceito, terá de reconhecer a validade universal do conceito, se este exprimir a natureza universal do objeto a que se refere.[771]

Esta posição não tem em conta a verdadeira natureza dos conceitos como simples representações simbólicas de imagens mentais. Ela procura definir a natureza dos conceitos a partir de um postulado de coerência na sua utilização. Neste ponto, Raz tem razão quando afirma que a natureza de uma coisa não se identifica necessariamente com o seu conceito.[772] As propriedades ou a natureza das coisas não resultam das próprias coisas. A natureza de uma coisa é-lhe atribuída pelos seres humanos quando pensam nessa coisa e quando a associam com outras. O conhecimento científico, isto é, o conhecimento da natureza ou das propriedades essenciais das coisas não é mais do que uma soma de eventos ao estilo hobbesiano[773] ou, se se quiser, uma associação entre eventos como defendeu Hume. A natureza das coisas é estabelecida por atos do pensamento representados posteriormente pelos conceitos da linguagem. Por isso mesmo, podem existir propriedades essenciais de uma coisa independentes do conceito que se usa para identificar essa mesma coisa. As

---

[771] *Ibidem.*

[772] Joseph Raz, "Can There be a Theory of Law", *in Between Authority and Interpretation…*, *op. cit.,* págs. 18-24.

[773] Thomas Hobbes, *Leviatã (Livro V), op. cit.,* pág. 51.

propriedades essenciais de uma coisa são dependentes das relações de associação formadas na mente quando pensa ou quando descreve essa coisa. Que um objeto X contenha a propriedade Y significa que entre esse objeto X e a propriedade Y (que também é um objeto) se estabeleceu uma relação de necessidade. Essa relação exprime o facto de a mente não conseguir pensar no objeto X sem pensar também no objeto Y que associou como constituindo a propriedade do objeto X. Esta relação forma o conteúdo de um ato do pensamento que é depois representado simbolicamente por um conceito. O conceito do objeto X como objeto constituído pela propriedade Y não determina que o objeto X tenha a propriedade Y. Apenas representa o objeto X como objeto constituído pela propriedade Y.[774]

Os conceitos têm, por isso, uma natureza essencialmente representativa, não existindo qualquer relação entre os conceitos e a natureza das coisas. Se assim é, podem existir diferentes conceitos para designar o mesmo objeto ou o mesmo conceito para designar diferentes objetos. Será que algo de semelhante se passa com o conceito de Direito?

Cada comunidade pode ter o seu próprio conceito de Direito. Esse conceito exprimirá, certamente, algumas das práticas ou instituições da comunidade. Contudo, não só essas práticas e instituições diferem de comunidade para comunidade, como também diferem com o passar do tempo na própria comunidade. O Direito está em constante mutação, pois evolui com a sociedade que governa.

---

[774] Em sentido contrário: Eugenio Bulygin, "Raz y la Teoría del Derecho. Comentarios sobre «Puede Haber una Teoría del Derecho?» de Joseph Raz", *in Una Discusión sobre la Teoría del Derecho, op. cit.,* págs. 101-102. Bulygin sustenta (pág. 104) que os conceitos e as naturezas se encontram intimamente ligados, não existindo uma natureza sem o seu conceito. Por conseguinte, a explicação da natureza de uma coisa corresponde à explicação do seu conceito, se por natureza dessa coisa se entender o conjunto de propriedades essenciais dessa mesma coisa, significando isto que todas as propriedades definitórias de um objeto constituem o conjunto de propriedades definitórias do próprio conceito. Aplicado ao Direito: a explicação da natureza do Direito não é mais do que a caraterização do conceito de Direito, ou seja, das suas propriedades definitórias.

Porém, se é verdade que cada comunidade pode ter o seu próprio conceito de Direito, esse conceito é meramente descritivo do que é o Direito para a comunidade que possui esse conceito. Para alguns membros da comunidade, por exemplo, se for uma comunidade ocidental, o conceito de Direito exprimirá indelevelmente a existência de um direito geral de liberdade ou a proteção da dignidade da pessoa humana. Mas um conceito de Direito descritivo, tal como é usado pelos membros da comunidade quando pensam no seu próprio Direito, atira-nos para uma tautologia, tal como defendera Kant. Saber o que é o Direito, ou seja, possuir um conceito científico de Direito não pode significar apenas uma descrição dos vários Direitos existentes. Um conceito científico do Direito, como qualquer conceito científico, terá de representar as propriedades universais representadas pela mente relativas ao objeto – Direito.

As propriedades essenciais do Direito, tal como afirmam Raz e Alexy, constituem as caraterísticas universais do Direito. Elas têm de ser identificáveis sempre que exista Direito, para além do tempo e do espaço. A universalidade das propriedades do Direito significa que essas mesmas propriedades não são acidentais, isto é, não existem apenas por causa de circunstâncias económicas ou sociais prevalecentes num dado momento histórico. A universalidade significa que sem essas propriedades não há Direito. A filosofia do Direito enquanto investigação sobre a natureza do Direito consiste também num projeto de investigação universalista na Natureza.[775] Mas, compreender o conceito científico de Direito não significa compreender o que determina que certas propriedades sejam ou não incluídas no conceito.[776] Compreender o conceito equivale a formar esse mesmo conceito, isto é, a produzir as relações de associação necessárias que são universalmente reconhecíveis,

[775] Joseph Raz, "Can There be a Theory of Law", *in Between Authority and Interpretation…*, *op. cit.,* pág. 25; Robert Alexy, "On the Concept and the Nature of Law", *Ratio Juris, Volume 21, Number 3, September, 2008,* pág. 290.

[776] Defendendo o contrário: Joseph Raz, "Can There be a Theory of Law", *in Between Authority and Interpretation…, op. cit.,* pág. 28.

ou seja, que são suscetíveis de aceitação por parte de todos os membros da comunidade científica.[777] Conhecer algo não significa conhecer um objeto, mas sim conhecer a origem desse mesmo objeto que é a mente humana. O conhecimento científico é uma aproximação subjetiva à verdade, dado que os objetos e o conhecimento que temos deles são produto das nossas mentes. É o sujeito que deve ser colocado no centro do conhecimento, não o objeto. Aplicando este princípio ao estudo do Direito, pode dizer-se, como o faz Raz, que o estudo da natureza do Direito consiste em larga medida no estudo da nossa autocompreensão acerca do Direito. É um produto da nossa própria autoconsciência concebermos certas instituições como instituições jurídicas, e é precisamente parte dessa consciência que é estudada quando se investiga a natureza do Direito.[778]

Se existem tais propriedades universais do Direito (que são produzidas pela mente humana), então paralelamente aos vários conceitos de Direito que cada comunidade possui, é possível conceber-se um conceito universal de Direito. Este conceito universal de Direito representará a natureza do Direito, ou seja, as suas propriedades essenciais. Assim, a formação e a análise do conceito de Direito pode ser ao mesmo tempo uma formação e análise do conceito da natureza do Direito.[779]

De acordo com Raz, existe uma diferença entre a natureza do Direito e o conceito de Direito. O conceito de Direito é local enquanto a natureza do Direito é universal. Nas suas palavras: *«While the concept of law is parochial, i.e. not all societies have it, our inquiry is universal in that it explores the nature of law, wherever it is to be found.»*[780] O objetivo de

---

[777] Podendo vir ou não a ser aceites.

[778] Joseph Raz, "Can There be a Theory of Law", *in Between Authority and Interpretation…*, *op. cit.,* pág. 31.

[779] Robert Alexy, "Acerca de Dos Yuxtaposiciones: Concepto y Naturaleza, Derecho y Filosofía. Algunos Comentarios sobre «Puede Haber una Teoría del Derecho?» de Joseph Raz", *in Una Discusión sobre la Teoría del Derecho, op. cit.,* pág. 91.

[780] Joseph Raz, "Can There be a Theory of Law", *in Between Authority and Interpretation…*, *op. cit.,* pág. 32.

Raz, como o próprio afirma, é alertar para o facto de, apesar de existir um vínculo entre o conceito de Direito e a natureza do Direito, na medida em que a explicação do conceito de Direito é também uma explicação sobre a natureza do Direito, o conceito de Direito muda ao longo do tempo, e com esta mudança surge a necessidade de novas explicações, bem como o próprio contexto cultural, cujas mudanças originam novos conceitos que se relacionam com o conceito de Direito, implicando, por essa via, uma explicação diferente para o conceito de Direito, tornando a tarefa da filosofia do Direito numa tarefa infindável.[781]

Esta natureza local dos conceitos não é específica do conceito de Direito, mas sim, de todos os conceitos. Isto é assim porque todos os conceitos são o produto de uma cultura específica.[782]

Porém, esta natureza local do conceito de Direito apenas significa que existem ou podem existir diferentes conceitos de Direito, um para cada comunidade ou para cada indivíduo. Não se pode inferir a impossibilidade de construção de um conceito universal do Direito. De facto, esse conceito tem de ser construído. E, a construção do conceito universal do Direito equivale à construção de uma teoria universal sobre a natureza do Direito. Para essa teoria podem ser relevantes os vários conceitos existentes de Direito, na medida em que uma avaliação da cultura ou das várias culturas sociais pode prover elementos importantes para a definição do Direito. Os vários conceitos de Direito, enquanto produto de interpretações socioculturais e de regras convencionais sobre o uso da linguagem, são indispensáveis para a construção de um conceito universal do Direito. Sem estes conceitos de Direito locais, a investigação sobre a natureza do Direito não teria o seu objeto inicial.

---

[781] Joseph Raz, "Teoría y Conceptos. Réplica a Alexy y Bulygin", *in Una Discusión sobre la Teoría del Derecho,* op. cit., págs. 112-113.

[782] Joseph Raz, "On the Nature of Law", *in Between Authority and Interpretation…, op. cit.,* pág. 95.

Se quisermos saber o que é verdadeiramente o Direito, teremos de partir de algum ponto, e esse ponto será o uso ou os vários usos do conceito de Direito.[783]

Porém, os vários conceitos de Direito, que são fruto da diversidade cultural, são apenas o ponto de partida para a construção do conceito universal do Direito. Esse conceito universal de Direito há-de simbolizar todas as propriedades essenciais da representação do Direito.

O Direito tem governado os homens das mais variadas formas. Cada sociedade a cada momento tem regras específicas que a governam. Se o Direito muda com a evolução social, e se ao longo da História o Direito teve os mais variados conteúdos, então não pode ser o conteúdo do Direito que determina a natureza do Direito. O conceito científico de Direito terá de abstrair-se do conteúdo normativo, ou seja, das regras concretamente positivadas. A natureza do Direito não decorre do seu conteúdo. A natureza do Direito decorre da sua forma, ou seja, daquilo que é imutável em cada sistema jurídico, aquilo que está presente nos modernos sistemas jurídicos tal-qualmente esteve presente nos sistemas jurídicos do Império Romano, da Europa Medieval, ou da China no Século V a.C.[784]

Da mesma forma que podem existir vários conceitos de Direito em função das diferentes culturas, também podem existir diferentes conceitos científicos, isto é, universais de Direito. Por exemplo, o conceito sociológico de Direito pode dizer-nos quais os conteúdos normativos que as sociedades humanas acolhem necessariamente, como, por exemplo, a proibição do homicídio, o reconhecimento da propriedade privada, ou regras atributivas de poderes de comando ou de governação. O conceito filosófico de Direito pode explicar-nos quais as condutas consideradas justas, e que, portanto, são normalmente implementadas normativamente tendo em conta o sentido de justiça das comunidades. O conceito sociológico de Direito define como os indivíduos se regulam. O conceito filosófico de

---

[783] Robert Alexy, "On the Concept and the Nature of Law", *Ratio Juris, Volume 21, Number 3, September, 2008,* pág. 292.

[784] Joseph Raz, "Can There be a Theory of Law", *in Between Authority and Interpretation…*, *op. cit.,* pág. 33.

Direito define como os indivíduos acham que se devem regular tendo em conta a sua conceção de justiça. O primeiro diz-nos como o Direito costuma ser, o segundo como o Direito deveria ser. O sociólogo do Direito assume o ponto de vista de um expositor do Direito. O filósofo do Direito assume o ponto de vista de um expositor/censor, pois descreve o ponto de vista de quem adota a postura de censor do Direito.

Ora, o conceito de Direito que nos interessa é aquele que nos diz, não como o Direito normalmente é, nem como normalmente se pensa que deveria ser, mas sim, como o Direito é necessariamente. Este é o conceito jurídico de Direito. A definição do conceito jurídico de Direito supõe uma postura específica que é determinada pela natureza do objeto da investigação científica. Ou seja: somente pode definir-se o conceito jurídico de Direito se se adotar a postura de um cientista do Direito. Compete ao cientista do Direito tentar compreender e procurar explicar a verdadeira natureza do Direito, que é o objeto da sua investigação.

A atividade do cientista do Direito distingue-se da atividade levada a cabo pelo jurista ou pelo jurisconsulto que, como dizia Kant, consiste em conhecer as leis externas exteriormente, ou seja, o *Iurisconsultus* é aquele perito em Direito que descreve e aplica (se for juiz) as leis positivadas aos casos concretos.[785] Quando o jurista se limita a descrever e a explicar o conteúdo das leis positivadas, como acontece com os professores de Direito, a sua atividade denomina-se *dogmática jurídica*. Quando o jurista tem a tarefa de aplicar essas leis positivadas, a sua atividade chama-se *jurisprudência* (*Jurisprudentia*).

A atividade jurisprudencial pressupõe a dogmática jurídica. Quem aplica o Direito tem de previamente compreendê-lo e descrevê-lo para si mesmo. Mas a dogmática jurídica não pressupõe uma prévia atividade jurisprudencial. Ambas podem ser exercidas sem que o perito ou aplicador do Direito tenham um conceito jurídico de Direito. O jurista não

[785] Immanuel Kant, *A Metafísica dos Costumes, op. cit.,* pág. 41.

precisa saber ao certo o que é o Direito. Apenas precisa de usar um conceito, esse sim, local, de Direito para exercer a sua atividade.

O conceito local de Direito fornece ao jurista um objeto e um entendimento mínimos sobre o que é o Direito para a sua comunidade, e é esse conceito que ele usa para identificar as regras válidas da comunidade da qual faz parte.

De contrário, o cientista do Direito tem de abstrair-se do seu conceito local de Direito, pois não procura identificar as regras válidas da sua comunidade, mas sim, o que são regras jurídicas válidas no mundo dos seres humanos.

Ter um conceito de Direito, ainda que prévio, é uma condição essencial para o desenvolvimento de uma teoria sobre o próprio Direito. O cientista precisa de uma representação preliminar do objeto que investiga. O mesmo não acontece com o indivíduo comum relativamente ao Direito que o regula. Os membros da comunidade apenas precisam saber qual o conteúdo das regras que os governam para que possam obedecê-las. Para seguir uma regra jurídica supõe-se a identificação da regra, mas não é necessário saber o que é uma regra jurídica, ou seja, o que torna ou define a regra como sendo jurídica. Por outras palavras: os membros de uma comunidade não têm de possuir um conceito de Direito para poderem ser membros de uma comunidade política ou membros de um Estado de Direito.[786] Pode, perfeitamente, existir um sistema jurídico sem existir um conceito de Direito na mente daqueles que são governados por esse mesmo sistema jurídico.[787]

---

[786] Herbert Hart, *O Conceito de Direito, op. cit., passim*; Joseph Raz, "On the Nature of Law", *in Between Authority and Interpretation…, op. cit.,* pág. 94.

[787] Joseph Raz, "Two Views of the Nature of the Theory of Law: A Partial Comparison", *in Between Authority and Interpretation…, op. cit.,* págs. 85 e "On the Nature of Law" (também republicado na mesma obra), págs. 91-125. Em sentido contrário vai Ronald Dworkin. Dworkin entende que todas as teorias do Direito têm de ser abstratas, dado que o seu objetivo é interpretar as estruturas fundamentais da prática jurídica na sua totalidade, e não apenas parte delas. As teorias do Direito são interpretações construtivas, pois tentam descrever a prática jurídica da melhor forma possível, procurando atingir um ponto de equilíbrio entre a prática tal como existe e a sua melhor justificação. Assim sendo, não pode ser traçada qualquer distinção entre a teoria do Direito e a função judicial ou qualquer outra parte da prática jurídica. Os argumentos jurídicos trabalhados pelos aplicadores do Direito pressupõem uma teoria abstrata do Direito que os fundamenta até ao

Da mesma forma, um sujeito consciente não precisa saber o que é a consciência humana para se experienciar a si mesmo como sujeito autoconsciente. O sujeito pode criar para si mesmo a sua definição de consciência, e pode acreditar que os outros sujeitos partilhem a sua definição, porém ela não tem uma pretensão de universalidade, ou seja, a sua definição não tem o propósito de explicar as propriedades do estado consciente. Mas, a neurociência pressupõe um propósito de aquisição de um conceito universal de consciência quando tem por objeto o estudo da consciência. O conceito de consciência dado por um neurocientista não visa apenas uma auto-explicação, isto é, uma explicação que o satisfaça internamente, e que acredita que é partilhada pelos restantes membros da comunidade científica. A

---

mais ínfimo detalhe. Por isso, as opiniões dos juízes são fruto de conceções gerais que servem de prolegómenos para as decisões judiciais. Segundo o filósofo do Direito norte-americano, não pode haver Direito sem existir um conceito de Direito. O Direito é uma prática interpretativa da sociedade que pressupõe uma autoconsciência dessa mesma prática como prática interpretativa, e que, portanto, terá de possuir um conceito de Direito. Da mesma forma que seria absurdo uma discussão entre dois críticos literários acerca de um poema, se um deles tivesse em mente o poema *"Sailing to Byzantium"* e o outro tivesse em mente o poema *"Mathilda Who Told Lies"*, também numa sociedade somente será possível discutir acerca da melhor interpretação de uma prática jurídica se existir uma acordo prévio sobre qual das práticas é jurídica. Cada jurista entra na estória interpretativa num dado momento, por isso o acordo pré-interpretativo é local, ou seja, contingente. Porém, a prática não existe sem esse pré-acordo que, no fundo, determina o conceito de Direito que cada comunidade usa na sua interpretação jurídica. (Ronald Dworkin, *Law's Empire*, págs. 90-91).

A existência do Direito requer apenas que, pelo menos, parte da comunidade tenha conhecimento da existência e do conteúdo de certas regras. Têm de reconhecer alguma autoridade ou legitimidade a quem produz as regras e a quem as aplica. Porém, o reconhecimento de certas regras e da legitimidade do uso da força a quem as impõe ou aplica não é uma exclusividade dos sistemas jurídicos. Tal reconhecimento também se encontra nas ordens religiosas ou associações de outro tipo (incluindo as criminosas). Ter consciência desse reconhecimento não supõe o reconhecimento de um conceito de Direito que reflita as estruturas fundamentais dos sistemas jurídicos ou sequer daquele sistema jurídico em particular. Nada num sistema jurídico implica que as pessoas tenham conhecimento da natureza jurídica das suas instituições como instituições jurídicas. E, por conseguinte, pode existir Direito em certas sociedades ou culturas desprovidas de um conceito de Direito. (Joseph Raz, "Can There be a Theory of Law", *in Between Authority and Interpretation…*, *op. cit.,* págs. 40-41).

Não pode haver Direito se numa comunidade nada for representado como sendo uma norma. Porém, a simples representação das normas como normas jurídicas ou das instituições como instituições jurídicas não acarreta um conhecimento da natureza das normas jurídicas ou das instituições jurídicas. Esse conhecimento é produto da ciência jurídica, não de quem se limita a seguir as regras jurídicas.

definição de consciência dada pelo neurocientista tem uma pretensão de universalidade, pois tem como objetivo a explicação universal das propriedades do estado consciente.

Para seguir uma regra pressupõe-se um conceito de Direito (ainda que local), ou seja, uma representação dos aspetos básicos relativos ao Direito, por exemplo, que é um conjunto de regras, que essas regras permitem, impõem e proíbem algo, e que alguém tem o poder de as produzir. Para explicar a natureza do Direito é necessário desenvolver uma conceção do Direito, que constitui uma representação científica acerca das propriedades e estrutura do Direito.[788] Quem possuir um conceito de Direito no primeiro sentido pode dizer que a norma X ou a norma Y obriga a isto ou obriga àquilo. Quem possuir uma conceção de Direito (ou seja, um conceito científico de Direito) pode dizer que o Direito é válido mesmo se estiver em desconformidade com a moral, ou que o Direito tem uma pretensão de correção.

2. **A Natureza da Teoria do Direito**.

Uma teoria científica consiste numa representação complexa e descritiva de uma parte do Mundo. Essa parte do Mundo não é parte dos objetos existentes no Mundo, mas sim, parte da representação que os seres humanos constroem desses objetos que formam parte do Mundo. Aos homens está vedado qualquer tipo de conhecimento sobre os objetos tais como eles são. O conhecimento humano dirige-se, na verdade, às imagens que os homens formam a partir dos objetos. O conhecimento é conhecimento daquilo que a mente vê, não daquilo que existe. Não se trata aqui de uma apologia ao famoso «teatro cartesiano».[789]

---

[788] A distinção entre "conceito" e "conceção", no âmbito da teoria da justiça e no âmbito da teoria do Direito, encontra-se, por exemplo, nas obras de John Rawls, *A Theory of Justice*, págs. 5-6; Herbert Hart, *O Conceito de Direito, op. cit.,* págs. 169-171; Ronald Dworkin, *Law's Empire*, *op. cit.,* págs. 87-113, e no ensaio de Peter Koller, "The Concept of Law and Its Conceptions", *Ratio Juris, Volume 19, Number 2, June, 2006,* pág. 182.

[789] Assim batizado na obra de Daniel D. Dennett, *Consciousness Explained*, *op. cit.,* págs. 101-138.

Recorde-se que a filosofia cartesiana defendia que pensar é ver através dos olhos da mente. Este axioma é um dos mais enraizados na cultura filosófica ocidental, tendo sido apelidado por Ryle como o *"dogma do fantasma na máquina"*.[790] Descartes sustentava que as ideias perfeitamente claras e distintas só podem ser alcançadas por via de um processo auto-reflexivo totalmente subjetivista. Dizia ele que o que importaria era analisar o próprio discurso interno da mente, ou seja, procurar conhecer as ideias pelos olhos da própria mente, e não através do discurso público que, para o filósofo francês, era desprovido de sentido filosófico. O «teatro cartesiano» é assim um palco interno, um lugar imaginário situado algures no interior da mente. Nesse mesmo local, as imagens ou ideias são apresentadas ao único espectador ou observador, o "eu", que observa através dos seus próprios olhos. Neste palco imaginário, todas as ideias ganham uma forma específica, a forma consciente. Tudo o que é apresentado nesse palco ao observador surge na consciência.[791] Tudo o que aí não é apresentado, permanece inconsciente. O «teatro cartesiano» é a fonte da consciência, e o observador é o ser consciente.[792]

Hoje sabe-se que este «teatro cartesiano» não existe. A filosofia cartesiana pressupõe uma mente composta por um palco e por um observador, ou seja, duas entidades distintas. Porém, a mente é una, quer dizer, o sujeito autoconsciente e a sua consciência são uma e a mesma coisa. Mas Descartes tinha razão num ponto essencial. Todo o conhecimento é subjetivo, ou seja, as ideias não constituem uma relação que se estabelece entre os sujeitos

---

[790] Gilbert Ryle, *The Concept of Mind, op. cit.,* pág. 5.

[791] Recorde-se que Descartes pensava que a consciência era o produto da glândula pineal, representada figurativamente (pelos anatomistas seiscentistas) como o centro do cérebro humano, ou seja, o único órgão da arquitetura cerebral que se situaria no centro do cérebro e não teria, ao contrário dos restantes órgãos cerebrais, uma versão esquerda e uma versão direita, simetricamente dispostas. Descartes explicava que as impressões dos sentidos eram conduzidas até à estação da glândula pineal onde, por uma espécie de ação mágica, eram transformados em dados da consciência. Esta ação consistia numa transação das impressões que ocorreria entre o cérebro material dos seres humanos e as suas mentes imateriais. Este fenómeno não ocorreria com os chamados reflexos humanos, que seriam, segundo Descartes, meros atos mecânicos.

[792] Bartosz Brozek, *Rule-Following/From Imitation to the Normative Mind, op. cit.,* págs. 33-34.

e os objetos, uma relação com um ponto interno e outro externo. O conhecimento é inteiramente produzido internamente. E, nada pode conhecer-se que não seja através da mente, e por conseguinte, através de uma autoconsciência subjetiva. O «teatro cartesiano» foi a antecâmara do «subjetivismo ontológico» de Searle.

Se tudo o que se conhece, se conhece a partir de dentro, então o conhecimento do conhecimento é conhecimento do que é interno, ainda que se ficcione que se conhece o externo. Quando uma criança olha para uma bola, representa subjetivamente e internamente a imagem dessa mesma bola. Dado que a mente humana pressupõe uma existência externa, ela assume que a imagem que produziu corresponde a um objeto externo, ou seja, a um objeto que se situa no espaço e no tempo fora da própria mente. Mas esta simples imagem não é conhecimento. Constitui apenas uma representação mental. Kant distinguiu os juízos objetivos (os juízos empíricos objetivos) dos juízos subjetivos (juízos de perceção). A proposição *"eu vejo uma bola"* corresponderia a um juízo objetivo, enquanto a proposição *"o que eu vejo parece-me uma bola"* seria uma perceção subjetiva. Porém, dada a subjetividade ontológica da nossa consciência, todos os nossos juízos objetivos são, na verdade, também, meras perceções. Até a proposição mais objetiva como *"a Terra tem a forma elíptica"* é uma perceção subjetiva, ainda que constitua uma subjetividade ou uma perceção patilhada por todos os seres humanos.

O conhecimento acontece quando a mente descreve para si mesma aquilo que representa. A criança conhece a bola quando a sua mente representa uma imagem que descreve a primeira imagem criada por si, ou seja, a imagem da bola. Uma primeira imagem ou representação cria o objeto, a segunda imagem representa o objeto como objeto formado na mente. A segunda imagem é uma pura descrição da bola.

Porém, ambas as imagens, a que forma o objeto e a que o descreve, precisam de ser também elas representadas simbolicamente. A representação simbólica das imagens mentais constitui um elemento essencial na ação da mente humana. Este tipo de representação

consiste na linguagem. É através da linguagem que as imagens são representadas por forma a poderem ser transmitidas no interior da mente. Sem linguagem, a mente nunca conseguiria comunicar consigo mesma. E, da mesma forma que a linguagem é essencial à transmissão de pensamentos no seio de uma comunidade, ou seja, de uns indivíduos para outros, também no interior da mente, com a ausência de linguagem, os pensamentos humanos não poderiam ser transmitidos de forma autoconsciente. Os seres humanos conseguiriam produzir imagens mentais mas não conseguiriam articulá-las internamente e de forma racional. Numa palavra: não seriam capazes de refletir. Sem linguagem, os seres humanos estariam num estádio evolutivo muito primitivo, agindo por instinto, por associação de imagens sem capacidade de reflexão.

Voltando ao exemplo da criança e da bola. Quando uma criança vê uma bola, o seu corpo, nomeadamente, através do seu sentido – visão –, induz a mente à produção de uma imagem dessa bola. A simples imagem mental da bola não é autoconsciente. Ela torna-se autoconsciente, ou seja, é experienciada subjetivamente quando a criança pensa "uma bola", "aquela bola", ou "olha uma bola". Estas expressões constituem representações simbólicas da imagem da bola formada na mente. Neste momento, a criança tem apenas uma experiência subjetiva, isto é, autoconsciente, de uma imagem mental por si produzida. A descrição da imagem, ou seja, a sua representação descritiva, ocorre quando a criança pensa sobre a sua própria imagem formada, isto é, quando a sua mente produz uma imagem que representa o próprio ato de representação de uma imagem de um objeto. Neste momento, a criança experiencia uma representação mental descritiva, mas ainda não a experiencia como uma representação mental descritiva autoconsciente. Esse momento somente acontece quando a criança representa simbolicamente, ou seja, através do uso da linguagem, a imagem mental descritiva, por exemplo, quando a criança pensa "aquilo é uma bola", "está ali uma bola", ou "aquela bola é branca". Não é demais repetir que as formulações linguísticas não são estáticas. Dada a capacidade de construção e de

manipulação da linguagem, uma imagem, seja ela do objeto, ou da descrição do objeto, pode ser representada simbolicamente com recurso a uma variedade infinita de termos da linguagem. A mesma formulação linguística pode ser usada tanto para representar imagens de objetos como as suas descrições.[793]

Quando a criança descreve o objeto que ela própria representou, conhece esse mesmo objeto. A descrição do objeto consiste no conhecimento desse objeto. Porém, quando a criança crescer e se tornar adulta, pode questionar-se sobre a possibilidade da sua própria descrição. Quer dizer, pode, uma vez representada a sua descrição, perguntar-se como esta foi possível. A descrição dos objetos representados pela mente é algo de comum nos seres humanos. Este tipo de conhecimento pode designar-se por conhecimento natural.

Contudo, quando se questiona a própria possibilidade de construção do conhecimento, forma-se um outro tipo de conhecimento – o conhecimento científico. O conhecimento científico não é dirigido aos objetos tais como eles existem verdadeiramente, mas sim, às proposições ou representações descritivas acerca desses mesmos objetos. Retomando o mesmo exemplo, quando a criança, uma vez adulta (ou ainda enquanto criança), se questiona sobre a possibilidade das suas descrições, ela procura não somente descrever as suas descrições, por exemplo, quando pensa "representei para mim mesmo que aquilo é uma bola", mas essencialmente explicá-las, por exemplo, quando pensa "consigo descrever uma bola porque possuo uma visão saudável". Porém, dada a ficção, natural para a mente, da existência externa dos objetos, o conhecimento das descrições dos objetos é interpretada como conhecimento dos próprios objetos, e não acerca das representações descritivas que a mente produz, partindo das imagens que também produz desses mesmos objetos. Numa palavra: o conhecimento científico é o conhecimento da própria mente na sua ação de conhecer, ou seja, na sua ação de descrever. Saber como nasceu o Universo é, no fundo,

[793] Note-se que, apesar da possibilidade de separação entre os vários momentos da ação da mente, estes ocorrem num espaço de milissegundos, dando a impressão de ser apenas um único momento do pensamento.

saber como pensamos que o Universo nasceu. Saber como é possível a própria consciência é saber como pensamos que a consciência é possível. Para que o conhecimento dos objetos, tais como eles existem verdadeiramente, fosse possível, os seres humanos teriam de ser capazes de se abstrair de si mesmos, ou seja, teriam de galgar a fronteira da subjetividade, da autoconsciência, e ver o Mundo a partir de fora do sistema consciente. Só que isso não é possível. Todas as experiências que vivemos são necessariamente subjetivas. Caso contrário, não seriam as nossas experiências. A Ciência é, pois, a descrição, ou seja, a compreensão das nossas experiências de conhecimento, ou seja, o seu objeto são as nossas representações descritivas do Mundo, e a sua tarefa é explicar-nos como essas experiências são possíveis, ainda que a nossa própria mente não o aceite como tal, e pressuponha um Mundo externo que é tido como o verdadeiro objeto da Ciência. A mente precisa de pressupor esse Mundo externo, ou seja, o mundo do espaço e do tempo, para que a sua própria existência seja reconhecida. Se a mente aceitasse a não existência do Mundo, então ela própria poderia equacionar a sua própria inexistência, mas então como poderia pensar nisso, isto é, como poderia a mente pensar em si própria como algo que não existe, pensando? É que, como afirmou Kant, se a mente não existe, não pode pensar que não existe, pois pensar que algo não existe pressupõe a existência dessa não existência como algo que existe. Isto conduz invariavelmente a mente ao abismo, ou seja, à sua ação puramente circular e paradoxal, bloqueando a sua função essencial que é produzir conhecimento válido para ser usado por si mesma com o propósito da maximização da sua própria sobrevivência. É por isso que a mente não aceita que o conhecimento científico não seja o conhecimento dos objetos, mas sim, o conhecimento de si mesma no processo de conhecer.

Uma vez aceite que o conhecimento científico é, em rigor, um conhecimento, ou seja, uma descrição que tem por objeto descrições, teremos de reconhecer que o objeto desse mesmo conhecimento são as descrições de objetos. Assim, saber o que é o Universo é saber como pode o Universo ser representado. Saber o que é um Planeta é saber como pode um

Planeta ser representado, e, para o que aqui, verdadeiramente interessa, saber o que é o Direito é saber como o Direito pode ser representado, ou seja, como é possível o Direito.

As imagens ou representações podem ser designadas como proposições. As proposições são significados, e os significados são os conteúdos finais dos atos do pensamento que, por sua vez, são o resultado de específicas configurações neuronais, ou seja, estados mentais. Assim sendo, a imagem de uma bola constitui um estado mental, é o resultado de uma concreta disposição da rede neuronal. Os seres humanos não têm acesso ao processo de formação desses estados mentais, apenas os experienciam subjetivamente enquanto produto final da mente. Quer dizer, quem vê e, consequentemente, forma a imagem mental de uma bola, não vê toda a ação da mente que proporcionou a formação dessa mesma imagem. Vê somente a imagem da bola. As imagens mentais são, por isso, o conteúdo final dos atos do pensamento. Como só esses conteúdos finais é que são experienciados pelo sujeito consciente, somente esses conteúdos têm um significado. O significado de um ato do pensamento é o seu produto final, ou seja, a imagem mental. As proposições são esses significados.

Existem proposições que são as representações ou os significados de atos do pensamento que representam objetos e as proposições que são as representações ou os significados de atos do pensamento que representam a existência de representações mentais de objetos formadas na mente, ou seja, constituem as representações descritivas dos objetos. O primeiro tipo de proposição pode ser designado por proposição-objeto. O segundo tipo de proposição pode ser designado por proposição-descrição. A proposição-objeto assume a natureza do objeto que representa. Assim, uma proposição que representa um objeto do «ser» é uma proposição empírica ou do «ser». Uma proposição que representa um objeto do mundo do «dever ser» é uma proposição normativa. As proposições que descrevem as proposições-objeto assumem a natureza dos seus objetos, que equivale à natureza dos objetos representados pelas proposições-objeto. Assim sendo, uma proposição descritiva de

uma proposição de um objeto do «ser» é uma proposição empírica descritiva, ou proposição descritiva de uma proposição do mundo do «ser». Uma proposição que descreva uma proposição que representa um objeto do mundo do «dever ser» é uma proposição normativa descritiva, ou uma proposição que descreve uma proposição do mundo do «dever ser».

Ambas as proposições precisam ser representadas simbolicamente para poderem ser transmitidas no interior da mente por ação do próprio pensamento. Essas representações simbólicas são conceitos. A união instrumental de vários conceitos dá origem aos enunciados. Os enunciados são ferramentas linguísticas representativas das proposições. É por meio dos enunciados que podemos pensar de forma consciente ou autoconsciente os atos do nosso próprio pensamento. Um enunciado que representa ou que contém uma proposição empírica é um enunciado empírico. Um enunciado que representa ou que contém uma proposição normativa é um enunciado normativo. Quando o enunciado representa uma proposição descritiva de uma proposição empírica é um enunciado empírico descritivo. Quando representa uma proposição descritiva de uma proposição normativa é um enunciado normativo descritivo.

As proposições normativas correspondem às representações de normas ou às imagens mentais de normas. As proposições normativas descritivas são as descrições das normas. Ambas podem ser enunciadas com recurso aos mesmos conceitos, por exemplo, a frase *"é obrigatório fazer o check in"* tanto pode ser uma representação de uma norma ou um ato de comando, como uma descrição da existência e conteúdo de uma norma que obriga a que se faça o *check in*.

Quando se descreve uma norma jurídica, está-se simplesmente a relatar para si próprio ou para os outros a existência e o conteúdo dessa norma jurídica. Esta atividade não é científica, porém constitui o pressuposto da ciência jurídica. Para analisar ou descrever cientificamente o Direito, ou seja, as normas jurídicas, é necessário um outro tipo de proposições – as proposições normativas explicativas (e os correspondentes enunciados normativos

explicativos).[794] Estas têm por objeto as proposições normativas descritivas e por inerência o próprio Direito. Destinam-se à compreensão da possibilidade do próprio Direito. Dizem-nos o que é o Direito e como este é possível nas nossas mentes. A verdadeira ciência do Direito é aquela atividade que nos explica como representamos esse objeto, e como é essa mesma representação possível. Este é o escopo da teoria do Direito.

Quando alguém pensa numa norma, representa-a. Quando alguém afirma a existência e comunica o conteúdo de uma norma, descreve-a. Quando alguém afirma que o Direito é válido mesmo se for injusto, ou que o Direito tem uma pretensão de correção, descreve e a explica as próprias descrições da existência e do conteúdo do Direito. A primeira proposição é puramente normativa. A segunda é normativa descritiva. Por fim, as duas últimas proposições são normativas explicativas. Este último tipo de proposições constitui a essência da ciência jurídica.[795] Esta asserção é da maior relevância, pois reflete a ideia de que a ciência do Direito não cria Direito, apenas descreve-o, sistematiza-o, e explica-o.

---

[794] Note-se que, na ciência jurídica tradicional, apenas se faz alusão a dois tipos de proposições, as normas (aqui designadas proposições normativas) e as proposições normativas (aqui designadas proposições normativas descritivas). Esta distinção teve origem, como tantas outras coisas, na obra de Bentham, e foi aprimorada sobretudo por Kelsen, von Wright, Alchourrón e Bulygin. Ela remonta à clássica distinção entre norma jurídica e regra de Direito. Segundo esta classificação, a norma jurídica é o produto de atos de comando, ou seja, é o produto de atos de vontade manifestados por um soberano e dirigidos aos seus súbditos. A regra de Direito é a descrição da norma jurídica, e é normalmente elaborada por quem tem o poder de aplicar o Direito do soberano, e que é o Juiz. A ciência jurídica é muitas vezes identificada como aquela atividade tendente à elaboração das proposições normativas ou (classicamente) à extração da regra de Direito a partir da norma jurídica.

Atualmente, a maior parte doa autores defende que uma proposição normativa descritiva contém uma descrição de uma norma. Porém, há quem defenda que as proposições normativas descritivas contêm duas asserções: *(i)* uma asserção referente a uma descrição, a descrição do conteúdo semântico de uma norma jurídica; *(ii)* e uma asserção referente à validade da norma descrita. É o caso de Tecla Mazzarese (" "Norm Proposition": Epistemic and Semantic Queries", *Rechtstheorie, 22 Band, Heft 1, 1991,* págs. 39-70).

[795] Em sentido contrário, paradigmaticamente, entendendo que as afirmações sobre a validade das normas jurídicas são proposições normativas (as aqui designadas proposições normativas descritivas): Carlos E. Alchourrón e Eugenio Bulygin, *Normative Systems, op. cit.,* págs. 67-77 (sem prejuízo de os próprios autores reconhecerem um sentido prescritivo possível para o termo "validade"). Sobre este ponto específico: Lars Lindahl, "Norms, Meaning Postulates, and Legal Predicates", *in Normative Systems in Legal and Moral Theory/Festschrift for Carlos E. Alchourrón and Eugenio Bulygin, op. cit.,* págs. 293-307.

Todas as proposições descritivas são proposições de conhecimento. As que descrevem os objetos são produzidas no âmbito do conhecimento geral, ou natural à vida dos homens. As proposições explicativas são, essencialmente, as verdadeiras proposições científicas, e são normalmente produzidas no âmbito do exercício da atividade científica por parte de quem procura explicar mais aprofundadamente o conhecimento do Mundo.

As proposições normativas explicativas, enquanto proposições de conhecimento, são produzidas e aceites pela mente. A produção do conhecimento obedece a uma relação que se estabelece entre o exercício puramente lógico (associativo) e as emoções e sentimentos associados ao exercício lógico da mente. Quer isto dizer que não existe uma razão totalmente pura. A razão concebe as suas proposições de conhecimento quando essas proposições são aceites pela mente como válidas. Essa aceitação resulta dos estados emocionais concretamente produzidos na decorrência da formação das proposições de conhecimento e da interpretação que o organismo faz a partir desses mesmos estados emocionais através dos sentimentos. Numa palavra: quando a mente descreve um determinado objeto, ela analisa emocionalmente as reações produzidas pela descrição, e é em função dessas reações que ela aceita a descrição como sendo válida. As emoções e os sentimentos parecem ter um papel decisivo na produção do conhecimento, ou seja, as emoções e os sentimentos parecem ser essenciais à atividade científica.

Porém, estas emoções e estes sentimentos não devem ser confundidos com as tradicionais paixões humanas (angústia, felicidade, tristeza, etc.). As emoções e sentimentos ligados à produção de conhecimento são relevantes para a formação de proposições de conhecimento, sejam elas descritivas ou explicativas. Constituem a base para o «saber». As paixões humanas são relevantes para a formação de escolhas. Constituem a base para o «agir». Esta distinção aproxima-se da que é proposta por Bulygin. Ele defende que não se pode confundir uma «avaliação» com uma «valoração». A «avaliação» está presente no contexto científico, por exemplo, na lógica e na Matemática, quando se avalia a prova de

um teorema; nas ciências empíricas, quando se avalia uma experiência para ver se esta confirma ou não uma teoria científica; ou num julgamento, quando o juiz tem de avaliar se as provas produzidas pela acusação e pela defesa são conclusivas para a determinação da relevância dos factos em apreço, para poder formular a sua decisão. Esta «avaliação», que Bulygin denomina «epistémica», é bem diferente da «avaliação ética». A avaliação de uma prova produzida em Tribunal, de uma experiência científica, ou de um raciocínio analítico-matemático, não configura nenhum tipo de juízo ético. Não está em causa saber se os teoremas matemáticos, as teorias científicas, ou as provas apresentadas por uma acusação e por uma defesa em Tribunal, são justas ou injustas, se são conformes ou desconformes com a moral. Nas «avaliações epistémicas», o que está em causa é a veracidade dos enunciados científicos. De contrário, os juízos éticos implicam uma aprovação ou desaprovação moral desses mesmos enunciados.[796]

Os juízos de avaliação são, no fundo, proposições que já pressupõem uma avaliação das proposições de conhecimento produzidas pela mente. São explicações sobre a própria aceitação de explicações. Os juízos éticos são fruto das paixões humanas. Quando uma criança vê uma bola e a descreve para si mesma, a sua descrição é uma específica imagem mental que, para ser representativa do objeto que visa descrever, tem de ser aceite pela própria mente que a produz, isto é, a mente da criança que produziu o objeto – bola – ao ver e representar a bola. Tanto a proposição que descreve a bola, como a proposição que explica a proposição descritiva (e que também é uma proposição descritiva), por exemplo, *"consigo ver uma bola porque ela está dentro do meu campo visual"*, são aceites pela mente como válidas. A validade das proposições de conhecimento depende da forma como o organismo vê essas mesmas proposições. A proposição *"consigo ver uma bola porque ela está dentro do meu campo visual"* é aceite pela mente quando o organismo produz um

[796] Eugenio Bulygin, "Raz y la Teoría del Derecho. Comentarios sobre «Puede Haber una Teoría del Derecho?» de Joseph Raz", *in Una Discusión sobre la Teoría del Derecho, op. cit.,* págs. 108-109.

estado emocional que é interpretado pela mente, através dos sentimentos, como uma reação positiva ao conteúdo da proposição. A mente interpreta a proposição como boa e, por conseguinte, valida-a. Caso contrário, a proposição é rejeitada. Porém, a mente também consegue formar proposições de conhecimento sobre a sua própria produção de proposições de conhecimento. Estas são explicativas, por conseguinte, são científicas. Estas proposições podem explicar como a mente forma o seu próprio conhecimento, e ao fazê-lo, esta auto-explica-se. Por exemplo, as proposições que explicam a diferença entre «avaliação epistémica» e «avaliação ética» pressupõem uma avaliação epistémica para serem validadas. Isto é assim porque a mente é auto-reflexiva, quer dizer, ela pressupõe-se a ela mesma para se explicar, dando origem a explicações circulares. Mas, a circularidade do pensamento decorre do facto de o pensamento ser necessariamente subjetivo, não se conseguindo abstrair de si mesmo. A mente explica-se a si própria segundo as mesmas leis que usa para explicar o Mundo. No fundo, como dizia Kant, a razão procura os fundamentos para si própria dentro da própria razão. Porém, Kant pressupunha uma razão pura livre de qualquer tipo de contaminação emotiva. Só que a mente não é constituída por faculdades independentes umas das outras. Todas trabalham em simultâneo para que a mente consiga exercer a sua atividade. A razão pura é um mito. Quando a mente reflete, precisa da sua base emocional e sentimental para avaliar as suas próprias reflexões, isto é, para aceitar como válido ou não o seu conhecimento.

Esta base emotiva e sentimental é distinta da base emotiva e sentimental ligada às paixões humanas. Estas, como sustentava Hume, impelem os homens para agirem de determinada maneira. São elas que formam os sentimentos morais e de justiça. E determinam o querer, ou seja, a vontade humana.

Saber se o Universo teve um começo precisa de uma avaliação epistémica. Porém, saber se a música clássica é melhor que a música contemporânea implica uma valoração que decorre das paixões produzidas por ambos os tipos de música. Avaliar é diferente de

valorar.[797] Avaliar é aceitar ou não uma proposição descritiva como sendo válida, ou seja, verdadeira. Valorar consiste numa atitude de aprovação ou de reprovação adotada por um sujeito em relação a um determinado objeto ou a uma conduta específica. As valorações são atitudes emocionais.[798] A formação de uma teoria científica precisa das emoções e dos sentimentos, mas não das paixões.

O propósito de uma teoria do Direito é, pois, explicar a natureza do Direito, ou seja, o que faz com que o Direito seja Direito, quais as propriedades do Direito, como se identifica o Direito. A teoria do Direito conseguirá alcançar uma resposta para estes problemas quando conseguir responder a esta pergunta: como é possível o conhecimento do Direito?

A teoria do Direito persegue uma definição do Direito através de uma definição da possibilidade do pensamento jurídico. A definição do Direito é, assim, mediata, e não significa uma definição da palavra Direito, no seu uso normal ou social. É certo que a palavra Direito é um símbolo linguístico representativo de um significado construído pela mente, significado esse que diz respeito à representação mental das normas jurídicas. Nesse sentido, a palavra Direito representa somente a representação das normas jurídicas. Porém, no seu sentido científico, a palavra Direito, aquela que é construída pela ciência jurídica, representa um significado mental descritivo do conhecimento das normas jurídicas, quer dizer, a palavra Direito produzida pela ciência jurídica representa um significado explicativo da natureza do próprio Direito, das suas propriedades específicas, ou seja, das condições universais da validade do pensamento jurídico. O conceito científico de Direito apresentará uma definição específica do que é uma norma jurídica ou o que é uma lei. Não procurará explicar o significado *lato* de lei, que inclui as leis jurídicas, as leis da moral, as leis

[797] A valoração tanto pode dizer respeito à moral ou à justiça como a gostos pessoais.

[798] Georg Henrik von Wright, "Valuations – or How to Say the Unsayable", *Ratio Juris, Volume 13, Number 4, December, 2000,* págs. 349-350.

matemáticas, as leis científicas, as leis naturais, ou as leis divinas.[799] O conceito de Direito, de lei e de norma, serão explicados atendendo à sua natureza específica, ou seja, à natureza jurídica do Direito, das leis e das normas. Porém, ao explicar a natureza específica das normas jurídicas, a teoria do Direito traça uma distinção clara entre elas e as restantes normas, assim delimitando o domínio do que é jurídico.

Uma vez que as proposições da ciência do Direito explicam o seu objeto, que imediatamente são as descrições do Direito, e mediatamente são as próprias normas, a ciência jurídica, para ser válida, pressupõe a existência do seu objeto. Quer isto dizer que as proposições da ciência jurídica serão válidas, isto é, verdadeiras, se, e só se, existirem descrições do Direito, tal como as próprias descrições do Direito só serão válidas, isto é, verdadeiras, se as normas jurídicas que descrevem existirem.[800] Essa existência não é natural ou empírica, mas sim, puramente mental.

3. **As Teorias Fundamentais do Direito e a Lei do Terceiro Excluído**.

O que é o Direito? Esta é a pergunta mais elementar que um cientista do Direito pode fazer, porém é aquela que se afigura como a mais complicada para a ciência do Direito. Há mais de dois milénios que a tradição jurídico-filosófica procura uma resposta para esta questão. As várias respostas apresentadas pelos filósofos e teóricos do Direito podem ser

---

[799] Joseph Raz, "Two Views of the Nature of the Theory of Law: A Partial Comparison", *in Between Authority and Interpretation…, op. cit.,* pág. 53.

[800] Que a veracidade de uma proposição normativa descritiva dependa da existência da norma descrita não é uma verdade universalmente aceite. Algumas teorias do Direito não concebem a existência das normas como uma condição necessária ou sequer suficiente para a veracidade das proposições normativas. (Cfr. Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, págs. 14-45; Joseph Raz, *O Conceito de Sistema Jurídico… (Pós-Escrito: Fontes, Normatividade e Individuação), op. cit.,* págs. 291-298; Eugenio Bulygin, "Normas, Proposiciones Normativas y Enunciados Jurídicos", *in Análisis Lógico y Derecho, op. cit.,* págs. 169-193; Tecla Mazzarese, ""Norm Proposition": Epistemic and Semantic Queries", *Rechtstheorie, 22 Band, Heft 1, 1991,* págs.. 39-70).

subsumidas em duas grandes conceções: *(i)* a conceção positivista do Direito e *(ii)* a conceção jusnaturalista do Direito.[801] Mas será que estas duas grandes correntes de pensamento esgotam toda a teoria do Direito? Quer dizer, sempre que nasce uma nova teoria do Direito que procure definir o que é o Direito, tem necessariamente de ser uma teoria positivista ou uma teoria jusnaturalista do Direito? *Tertium non datur* – não existe uma terceira via. Ou será que existe?

Numa famosa passagem, Kelsen afirmou o seguinte: *«Positivism is not finished and never will be, no more than natural law is finished or ever will be. This opposition is eternal. The history of ideas shows simply that now the one standpoint, now the other, enjoys priority. Indeed, it appears to me that this is not simply an opposition in the history of ideas but is an opposition that lives in the heart of every thinking person. Natural law is juridical metaphysics. And – following a period of positivism and empiricism – the cal for metaphysics is heard again, everywhere and in all fields of inquiry.»*[802]

Quer o positivismo jurídico, quer o jusnaturalismo, são constituídos por diferentes teorias, embora todas elas assentem nos axiomas ou princípios fundamentais que servem de esteios a estas duas grandes conceções.[803]

A melhor forma de tentar compreender e explicar estas duas grandes conceções é através das suas teses fundamentais. O objetivo central de ambas as conceções é analisar os problemas fundamentais do Direito: *(i)* a identificação do Direito (*ii)* o seu valor moral (*iii)* e a definição

---

[801] Stanley L. Paulson, "Continental Normativism and Its British Counterpart: How Different Are They?", *Ratio Juris, Volume 6, Number 3, December, 1993*, pág. 228.

[802] Hans Kelsen, "Ansprache", *Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer, 3 (1927),* págs. 53-54 (Apurado em Stanley L. Paulson, "Some Issues in the Exchange between Hans Kelsen and Erich Kaufmann", *Stockholm Institute for Scandianvian Law, 1957-2010,* págs. 277-278).

[803] Por exemplo, o positivismo jurídico é essencialmente distinto, embora historicamente relacionado, com as conceções positivistas novecentistas e com a teoria positivista do Século XX (e Século XXI). (Joseph Raz, "Legal Positivism and the Sources of Law", *in The Authority of Law/Essays on Law and Morality,* pág. 37).

dos seus termos ou conceitos-chave. As teses acerca destes três problemas fundamentais constituem o núcleo de cada conceção.

Os dois axiomas ou princípios fundamentais do positivismo são: *(i)* a tese das fontes sociais do Direito e *(ii)* a separação conceptual entre o Direito e a Moral. A tese das fontes sociais do Direito diz que a identificação do Direito, ou seja, o que é o Direito e o que não é, é uma questão de facto. As várias reformulações das teorias positivistas do Direito assentam nas várias reformulações desta tese. É a tese das fontes sociais do Direito que dá ao positivismo jurídico o seu nome "positivismo". Por meio desta tese afirma-se que o Direito é algo que é positivado, ou seja, posto pelos homens. O Direito é um produto da atividade dos seres humanos.[804] Apesar da designação "positivismo jurídico" ser relativamente recente, a definição do Direito enquanto convenção ou algo que é posto pelos homens remonta pelo menos à Grécia Helénica.[805] E, curiosamente, a palavra inglesa *"Law"* evoluiu a partir das suas raízes teutónicas que lhe atribuíam o significado de "estabelecer" (*"to lay"*, *"to set"*, ou *"to posit"*), comparável, a este respeito, com a evolução do termo alemão *"Gesetz"* (*"enacted law"*, *"statute"*) a partir de *"Setzen"* (*"to set"*), ou seja, a norma, a lei, o Direito, como algo que é posto pelos Homem.[806] Porém, a partir de meados do Século XII, o conceito de "positividade" ou o que é positivado (no que ao Direito diz respeito) foi utilizado sobretudo para permitir uma organização na reflexão sobre o Direito, sobre os direitos conferidos pelo Direito, e sobre a justiça das leis, especialmente pelos teólogos humanistas de Paris e de Chartres. O conceito "positivo" foi assim desenvolvido nestes termos pelos juristas franceses e pelos juristas treinados pelos franceses. Este conceito

---

[804] Joseph Raz, "Legal Positivism and the Sources of Law", *in The Authority of Law…, op. cit.,* pág. 38.

[805] Por exemplo, Xenofonte no seu *Memorabilia (I, ii. 40-46)*, pela boca de Péricles, explica ao jovem Alcibíades que as Leis são o produto de um ato de aprovação pela maioria, pela minoria, ou até mesmo por um Tirano, quando reunidos no Conclave. As Leis são um produto de um ato de vontade, postas pelos homens, independentemente do tipo concreto de poder político que possa ser exercido.

[806] Stanley L. Paulson, "Continental Normativism and Its British Counterpart: How Different Are They?", *Ratio Juris, Volume 6, Number 3, December, 1993*, pág. 228, nota 1.

classificatório atravessaria o Canal da Mancha e os Alpes até Bolonha nas primeiras décadas do Século XIII, chegando pela primeira vez à literatura inglesa no início do Século XIV. Assim permaneceu até ao Século XIX, onde conheceu uma nova formulação.[807] Agora, o conceito de "positivismo" (ou o que é "positivado") designa uma corrente filosófica, primeiramente empirista, que concebe o Direito como uma realidade autónoma face à moral ou à função sociológica do Direito. É neste momento que nasce o positivismo jurídico tal como é normalmente definido, ou seja, com as suas duas teses principais: a tese das fontes sociais do Direito e a independência do Direito face à moral ou face à justiça.

A tese da separação conceptual entre o Direito e a moral significa que o mérito moral de um sistema jurídico, no seu todo ou de uma lei particular, é puramente contingente, e está, por isso mesmo, dependente do conteúdo do Direito e das concretas circunstâncias sociais que subjazem à aplicação do mesmo.[808] Por outras palavras, a validade de uma norma jurídica, a sua pertença a um determinado sistema jurídico, depende da fonte dessa mesma norma e não do seu mérito ou justeza. Na sua forma primordial, o positivismo jurídico sustenta que, em qualquer sistema jurídico, uma norma é válida em virtude do facto de, num específico momento e num determinado local relevantes, um indivíduo ou um grupo de indivíduos terem anunciado, invocado, estabelecido, essa mesma norma, ou seja, terem posto essa norma. Não conta para efeito de validade da norma o facto de essa norma ser injusta ou desadequada. Se a norma nunca tivesse sido positivada, mesmo que fosse uma

[807] John Finnis, "The Truth in Legal Positivism", *in The Autonomy of Law/Essays on Legal Positivism, op. cit.,* pág. 195-214.

[808] Joseph Raz, "Legal Positivism and the Sources of Law", *in The Authority of Law…, op. cit.,* pág. 37.

excelente norma, nunca seria uma norma válida.[809] Como afirmou Austin, uma coisa é a existência de uma norma, a outra é o seu mérito.[810] [811]

De contrário, os defensores da teoria do Direito natural acreditam numa verdade moral objetiva que pode ser descoberta através da razão natural. Por isso, sustentam que o Direito

---

[809] Apesar de a tese das fontes sociais do Direito constituir a essência da doutrina positivista do Direito, existem vários sentidos possíveis atribuídos ao positivismo jurídico. Por exemplo, Hart identificou cinco definições ou significados possíveis para o positivismo jurídico: *(i)* a ideia de que as leis ou normas jurídicas são comandos produzidos pelos homens; *(ii)* a ideia de que não existe qualquer conexão necessária entre o Direito e a moral ou entre o Direito tal como ele é e o Direito tal como ele deveria ser; *(iii)* a ideia de que vale a pena analisar ou estudar os conceitos jurídicos (ou seja, estudar o significado dos conceitos jurídicos) e que o produto dessa análise deve distinguir-se do estudo das origens históricas ou sociológicas do Direito, ou ainda da relação que o Direito possa ter com outros fenómenos sociais relativamente à sua natureza ou à função que o Direito desempenha nas sociedades (em termos morais ou económicos); *(iv)* a ideia de que os sistemas jurídicos são lógicos e fechados, querendo isto dizer que as decisões judiciais resultam sempre de operações lógico-dedutivas feitas a partir de regras jurídicas pré-estabelecidas sem qualquer referência a *standards* morais ou políticos; *(v)* e por fim, o chamado "não cognitivismo ético", ou seja, a ideia de que as afirmações sobre valores morais não podem ser apresentadas e defendidas da mesma forma que o são as afirmações sobre factos, isto é, com recurso a argumentos racionais, evidências, ou demonstrações empíricas. ("Positivism and the Separation of Law and Morals", *in Philosophy of Law*, pág. 75, nota 3).

[810] John Austin, *The Province of Jurisprudence Determined (Lecture V), op. cit.,* págs. 126-196; John Gardner, "Legal Positivism: 5½ Myths", *The American Journal of Jurisprudence, Volume 46, 2001,* pág. 200. Esta tese central do positivism jurídico originou o moderno debate em torno da natureza inclusiva ou excludente do Direito. Os positivistas inclusivos defendem que a conexão entre Direito e moral não é necessária mas pode ser contingente, uma vez que os critérios de identificação das fontes sociais do Direito podem incorporar elementos morais ou de justiça. Os positivistas excludentes sustentam, por seu turno, que, sem prejuízo dos critérios de identificação do Direito poderem incorporar elementos morais ou de justiça, esses mesmos elementos somente são decisivos na identificação do Direito porque são o conteúdo das fontes sociais do Direito, e o que verdadeiramente conta são os critérios contidos nas fontes enquanto conteúdo das fontes, portanto, esses critérios morais ou de justiça constituem somente o conteúdo de possíveis sistemas jurídicos, e, por conseguinte, são critérios jurídicos e não critérios morais ou de justiça. Para o positivismo excludente é certo que o conteúdo de certas normas jurídicas pode resultar de princípios morais, mas uma vez que são reconhecidos pelo Direito, eles transformam-se em Direito, perdendo a sua natureza de princípios morais (do ponto de vista do Direito). Este argumento pode ser desigando como o *"argumento do Rei Midas"*, apresentado por Kelsen na sua *General Theory of Law and State, op. cit.,* pág. 161. Aí afirma: *«Just as everything King Midas touched turned into gold, everything to which the law refers becomes law, i.e., something legally existing.»* (Sobre a tese da separação entre o Direito e a moral na conceção positivista, e utilizando o *"argumento do Rei Midas"*: Giorgio Pino, "Positivism, Legal Validity, and the Separation of Law and Morals", *Ratio Juris, Volume 27, Number 2, June, 2014,* págs. 190-217).

[811] Sobre os antecedentes históricos do positivismo jurídico no pensamento filosófico anglo-saxónico: Frederick Schauer, "Positivism Before Hart", *Canadian Journal of Law and Jurisprudence, Volume XXIV, Number 2, July, 2011,* págs. 455-471.

é fundado por essa mesma razão natural, e que uma lei humana que viole essas verdades morais objetivas não pode ser considerada como uma lei humana verdadeira, ou seja, como sendo uma lei válida.[812] O elemento comum a todas as teorias do Direito natural, a essência do jusnaturalismo, consiste no reconhecimento de que existem normas que não são o produto de atos de vontade humanos, e cujos valores que as fundam não são arbitrários, subjetivos ou relativos.[813]

As várias teorias do Direito natural (ou não positivista) podem ser agrupadas em três grandes ramos: *(i)* a teoria excludente (*ii)* a teoria inclusiva; *(iii)* e a teoria super-inclusiva.[814] A teoria excludente defende que a validade do Direito está totalmente dependente da moral ou do Direito natural. Se uma norma jurídica violar algum princípio moral ou de Direito natural, é, pura e simplesmente, inválida, ou seja, não é sequer uma norma jurídica. A teoria inclusiva sustenta que somente em certos casos os princípios da moral ou do Direito natural invalidam as normas jurídicas. Esta vertente da teoria do Direito natural expressa-se na célebre fórmula de Radbruch que determina a invalidade das normas jurídicas em caso de extrema injustiça.[815] Somente nos casos em que as normas jurídicas ofendem os ditames

---

[812] Kent Greenawalt, "Too Thin and Too Rich: Distinguishing Features of Legal Positivism", *in The Autonomy of Law/Essays on Legal Positivism,* pág. 2. (Sobre diferentes versões da teoria jusnaturalista *vide* págs. 5 e segs.).

[813] Hans Kelsen, "The Foundation of the Theory of Natural Law", *in Essays in Legal and Moral Philosophy, op. cit.,* pág. 118.

[814] Robert Alexy, "On the Concept and the Nature of Law", *Ratio Juris, Volume 21, Number 3, September, 2008,* págs. 286-290.

[815] A fórmula de Radbruch foi defendida pela primeira vez num ensaio publicado em 1946 ("Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht", *Süddeutsche Juristen-Zeitung, 1,* págs. 105-108, recentemente traduzido e republicado no *Oxford Journal of Legal Studies, Volume 26, Number 1, Spring 2006,* págs. 1-11, sob o título "Statutory Lawlessness and Supra-Statutory Law"). Na sua passagem mais famosa (pág. 7), Radbruch constrói a sua fórmula. Reza assim: *«The conflict between justice and legal certainty may well be resolved in this way: The positive law, secured by legislation and power, takes precedence even when its contente is unjust and fails to benefit the people, unless the conflict between statute and justice reaches such an intolerable degree that the statute, as "flawed law", must yield to justice. It is impossible to draw a sharper line between cases of statutory lawlessness and satatutes that are valid despite their flaws. One line of distinction, however, can be drawn with utmost clarity: Where there is not even an attempt at justice, where equality, the core of justice, is deliberately betrayed in the issuance of positive law, then the statute is not*

mais sagrados da justiça ou da moral é que essas normas podem ser consideradas como inválidas por serem injustas. A teoria super inclusiva foi defendida por Kant e sustenta que o Direito positivo resulta de um princípio da razão através do qual a liberdade de cada um se concilia com a liberdade dos outros. Existem direitos inatos aos seres humanos (direitos não positivados), mas esses mesmos direitos só ganham efetividade quando são positivados, ou seja, quando são protegidos através da ameaça ou utilização da força (coação). Sem a positivação destes direitos inatos ao Homem, eles seriam apenas um produto de um princípio *a priori* da razão. A transição dos direitos inatos ao Homem do seu estado puramente racional para um estado positivado determina uma obediência extrema ao Direito positivado enquanto instrumento de concretização dos princípios morais racionais. Por isso, Kant nega a existência de um direito de resistência e defende uma obediência às leis positivadas mesmo naqueles casos em que a autoridade legiferante atue de forma violenta ou tirânica. O Direito deve ser sempre respeitado porque é um produto da moral racional dos homens.[816]

---

merely "flawed law", it lacks completely the very nature of law. For law, including positive law, cannot be otherwise defined than as a system and an institution whose very meaning is to serve justice. Measured by this standard, whole portions of National Socialist law never attained the dignity of valid law.»

A fórmula de Radbruch assume duas vertentes fundamentais: *(i)* na vertente de intolerância, as normas jurídicas corretamente aprovadas e eficazes que violem os princípios mais elementares da justiça perdem a sua validade jurídica; *(ii)* na vertente da negação, as normas jurídicas que nunca procuraram os princípios fundamentais da justiça não são sequer normas jurídicas. No primeiro caso há Direito injusto enquanto no segundo caso não há sequer Direito. Para uma análise detalhada e defensora da fórmula de Radbruch *vide* Robert Alexy, "Una Defensa de la Fórmula de Radbruch", *Anuario da Facultade de Dereito*, págs. 75-95 (disponível online).

[816] Massimo La Torre também apresentou uma distinção entre Direito natural excludente e Direito natural inclusivo. De acordo com a sua posição, a teoria do Direito natural excludente defende uma postura monológica em relação à descoberta dos princípios morais ou de justiça que ordenam o Direito positivo, bem como a ideia de que as normas jurídicas têm de ser efetivamente justas para serem válidas. A teoria do Direito natural inclusiva defende uma postura democrática e discursiva na descoberta dos princípios fundamentais da justiça e da moral assente nas teorias procedimentais (da verdade como consenso) de Jürgen Habermas e Robert Alexy, bem como a ideia de que a validade jurídica pressupõe a inclusão das fontes sociais do Direito nos próprios critérios da validade do Direito, em que o aspeto, talvez, mais importante desta teoria, é a sua defesa da fórmula de Radbruch (*"a lei extremamente injusta não é lei"*); a lei não tem de ser justa, mas tem de

A questão fundamental que se coloca perante as duas doutrinas – a positivista e a jusnaturalista –, é saber se estas esgotam o problema do conceito de Direito. Haverá algo mais para além do jusnaturalismo e do positivismo jurídico?

No início do Século XX, Kelsen tentou construir uma terceira via, que é geralmente denominada normativismo ou normativismo kelseniano. O normativismo procurou oferecer um terceiro tipo de teoria legal conceptualmente distinto, quer do positivismo jurídico empírico-redutivo que resultou da incorporação dos princípios fundamentais das ciências naturais na filosofia de então, quer da tradicional doutrina do Direito natural.

A doutrina tradicional do Direito natural sustentava que o Direito é necessariamente constrangido pela moral ou pelos princípios fundamentais da justiça. O positivismo jurídico de caríz empirista concebia o Direito como uma parte do mundo natural, isto é, como parte do mundo dos factos.

Para Kelsen, nem as doutrinas tradicionais do Direito natural, nem a conceção positivista empirista, fornecem as respostas adequadas para uma correta compreensão do fenómeno jurídico. Isto é assim porque, segundo Kelsen, o jusnaturalismo e o positivismo empirista confundem o Direito com a moral e com os factos (respetivamente), o que, de acordo com o teórico do Direito, impede a representação mais fidedigna do Direito como objeto dotado de um significado próprio e específico.[817] Kelsen subordinou a sua construção científica a uma conceção isomórfica entre validade e existência jurídica,[818] conceção essa que Kelsen

---

ter uma pretensão de justiça (*"claim for correctness"*). ("On Two Distinct and Opossing Versions of Natural Law: "Exclusive" Versus "Inclusive"", *Ratio Juris, Volume 19, Number 2, June, 2006*, pág. 207).

[817] Hans Kelsen, *Introduction to the Problems of Legal Theory, op. cit.,* págs. 33-35.

[818] Carlos Santiago Nino, "Some Confusions Surrounding Kelsen's Concept of Validity", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes, op. cit.,* págs. 253-261; *Algunos Modelos Metodológicos de "Ciencia" Jurídica*, pág. 30. Concordando com Kelsen no reconhecimento da validade normativa como forma específica de existência jurídica: Dick W. P. Ruiter, "Legal Validity qua Specific Mode of Existence", *Law and Philosophy, Volume 16, Number 5, September, 1997,* págs. 479-505.

nunca abandonou durante o seu projeto de investigação que, ao longo de mais de 60 anos, conheceu diferentes fases.[819]

Ora, se a teoria jusnaturalista e a teoria positivista empiristas esgotam uma terceira possibilidade, se ambas são incompatíveis, e se são ambas indefensáveis, então a teoria jurídica redundou numa antinomia conceptual. Como explica Stanley L. Paulson, esta antinomia conceptual (designada por ele de *"jurisprudential antinomy"*) reflete a clássica teoria das antinomias matemáticas apresentada por Kant na sua *Crítica da Razão Pura*. Kant sustentou que, quer o racionalismo continental, quer o empirismo britânico, elaboraram as suas teorias filosóficas (acerca dos problemas fundamentais da filosofia) de uma forma igualmente luminosa, clara, e irrefutável. Kant denominou-as de "tese" e "antítese". A "tese" e a "antítese" são mutualmente excludentes e incompatíveis, portanto a sua conjugação não só se revela autocontraditória, como excluirá outras possibilidades, deixando o conhecimento filosófico na completa escuridão. É dessa mesma escuridão que Kant pretendeu salvar o conhecimento filosófico.[820]

Similarmente, Kelsen procurou resgatar a teoria jurídica da contraposição entre jusnaturalismo e positivismo empirista. Estas duas conceções poderiam ser apresentadas sob a forma de uma tese (a de que o Direito não é uma questão de facto porque é inseparável da moral) e de uma antítese (a de que o Direito é separável da moral precisamente porque é

---

[819] Na introdução à obra *Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes* (págs. xiii-liii), Stanley L. Paulson identifica as várias fases do pensamento kelseniano: o construtivismo crítico (de 1911 a 1921), a transição para a fase clássica (de 1913 a 1921), a fase clássica de inspiração neo-kantiana (de 1921 a 1960), a fase clássica híbrida constituída por elementos neo-kantianos e por elementos analíticos (de 1935-1960, e por fim, a fase cética (de 1960 até à morte de Kelsen em 1973). (*Vide* também Eugenio Bulygin, "An Antinomy in Klesen's Pure Theory of Law", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes, op. cit.,* págs. 298-299; José Lamego, "O que é a Teoria Pura do Direito?", *in Caminhos da Filosofia do Direito Kantiana, Volume I, De Kant ao Neo-Kantismo, op. cit.,* pág. 111).

[820] Stanley L. Paulson, "Continental Normativism and Its British Counterpart: How Different Are They?", *Ratio Juris, Volume 6, Number 3, December, 1993,* pág. 230.

um fenómeno do mundo dos factos).[821] O projeto kelseniano refutava ambas as conceções tradicionais e apresentava-se como uma terceira via que incorporava alguns aspetos de ambas as teorias. O normativismo kelseniano confutava a doutrina jusnaturalista e o positivismo empirista porque propunha uma tese normativista sem a conexão necessária entre Direito e a moral ao mesmo tempo que defendia a tese da separabilidade sem a redução do Direito ao mundo dos factos.[822] Nas palavras de Kelsen, *«In marking off law from nature, the Pure Theory of Law seeks the boundary between the natural and the ideal. Legal science belongs not to the natural sciences, but to the human sciences.»*[823]

Porém, a proposta de Kelsen não constituía uma verdadeira terceira via se se tiverem em conta as teses fundamentais que orientam o positivismo jurídico: a tese das fontes sociais do Direito e a separação conceptual entre Direito e moral. A teoria de Kelsen abraçou-as de modo absoluto.

Sem prejuízo das diferenças entre as teorias do Direito que surgiram e que continuarão a surgir, o debate entre jusnaturalismo e positivismo tem de ser concebido como excludente porque, na verdade, quando uma teoria do Direito nasce, ou é jusnaturalista ou é positivista. O caráter excludente da dicotomia jusnaturalismo/positivismo resulta, em termos lógicos, do ponto de partida que gerou as duas teorias. As questões principais da teoria do Direito desembocam numa questão fundamental e originária: qual a origem do Direito?

A origem do Direito é o problema nuclear de toda a teoria do Direito porque é através da compreensão da fonte ou das fontes do Direito que poderá alcançar-se uma resposta para o problema da conexão existente entre o Direito e a moral. Se a fonte do Direito for independente da moral, então não existirá qualquer ligação entre o Direito e a moral, pelo

---

[821] Stanley L. Paulson, "Kelsen senza Kant", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto, IV Serie – LXIX – 1992,* pág. 404; "On the "Continental Normativism and Its British Counterpart: How Different Are They?", *Ratio Juris, Volume 6, Number 3, December, 1993,* pág. 231.

[822] Stanley L. Paulson, "Continental Normativism and Its British Counterpart: How Different Are They?", *Ratio Juris, Volume 6, Number 3, December, 1993,* pág. 233.

[823] *Introduction to the Problems of Legal Theory, op. cit.,* pág. 15.

menos ao nível conceptual. De contrário, se na origem do Direito estiverem presentes elementos da ordem moral, então o Direito e a moral apresentar-se-ão como dois fenómenos ligados, ou até mesmo como um único fenómeno.

A natureza de uma investigação científica é ditada pela natureza da pergunta ou problema fundamental que originou essa mesma investigação científica. Se se perguntar se o Direito e a moral ou se o Direito e a justiça estão ligados de alguma forma, então a resposta só poderá ser no sentido afirmativo ou no sentido negativo. A natureza racional das respostas possíveis torna a questão auto-excludente, pois ou se responde afirmativamente, ou se responde negativamente. Não há possibilidade de uma terceira via.

A discrepância entre as respostas é genuína porque o que uma das partes da contenda afirma é exatamente o que a outra parte nega[824] (supondo-se que as expressões utilizadas na discussão têm o mesmo significado, ou seja, que ambas as partes representam mentalmente o mesmo quando discutem a conexão ou separação entre o Direito e a justiça). O princípio do terceiro excluído não admite terceira via, uma vez que a natureza do problema fundamental da origem do Direito, tal como é normalmente colocado, conduz à obtenção de duas respostas que se negam mutuamente. Por essa razão, se se pergunta pela origem do Direito ou pela conexão entre Direito e justiça (moral), a resposta obtida será necessariamente jusnaturalista ou positivista, pois as duas respostas possíveis (ou seja, a de que o Direito tem origem somente em atos de vontade humanos independentes da justiça ou da moral, ou a de que o Direito tem origem em atos humanos subordinados a uma ordem superior da justiça ou da moral) constituem a essência dessas duas teorias jurídicas. Como ambas as respostas são contrárias, uma teoria jurídica não pode ser jusnaturalista e positivista ao mesmo tempo. E porque ambas as respostas esgotam a possibilidade racional (lógica) da existência de outras respostas, ou seja, de uma terceira via, qualquer teoria jurídica, ou será

[824] Carlos E. Alchourrón, "Negación y Tercero Excluido", *in Análisis Lógico y Derecho, op. cit.,* pág. 562.

jusnaturalista ou será positivista. É o preço a pagar pela natureza binária do problema fundamental da teoria do Direito.[825]

4. **A Teoria do Direito como Teoria incompleta e como Teoria Unificada**.

As condições que possibilitam conhecer um determinado objeto são as condições constitutivas desse mesmo objeto. As condições que possibilitam a existência de uma determinada ciência são as condições constitutivas dessa mesma ciência.

Uma vez que uma norma jurídica é uma representação mental, ou seja, uma imagem mental específica que se forma dentro da mente, e uma vez que as descrições das normas jurídicas também são imagens mentais representativas das normas jurídicas, uma ciência do Direito válida, isto é, verdadeiramente explicativa, terá de construir as suas proposições científicas a partir de um processo de reflexão, dir-se-á de autorreflexão, sobre a mente jurídica. A teoria jurídica criada pela ciência do Direito será necessariamente uma teoria sobre o modo como a mente produz as normas jurídicas que representa.

O objeto da ciência do Direito (isto é, as normas (de forma mediata) e as proposições normativas descritivas (de forma imediata)), não é sentido como um dado natural. Mas, as representações da mente humana não se dissociam das caraterísticas neurofisiológicas que as produzem. Por isso, o objeto da ciência do Direito é tão natural como o objeto da Física ou

[825] Isto não implica que não existam diferentes teorias jurídicas sobre os vários problemas fundamentais do Direito, ou que o jusnaturalismo e o positivismo jurídicos não possam conhecer diversas variantes. A natureza binária da teoria jurídica apenas significa que, em última instância, uma teoria jurídica será jusnaturalista ou positivista, porque, ou bem que defende a conexão entre o Direito e a justiça, ou, pelo contrário, nega-a. Entre as diversas variantes do jusnaturalismo e do positivismo encontram-se, por exemplo: a teoria do Direito natural de natureza divina, a teoria do Direito natural de cariz objetivo; a teoria do Direito natural de cariz subjetivo; o positivismo analítico; o positivismo não analítico; o neoconstitucionalismo; o positivismo excludente; o positivismo inclusivo; o positivismo principialista; ou o pós-positivismo.

como o objeto da Biologia. Não há espaço para qualquer teoria metafísica do Direito, nem para um terceiro mundo onde habitem as normas jurídicas.[826]

Contudo, o caráter natural do objeto da ciência do Direito, por ser intrinsecamente mental, origina, como de resto acontece com outros fenómenos sociais, uma descontinuidade entre a ciência do Direito e as ciências naturais que também podem ter o fenómeno jurídico como seu objeto. Esta descontinuidade, como explica Searle a propósito das ciências culturais e sociais, não procede do facto de existir uma conexão disjuntiva entre fenómenos sociais e físicos, nem do facto de as ciências sociais trabalharem com conceitos constitutivos que não encontram o seu eco na Física. Essa descontinuidade resulta sim do caráter intrinsecamente mental dos fenómenos sociais e psicológicos.[827]

É essa mesma descontinuidade que uma teoria jurídica que procure ser válida tem de suplantar. A ciência do Direito trabalhada somente pelos juristas está condenada a ser incompleta, pois somente conseguirá analisar o fenómeno jurídico a partir de processos de reflexão pura, sem ter capacidade para lidar com os dados empíricos naturais próprios das ciências.

Assim sendo, a teoria jurídica tem de libertar-se das amarras da dogmática jurídica (a falsa ciência do Direito), e deve procurar apoio nas ciências naturais que podem corroborar as suas teses.

---

[826] O terceiro Mundo é, como é sabido, uma construção de Popper (inspirada na distinção platónica (*Teeteto, op. cit. (185a-d),* págs. 267-269) entre os objetos do pensamento (*intelligibilia*) e os objetos físicos enquanto objetos virtuais ou possíveis objetos da perceção (*visibilia*). Segundo Popper, o primeiro Mundo corresponde ao Mundo físico (*visibilia*), o segundo Mundo corresponde ao mundo dos estados mentais, e o terceiro Mundo é o mundo inteligível (*intelligibilia*), ou seja, o mundo das ideias no sentido objetivo (o mundo dos objetos possíveis do pensamento, incluindo as próprias teorias científicas). (Karl R. Popper, *Objective Knowledge/An Evolutionary Approach, op. cit.,* pág. 154). Não é raro encontrar na literatura quem associe o mundo das regras jurídicas ao terceiro mundo popperiano. Por exemplo: Bartosz Brozek, *Rule-Following/From Imitation to the Normative Mind, op. cit.,* pág. 194.

[827] John R. Searle, *Mente, Cérebro e Ciência, op. cit.,* pág. 113.

O Direito é uma criação humana, fruto da necessidade de os homens conviverem pacificamente em sociadede e de nela conseguirem sobreviver e evoluir. O Direito tem uma função iminentemente social de auto-regulação. Essa função está inscrita no código genético dos seres-humanos.

Por isso mesmo, uma compreensão global e completa da natureza do fenómeno jurídico tem de contemplar todos os aspetos da natureza humana que possibilitam a existência do Direito. Por exemplo, qual a estrutura neurofisiológica concreta que permite a representação das regras jurídicas? Quais os mecanismos cerebrais que produzem o Direito? Em que momento da vida de um ser-humano começa a desenvolver-se a capacidade para representar regras jurídicas ou, de forma mais *lata*, em que momento da vida dos seres-humanos nasce a capacidade para a representação de regras sociais? Qual é o grau de influência do meio ambiente externo na representação de regras jurídicas? E, qual o grau de influência da estrutura social onde cada ser-humano se insere na formação das regras jurídicas? Qual o papel das emoções e dos sentimentos na representação das regras jurídicas e qual é a sua influência no processo decisório (jurisdicional)?

Estas são apenas algumas das questões a que uma teoria completa do Direito terá de responder. Uma teoria jurídica assente apenas nos tradicionais cânones da ciência jurídica, e que procure responder somente às tradicionais questões da teoria do Direito (o problema da validade, da interpretação e da aplicação das normas jurídicas, etc.) não conseguirá desvendar todos os segredos que o Direito encerra.

Por isso, uma teoria jurídica só estará completa quando for construída, não só pela ciência do Direito, mas também pelas ciências naturais. A neurociência fornecerá uma explicação sobre as estruturas fisícas do cérebro humano que possibilitam o Direito – a neurologia do Direito –, e sobre os mecanismos de representação interna que estão na base da estrutura representacional do Direito – a ciência cognitiva do Direito. Por si só, a ciência jurídica unicamente poderá conceber hipóteses suscetíveis de ser testadas no futuro pelas ciências

empíricas. Quando as teorias empíricas e a ciência jurídica confluírem numa única teoria sobre a natureza e sobre as propriedades do Direito, emergirá uma teoria do Direito verdadeirmanete completa. A edificação de uma teoria completa sobre o Direito deve ser o desígnio de qualquer cientista do Direito.

A construção objetiva de uma teoria jurídica implica a compreensão dos mecanismos racionais que possibilitam a representação normativa, ou seja, aquilo que nos permite pensar o Direito como Direito. Como o que nos permite pensar o Direito é a nossa mente, a nossa mente através dos seus atos de pensamento, uma teoria jurídica válida terá de autoconceber-se como uma teoria sobre o pensamento jurídico. A ciência do Direito não analisa factos externos à mente. A ciência do Direito analisa a própria mente, procurando descobrir como a mente humana produz o Direito. Porém, é certo que certos factos externos podem dizer-nos algo sobre o modo de funcionamento da mente na sua atuação normativa. A teoria do Direito como teoria do pensamento jurídico constitui o fundamento ontológico e epistemológico de toda a ciência do Direito.

Capítulo II

(**A Validade do Direito**. **As Três Grandes Conceções**.)

1. **A Norma Fundamental** (***Grundnorm***) **e a Teoria do Sistema Jurídico no Pensamento de Hans Kelsen**.

O aspeto mais importante da Teoria Pura do Direito, elaborada por Kelsen, é, sem dúvida, a construção da validade do próprio Direito. A Teoria Pura do Direito concebe a validade do Direito, não como a validade enquanto propriedade intrínseca de um objeto ou de um ato, mas como uma propriedade imputada num ato específico de interpretação.[828] Esse ato de interpretação é específico porque se distingue de outros atos de interpretação, como a interpretação causal. A interpretação cognoscitiva do Direito é uma interpretação normativa por se referir a um objeto – o Direito – que é um objeto normativo, isto é, existe no domínio específico do «dever ser». Também é específico por ser um ato de interpretação objetivo, dado que o Direito existe para além dos sentidos subjetivos de vontade que lhe deram origem. A interpretação cognoscitiva do Direito é assim uma interpretação normativo-objetiva do material jurídico.[829]

Essa interpretação normativo-objetiva do material jurídico dado a conhecer somente é possível através da pressuposição da norma fundamental. A teoria da norma fundamental é a mais importante e controvertida contribuição da Teoria Pura do Direito para o conhecimento científico do Direito. A norma fundamental refere-se imediatamente a uma

---

[828] Para Kelsen, a validade das normas jurídicas equivale ao seu sentido específico, contendo um dever de obediência. Para uma defesa moderna desta conceção, equiparando validade jurídica a dever de obediência, mas não o contrário: Giovanni Sartor, "Legal Validity: An Inferential Analysis", *Ratio Juris, Volume 21, Number 2, June, 2008,* págs. 212-247.

[829] Deryck Beyleveld e Roger Brownswod, "Methodological Syncretism in Kelsen's Pure Theory of Law", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes, op. cit.,* pág. 115.

Constituição determinada, efetivamente estabelecida, tendo sido produzida por via do costume ou da elaboração de um estatuto. E, refere-se mediatamente à ordem jurídica coerciva criada de acordo com o estabelecido nessa Constituição, e que também deverá ser globalmente eficaz enquanto produto objetivamente válido da Constituição estabelecida. A norma fundamental é uma necessidade do pensamento jurídico, ou seja, daquele pensamento que interpreta uma certa organização de forças como uma ordem jurídica. A norma fundamental não é um produto de uma descoberta livre. Não é possível escolher uma de entre várias normas fundamentais quando se procura interpretar o sentido objetivo ou a validade objetiva das normas jurídicas de um sistema jurídico. Somente quando se pressupõe a norma fundamental referida a uma determinada Constituição no sentido de que, a partir dela se retira um dever de agir segundo o que prescreve essa Constituição, é que se pode interpretar essa prescrição e todas as demais que dela brotam, ou seja, todo o ordenamento jurídico, como um verdadeiro sistema jurídico, como uma ordem jurídica objetivamente válida, e as relações constituídas de acordo com as normas desse ordenamento como relações jurídicas.[830]

A norma fundamental exerce assim duas funções essenciais: *(i)* em primeiro lugar, exerce uma função epistemológica, uma vez que a norma fundamental é concebida como uma condição lógico-transcendental de representação do Direito como realidade normativa[831], pois tal como Kant perguntava na sua teoria do conhecimento «como é possível uma interpretação, alheia a toda a metafísica, dos factos dados aos nossos sentidos nas leis naturais formuladas pela Ciência da natureza?», a Teoria Pura do Direito pergunta «como é possível uma interpretação, não reconduzível a autoridades metajurídicas como Deus ou a Natureza, do sentido subjetivo de certos factos como um sistema de normas jurídicas objetivamente

[830] Hans Kelsen, *Teoria Pura do Direito, op. cit.,* pág. 224.

[831] José Lamego, "A Função Epistemológica e a Função Sistémica da Norma Fundamental", *in Caminhos da Filosofia do Direito Kantiana, Volume I, De Kant ao Neo-Kantismo, op. cit.,* pág. 162.

válidas descritíveis em proposições jurídicas?» Ora, a pressuposição de uma norma fundamental segundo a qual os indivíduos devem reger-se pela forma prescrita numa Constituição, quer dizer, de harmonia com o sentido subjetivo do ato de vontade constituinte (de harmonia com as prescrições do autor da Constituição), é a resposta epistemológica (teorético-gnoseológica) dada pela Teoria Pura do Direito ao problema do conhecimento científico do Direito.[832]

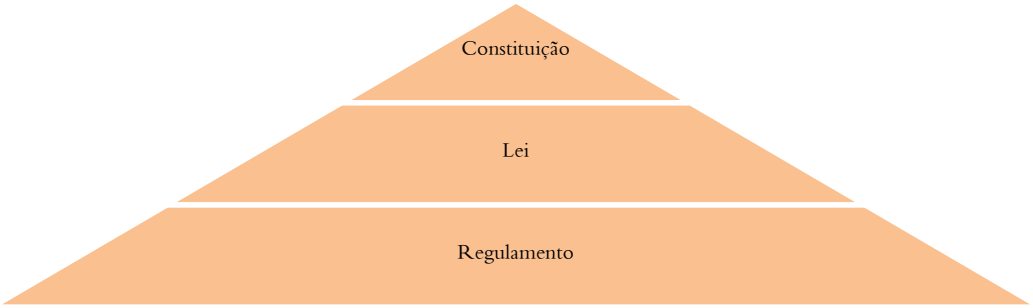
(ii) A função sistémica da norma fundamental significa que ela constitui o último elemento da cadeia normativa, quer dizer, a norma fundamental é o princípio de unificação de todo o sistema jurídico. É através da pressuposição da norma fundamental que pode interpretar-se uma ordem jurídica como um sistema jurídico unitário e fechado. A função epistemológica da norma fundamental está associada à pureza do método científico de análise e cognoscibilidade do Direito positivo. A função sistmémica da norma fundamental está associada à doutrina do escalonamento da ordem jurídica (*Stufenbaulehre*), doutrina segundo a qual é a norma de um escalão superior que atribui competência ou poder para a produção das normas de escalão inferior, levando a que a ordem jurídica possa e deva ser representada como um sistema de relações de delegação normativa piramidal [833]:

---

[832] Hans Kelsen, *Teoria Pura do Direito, op. cit.,* pág. 225. Sobre as influências do pensamento crítico-transcendental na reformulação dada pela interpretação neo-kantiana da escola de Marburgo, em especial, pelo pensamento de Hermann Cohen: Geert Edel, "The *Hypothesis* of the Basic Norm: Hans Kelsen and Hermann Cohen", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes, op. cit.,* págs. 195-219; Gerhard Luf, "On the Transcendental Import of Kelsen's Basic Norm", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Klesenian Themes, op. cit.,* págs. 221-234.

[833] José Lamego, "A Função Epistemológica e a Função Sistémica da Norma Fundamental", *in Caminhos da Filosofia do Direito Kantiana, Volume I, De Kant ao Neo-Kantismo, op. cit.,* págs. 162-163.

(Norma Fundamental)



Assim, a teoria da norma fundamental compreende os seguintes pontos fundamentais: *(i)* a norma fundamental desempenha um papel epistemológico e sistémico, sem qualquer pretensão ética ou política; *(ii)* a pressuposição da norma fundamental não implica uma atitude de aprovação ou desaprovação em relação às normas jurídicas que ela valida;[834] *(iii)*

[834] A pureza da Teoria Pura do Direito resulta de quatro objeções fundamentais contra a doutrina jusnaturalista (Joseph Raz, "Kelsen's Theory of the Basic Norm", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes, op. cit.,* págs. 54-55): *(i)* a doutrina do Direito natural pressupõe um dualismo metafísico influenciado no Ocidente sobretudo a partir da obra de Platão, supondo-se uma realidade completamente justa e um Mundo de existência ideal das normas jurídicas totalmente independente da vontade e dos atos humanos, estando, por isso mesmo, em profundo contraste com a natureza social imperfeita dos seres humanos, dos seus estatutos jurídicos e das suas decisões; *(ii)* a doutrina do Direito natural é confusa porque existem, essencialmente, duas variantes, a primeira (a doutrina do Direito natural presente na Natureza) que explica que o Direito natural é evidente ou intrínseco à própria Natureza ou Mundo natural que rodeia o Homem, e a segunda variante (a doutrina religiosa do Direito natural) que sustenta que o Direito natural é um conjunto de comandos ditados por uma autoridade omnipresente e omnipotente, sendo que ambas as teorias partem da falácia naturalista que retira um «dever ser» a partir de um «ser»; *(iii)* a doutrina do Direito natural parte da ilusão da possibilidade de objetivação de interesses ou desejos puramente subjetivos como, por exemplo, os ideais de justiça dos homens; *(iv)* nunca podendo, por isso mesmo, constituir uma base absoluta para fundamentar a validade objetiva do Direito, a doutrina do Direito natural é necessariamente relativa. Ora, a doutrina da norma fundamental procura precisamente o contrário, isto é, constituir um critério objetivo e objetivamente verificável da validade e unidade normativa que supere a falácia naturalista na medida em que ela é apenas um conteúdo mínimo do mundo do «ser» (um ato do pensamento) que fundamenta o mundo do «dever ser» jurídico.

Porém, uma das críticas mais mordazes à teoria kelseniana foi apresentada por Alf Ross no seu ensaio "Validity and the Conflict between Legal Positivism and Natural Law" (agora republicado na obra *Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes, op. cit.,* págs. 147-163). Aí, Ross acusa Kelsen de ser um falso positivista ou um jusnaturalista disfarçado (Michel Troper, "Ross, Kelsen e a Validade", *in A Diversidade do Pensamento de Hans Kelsen, op. cit.,* pág. 61). Ross afirma que falar de uma norma jurídica válida como uma norma jurídica obrigatória é cair numa tautologia, pois a validade da norma é a sua existência como facto social empírico, e o caráter obrigatório das normas jurídicas significaria um dever moral de respeitar as normas jurídicas socialmente existentes e eficazes. Assim sendo, a teoria normativista de Kelsen consistiria numa doutrina jusnaturalista encapuzada sobre a obrigatoriedade moral das normas jurídicas, crítica

a norma fundamental atribui validade a qualquer conteúdo normativo, ou seja, as normas por si validadas podem ter qualquer conteúdo material; *(iv)* uma ordem jurídica unitária[835] coerciva globalmente eficaz nunca poderá ser inválida, pois mesmo que não se pressuponha a norma fundamental que a valida, a sua descrição será sempre possível em termos não jurídicos.[836]

Na primeira edição da *Teoria Pura do Direito*, Kelsen afirma que a Teoria Pura do Direito trabalha com a norma fundamental como um fundamento hipotético necessário à representação do material empírico que é dado à interpretação jurídica como interpretação de um sistema de normas jurídicas.[837] No Prefácio à obra *General Theory of Law and State*, Kelsen explicita que a tarefa da Teoria Pura do Direito é buscar uma base para o Direito, isto é, a razão de ser da sua validade, não em termos metajurídicos, mas sim, em termos lógicos; o princípio subjacente à validade do Direito não é um princípio metajurídico, é sim, uma hipótese jurídica, uma norma básica estabelecida pela análise lógica do pensamento jurídico.[838] Na segunda edição da sua *Teoria Pura do Direito*, Kelsen continua a sustentar

---

essa manifestamente improcedente dado que o conceito de obrigatoriedade no pensamento kelseniano aponta somente para o mundo específico de existência das normas, ou seja, as normas jurídicas existem enquanto normas jurídicas porque é devida obediência aos seus conteúdos materiais que se objetivizam face às expressões de vontade dos sujeitos que lhes deram origem.

[835] Segundo Raz (*O Conceito de Sistema Jurídico…, op. cit.,* págs. 214 e 126), a teoria do sistema jurídico de Kelsen é análoga à de Austin, pois ambas as teorias são fundadas no princípio da eficácia, que fornece a base das suas soluções para o problema da existência; ambas concebem um princípio de origem para resolver o problema da identidade; e ambas procuram resolver o problema da estrutura do sistema jurídico com base no princípio da independência. Para Austin, um sistema jurídico existe se, e somente se, o seu *(i)* legislador supremo for obedecido (Kelsen fala numa ordem jurídica vigente globalmente eficaz); *(ii)* se o legislador supremo não obedecer a ninguém (Kelsen concebe o autor da Constituição como o poder supremo da ordem jurídica positiva); e, finalmente (*iii)* se o legislador supremo for superior aos seus súbditos (esta proposição não é incluída na Teoria Pura do Direito).

[836] Deryck Beyleveld e Roger Brownsword, "Methodological Syncretism in Kelsen's Pure Theory of Law", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes, op. cit.,* pág. 125.

[837] Hans Kelsen, *Introduction to the Problems of Legal Theory, op. cit.,* pág. 58.

[838] Hans Kelsen, *General Theory of Law and State, op. cit. (Preface),* pág. *xv*.

o estatuto da norma fundamental como pressuposição[839] lógico-transcendental, ou seja, como condição lógico-transcendental da interpretação do Direito como «dever ser» (*Sollen*) enquanto realidade normativa.[840]

A norma fundamental permite conhecer o material jurídico empírico, não como meras relações de facto, mas como verdadeiro Direito, não como mero *factum*, mas sim, como norma, isto é, não como uma relação causal, mas como uma relação de imputação. A tese fundamental de Kelsen é a de que o Direito deve procurar o seu fundamento de validade no próprio Direito, e não em factos sociais ou políticos. Isto conduz à tese essencial de que o Direito é Direito porque é Direito![841]

A função sistémica da norma fundamental coloca-a no topo de uma hierarquia normativa que constitui a génese da validade objetiva do Direito, ou seja, dos sistemas jurídicos. A validade objetiva do Direito é assim explicada com recurso a um silogismo normativo. Neste silogismo, a premissa maior é uma norma considerada como objetivamente válida, ou seja, é a afirmação de uma norma por força da qual é devida obediência a uma determinada pessoa, isto é, deriva dessa norma um dever de os indivíduos se conduzirem de harmonia com o sentido subjetivo de vontade da pessoa que produziu a norma; a premissa menor é a afirmação da existência do facto empírico de o autor da norma ter emitido um sentido subjetivo de vontade no sentido de que os indivíduos se comportem de acordo com esse mesmo sentido subjetivo de vontade; e a conclusão é a afirmação da validade do sentido subjetivo de vontade como sentido objetivo de vontade, ou seja, como norma

---

[839] Sobre a norma fundamental enquanto pressuposição: Uta U. Bindreiter, " Presupposing the Basic Norm", *Ratio Juris, Volume 14, Number 2, June, 2001,* págs. 143-175.

[840] Hans Kelsen, *Teoria Pura do Direito, op. cit.,* pág. 224. Sobre este ponto: José Lamego, "A Função Epistemológica e a Função Sistémica da Norma Fundamental", *in Caminhos da Filosofia do Direito Kantiana, Volume I, De Kant ao Neo-Kantismo, op. cit.,* págs. 165-166.

[841] Jirí Pribán, "Legalist Fictions and the Problem of Scientific Legitimation", *Ratio Juris, Volume 16, Number 1, March, 2003,* pág. 18.

objetivamente válida.[842] Nas palavras de Kelsen: *«A norma cuja validade é afirmada na premissa maior legitima, assim, o sentido subjetivo do ato de comando, cuja existência é afirmada na premissa menor, como seu sentido objetivo. Por exemplo: «Devemos obedecer às ordens de Deus»; «Deus ordenou que obedeçamos às ordens dos nossos pais»; logo, «devemos obedecer às ordens de nossos pais».*[843]

A norma fundamental, apesar de constituir o topo da hierarquia normativa, não faz parte da pirâmide normativa, quer dizer, a norma fundamental não é uma norma de Direito positivo, não é uma norma posta por ninguém. Tal como o espectro fantasma de uma imagem que possibilita a representação de algo numa dimensão espacial ou quasi-espacial sem fazer parte dessa imagem,[844] também a norma fundamental permite a representação do Direito sem fazer parte do Direito positivo. A norma fundamental não pode ser o sentido subjetivo de um ato de vontade, pois tal sentido precisaria de uma norma objetivamente válida que o validasse como norma objetivamente válida, e assim por diante numa cadeia infinita. Para que a norma fundamental possa ser o fundamento de validade e unidade de um sistema jurídico, ela tem de ser o degrau mais elevado da ordem jurídica, pois acima dela nada mais pode existir que tenha natureza jurídica.[845] Se a norma fundamental não pode ser o sentido subjetivo de um ato de vontade, então ela não pode sequer ser uma norma na verdadeira acepção da palavra. A norma fundamental é uma falsa norma. Não tem conteúdo material, não tem a estrutura de uma hipótese ligada a uma consequência através do

---

[842] Hans Kelsen, *Teoria Pura do Direito, op. cit.,* pág. 225.

[843] *Ibidem.*

[844] Bert van Roermund, "Instituing Authorithy. Some Kelsenian Notes", *Ratio Juris, Volume 15, Number 2, June, 2002,* págs. 213-214.

[845] A reconfiguração da doutrina da norma fundamental como incorporação da teoria da ordem jurídica escalonada (*Stufenbaulehre*), segundo José Lamego ("A Função Epistemológica e a Função Sistémica da Norma Fundamental", *in Caminhos da Filosofia do Direito Kantiana, Volume I, De Kant ao Neo-Kantismo, op. cit.,* pág. 168), supõe não apenas um afastamento de Kelsen em relação à tese por si defendida da normatividade ideal do Direito, como também em relação às bases da lógica transcendental kantiana como alicerce filosófico fundamental da Teoria Pura do Direito.

princípio da imputação. É uma norma que não impõe absolutamente nada. A norma fundamental não é o sentido de um ato de vontade, mas sim, o conteúdo de um ato do pensamento. A norma fundamental não é querida, embora a sua afirmação na premissa maior de um silogismo seja, segundo Kelsen, logicamente indispensável para a fundamentação da validade objetiva das normas. Ela somente pode ser concebida como uma norma pensada.[846] A norma fundamental não é desejada pelos indivíduos sujeitos à ordem jurídica que ela valida, nem tão-pouco é pretendida pela ciência jurídica, isto é, pelos sujeitos que fazem a ciência jurídica. Uma vez que a sua afirmação é logicamente indispensável para a fundamentação da validade objetiva das normas jurídicas positivas, ela somente pode ser uma norma pensada, uma norma pensada como pressuposto quando uma dada ordem coercitiva globalmente eficaz é interpretada como sendo um sistema de normas jurídicas válidas.[847] A teoria da norma fundamental é apenas o produto de uma análise do processo que o conhecimento jurídico positivista desde sempre tem utilizado,[848] de forma consciente ou inconsciente. A norma fundamental é uma descoberta e não uma invenção.[849]

A teoria da norma fundamental figurará certamente entre as teorias mais sofisticadas e complexas que procuram explicar a natureza da validade do Direito, mas as falhas estruturais que apresenta conduzem inevitavelmente a um abandono da explicação da validade objetiva do Direito com base numa norma pressuposta.

O primeiro erro de Kelsen consiste na não perceção da incoerência a que a teoria da norma fundamental nos conduz relativamente à unidade da ordem jurídica. Segundo Kelsen, a pressuposição de uma norma fundamental, relativamente a um dado sistema jurídico, determina a unidade desse mesmo sistema jurídico, quer dizer, sabemos que o sistema

---

[846] Hans Kelsen, *Teoria Pura do Direito, op. cit.,* pág. 226.

[847] Hans Kelsen, *Teoria Pura do Direito, op. cit.,* págs. 228-229.

[848] Hans Kelsen, *Teoria Pura do Direito, op. cit.,* pág. 230.

[849] Tony Honoré, "The Basic Norm of a Society", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes, op. cit.,* pág. 93.

jurídico português se distingue do sistema jurídico francês ou inglês precisamente porque em cada sistema jurídico é pressuposta uma norma fundamental. Todas as normas jurídicas que sejam reconduzíveis a uma norma fundamental fazem parte de um sistema jurídico unitário. A norma fundamental é apresentada por Kelsen como um critério de identificação e de pertença.

Se a teoria da norma fundamental fosse válida, não encontraríamos nenhum problema quanto à sua natureza de critério de identificação e de pertença. Porém, facilmente encontramos um problema fundamental. Este problema foi identificado por Joseph Raz. Supunhamos que o País A tem uma colónia B, e que ambos os Países são regulados pela mesma ordem jurídica. Supunhamos agora que o País A reconheceu a independência do País B através da aprovação de um estatuto jurídico que concede poderes ilimitados a uma Assembleia de cidadãos constituída exclusivamente por habitantes do País B. Supunhamos agora que essa Assembleia de cidadãos aprova uma Constituição para o País B, na qual se estebelecem eleições e poderes formais de produção legislativa. O País B passa a ser reconhecido como Estado independente pelas restantes nações, e os seus habitantes, através do exercício dos poderes constitucionalmente consagrados de aprovação e execução das leis, passam também a auto-intitularem-se cidadãos de um Estado independente. O próprio Estado A reconhece, através dos seus Tribunais, o Estado B como um Estado independente. Para todos os efeitos, o Estado B é governado por um sistema jurídico independente.

Todavia, acontece que, seguindo o axioma kelseniano da cadeia de validade jurídica, a Constituição e todas as restantes leis do Estado B foram produzidas ao abrigo de uma norma de competência estabelecida pelo Estado A, e essa norma de competência, em última instância, é reconhecida pela norma fundamental que valida toda a cadeia jurídica do Estado

A. Logo, segundo a teoria de Kelsen, as normas do Estado A e do Estado B formam uma única cadeia jurídica, são um sistema jurídico unitário.[850]

O erro de Kelsen está em desconsiderar os factos empíricos e atender somente ao conteúdo das normas. O que importa, segundo Kelsen, é somente o conteúdo da norma que atribui competência à Assembleia de cidadãos do Estado B para promover a sua própria Constituição, que é uma norma pertencente ao sistema jurídico do Estado A, independentemente de os cidadãos do Estado B e dos Tribunais do Estado B não reconhecerem essa norma de competência como parte do seu sistema jurídico. Esse facto, para Kelsen, é totalmente irrelevante. Porém, a atitude dos cidadãos e dos Tribunais do Estado B, relativamente às normas jurídicas que efetivamente reconhecem como suas, é de total importância para a identificação da unidade do seu próprio sistema jurídico.[851]

Kelsen afirma que a unidade de um sistema jurídico depende necessariamente da cadeia de validade jurídica que for estabelecida com base numa única norma fundamental. Desconsiderando a norma fundamental, é possível existirem diferentes sistemas jurídicos numa mesma comunidade, dado que as diversas normas jurídicas dessa comunidade podem fazer parte de diferentes cadeias de validade jurídica. Essa comunidade poderia ter uma Constituição formalmente aprovada e outra consuetudinariamente praticada. Somente existiria uma única ordem jurídica se se pressupusesse uma norma fundamental que autorizaria ambas as Constituições.

Se um observador externo a essa mesma comunidade quisesse saber se ambas as Constituições pertencem ou não ao mesmo sistema jurídico, ser-lhe ia dito que tudo dependeria do facto de ambas as Constituições serem autorizadas por uma única norma

---

[850] Joseph Raz, "Kelsen's Theory of the Basic Norm", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes, op. cit.,* pág. 52.

[851] Joseph Raz, "Kelsen's Theory of the Basic Norm", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes, op. cit.,* pág. 52. No mesmo sentido: Herbert Hart, "Kelsen's Doctrine of the Unity of Law", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes, op. cit.,* págs. 561-563.

fundamental. Para saber se tal norma fundamental única existe, seria dito ao observador externo que analisasse os factos através dos quais uma ordem jurídica é criada e mantida,[852] atendendo ao facto de que uma ordem jurídica só pode ser válida se for globalmente eficaz. Mas como afirma Raz, isso conduz o observador externo à confusão, porque, nesse caso, só podemos identificar uma ordem jurídica através da pressuposição da norma fundamental, porém, só podemos identificar uma norma fundamental por referência a uma determinada ordem jurídica vigente e globalmente eficaz, o que quer dizer o seguinte: se ambas as Constituições forem globalmente eficazes, nada há na teoria kelseniana que ajude o nosso observador externo a identificar se ambas as Constituições (a estatutária e a costumeira) fazem ou não parte do mesmo sistema jurídico. Nada impede que dois sistemas jurídicos distintos coexistam no mesmo território. Tudo dependerá da identificação da norma fundamental, mas o problema é que a identificação da norma fundamental depende previamente da identificação dos sistemas jurídicos vigentes e globalmente eficazes, e nada na teoria kelseniana permite resolver esta dificuldade.[853]

A norma fundamental é concebida por Kelsen como uma pressuposição hipoteticamente descritível, quer dizer, a Teoria Pura do Direito não prescreve que os indivíduos devam pressupor a norma fundamental, mas sim, que, se interpretarem uma dada ordem coerciva como um sistema jurídico, então a norma fundamental estará implicitamente pressuposta na descrição dessa mesma ordem coerciva enquanto sistema jurídico. Mas isso conduz à ideia de que, em rigor, quem descreve uma ordem jurídica pressupõe não a norma fundamental, mas o facto de a norma fundamental ser pressuposta. Porém, isso leva a que a pureza, isto é, a independência de juízos de valor, só esteja presente na descrição do Direito, isto é, somente quem descrever o Direito fá-lo-á de forma neutral, pois pressuporá que a norma

---

[852] Hans Kelsen, *General Theory of Law and State, op. cit.,* pág. 120.

[853] Joseph Raz, "Kelsen's Theory of the Basic Norm", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes, op. cit.,* pág. 53.

fundamental seja pressuposta[854] por quem quer o Direito; mas quem quer o Direito, ou seja, os indivíduos que manifestam o desejo de que uma dada ordem coerciva seja considerada um sistema jurídico, pressupõem a norma fundamental. Assim, a norma fundamental desempenha dois papéis fundamentais, tal como pretendia Kelsen, por um lado ela fundamenta a validade do Direito, isto é, permite verificar a existência do objeto Direito; por outro lado, ela possibilita a descrição do Direito.

Só que, a Teoria Pura do Direito acaba por confundir estes dois planos na conceptualização da norma fundamental como pressuposição. Quem deseja que uma ordem coerciva seja Direito pressuporá a norma fundamental, mas essa pressuposição não é um ato do pensamento científico, mas sim, um desejo ou uma pretensão. Quem deseja que uma ordem coeciva seja Direito, quer a norma fundamental. Se a norma fundamental é o conteúdo de um ato de vontade, então ela deixa de ser uma verdadeira pressuposição. Nestes termos, a norma fundamental é simplesmente uma afirmação de vontade, a vontade de que uma dada ordem coerciva seja Direito válido. Kelsen aplicou o método transcendental kantiano (na interpretação neo-kantiana da escola de Marburgo) à sua teoria do Direito e do conhecimento científico do Direito. A teoria do conhecimento kantiana sustentava que a ciência produz o seu próprio objeto de conhecimento. Ora, somente através das descrições dos objetos é que nós podemos conhecê-los, mas isso não quer dizer que as proposições descritivas, ou seja, as proposições de conhecimento, produzam os seus objetos. Ao decalcar esta ideia kantiana, Kelsen concebeu a norma fundamental como uma descrição implícita da validade objetiva do Direito que, ao mesmo tempo, produz essa mesma validade objetiva do Direito. No entanto, uma descrição não pode ser descrição e objeto da descrição ao mesmo tempo. Daí a norma fundamental nos conduzir a um paradoxo inultrapassável:

[854] Deryck Beyleveld e Roger Brownsword, " Methodological Syncretism in Kelsen's Pure Theory of Law", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes, op. cit.,* págs. 141-142.

conseguimos identificar e descrever uma ordem jurídica porque identificamos a existência de uma norma fundamental que é uma pressuposição, uma hipótese, um conteúdo de um ato do pensamento; porém, essa norma fundamental descreve-se a si mesma, tem como objeto a sua própria existência, o que é uma impossibilidade lógica; daí a necessidade de separar a pressuposição da norma fundamental da pressuposição de que uma norma fundamental é pressuposta; só que esta separação encaminha-nos para a conclusão necessária de que a pressuposição da norma fundamental é, na verdade, um ato de vontade, logo, não é sequer uma verdadeira pressuposição, isto é, um ato do pensamento destinado a dar como adquirido um determinado objeto. Mas se assim é, então a proposição que contém a pressuposição de uma norma fundamental nada mais é do que uma descrição implícita de um ato de vontade, quer dizer, descrever cientificamente a existência de uma pressuposição de uma norma fundamental equivale a descrever cientificamente que determinados sujeitos querem, desejam, que uma determinada ordem coerciva valha como Direito objetivamente válido. O paradoxo reside no facto de a norma fundamental constituir um ato de vontade e uma descrição desse mesmo ato de vontade ao mesmo tempo.

Se a norma fundamental é, no fundo, um ato de vontade de que uma dada ordem coerciva valha como ordem jurídica, então a explicação neutral da validade objetiva do Direito proposta pela Teoria Pura perde toda a sua pureza, pois, por um lado, o fundamento de validade do Direito seria um ato de vontade, por outro lado, esse ato de vontade é um facto empírico, o que transporta os sistemas jurídicos para o mundo dos factos naturais.

A diferença entre uma norma fundamental pressuposta e uma pressuposição de que a norma fundamental é pressuposta impede-nos de falar seriamente numa justificação ou numa obrigatoriedade dos sistemas jurídicos. Como afirma Bulygin, um jurista que afirme a validade de uma determinada norma jurídica, não afirma que essa mesma norma jurídica esteja justificada ou sequer que deva ser obedecida. O que esse jurista nos diz (segundo Kelsen) é que, se a norma fundamental for aceite, então será obrigatório fazer o que a norma

jurídica estabelecer, sem que a norma fundamental, pressuposto de validade dessa norma jurídica, seja tida como categoricamente válida ou obrigatória.[855] Tal como foi concebida pela Teoria Pura, a norma fundamental mistura o ponto de vista de quem se limita a descrever o Direito com o ponto de vista de quem aceita e deseja que uma determinada ordem coerciva seja interpretada como sendo um sistema jurídico.

O terceiro problema fundamental da teoria da norma fundamental reside na própria natureza do que são as pressuposições. Uma pressuposição é um dado adquirido pela mente como certo, sem que a mente saiba, com certeza, se se verifica ou não. É um ponto de partida aceite para construir um raciocínio cuja validade deriva desse mesmo ponto de partida, servindo também o propósito de não permitir uma cadeia infinita num raciocínio lógico. Ora, no que à validade objetiva do Direito diz respeito, nada permite afirmar com segurança que essa pressuposição, a ser aceite, não possa ser outra coisa que não a norma fundamental. Os indivíduos poderiam pressupor uma autoridade suprema, como Deus ou um soberano especial. Que uma Constituição e consequentes leis aprovadas em consonância com essa Constituição sejam válida pode decorrer, segundo o método da pressuposição, em virtude da pressuposição de que devemos obedecer à Constituição porque Deus assim o deseja, ou porque existe uma autoridade suprema que assim ordena, ou simplesmente porque a Constituição assim o determina. Uma vez que as pressuposições são atos do pensamento, é admissível que diferentes atos do pensamento possam conduzir à validade do Direito. Nada na Teoria Pura conduz necessariamente à ideia de que a pressuposição da validade do Direito tenha que ser uma norma fundamental que determine, ou da qual decorra que devemos obediência à Constituição, desde logo porque o dever de obedecer à Constituição já decorre do próprio facto de a Constituição vincular os indivíduos, ou seja,

[855] Eugenio Bulygin, "An Antinomy in Kelsen's Pure Theory of Law", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes, op. cit.,* pág. 314.

de estabelecer um dever de obediência aos seus comandos. Neste caso, a norma fundamental não é mais do que uma duplicação desnecessária sobre um «dever ser» já existente.[856]

O quarto problema capital com a teoria da norma fundamental deriva do raciocínio que Kelsen usa para chegar à norma fundamental. Kelsen serve-se de um raciocínio lógico-dedutivo normativo, ou seja, um silogismo normativo. Num silogismo normativo, a premissa maior é uma norma, a premissa menor contém um facto, e a conclusão contém uma norma. Por exemplo: *"Devemos obedecer à vontade de Deus"*, *"Deus ordenou que obedeçamos à Constituição"*, logo *"devemos obedecer à Constituição"*. Todavia, a lógica não se aplica às normas. A lógica é essencialmente um sistema complexo de associações de proposições descritivas, aplicando-se somente a significados descritivos. As normas não descrevem nada. Constituem outro tipo de significados, os significados normativos, estando vedada a aplicação das regras da lógica a este tipo de significados.

Um silogismo dito normativo só é válido se as proposições de «dever ser» forem em sentido descritivo, ou seja, se a premissa maior e a conclusão não contiverem normas, mas sim, descrições de normas, ainda que com um enunciado linguístico semelhante aos das normas descritas. Assim sendo, o silogismo anterior tem o seguinte significado: *"Existe uma norma que determina que devemos obediência aos comandos de Deus"*, *"Deus ordenou que obedeçamos à Constituição"*, logo *"existe um comando contido no comando "Devemos obediência aos comandos de Deus" que determina a obediência à Constituição"*; este último comando está contido no primeiro, quer dizer, é uma descrição parcial de uma descrição mais geral – a descrição da existência e do conteúdo de um comando que estabelece o dever de obediência às ordens de Deus. Um silogismo normativo não valida normas, descreve-as, é, no fundo, um silogismo empírico, pois descreve factos.[857]

---

[856] Herbert Hart, *O Conceito de Direito, op. cit.,* pág. 252.

[857] O próprio Kelsen, na sua fase derradeira, refere-se a este silogismo como teorético e não como silogismo normativo (*Teoria Geral das Normas, op. cit.,* pág. 324), embora continue a sustentar, erradamente, que um raciocínio lógico-dedutivo permite aferir a validade das normas jurídicas.

Se tentarmos usar este silogismo para afirmar a norma fundamental, chegamos facilmente à conclusão de que tal é impossível, pois através do silogismo normativo apenas seremos capazes de descrever a existência de uma pressuposição de uma norma fundamental, nunca a validade dessa mesma norma fundamental, nem tão-pouco a validade de uma Constituição e consequentes leis produzidas ao seu abrigo.

Expressar a validade de um sistema jurídico com base numa suposição de uma norma fundamental que não pode ser demonstrada é o mesmo que supor, sem que possa demonstrar-se, que a barra do metro-padrão em Paris, que é o teste último da correção de toda a medida métrica, é ela própria correta.[858]

Se a suposição de validade do Direito está assente numa regra não demonstrável, então, pela afirmação da existência de uma regra, não se descreve a existência dessa regra, mas sim, de uma pressuposição ou de uma suposição de que tal regra existe, o que torna obscura a própria afirmação da existência das normas jurídicas.[859]

1.1. **A Norma Fundamental enquanto Ficção**.

Na última fase do pensamento kelseniano, a norma fundamental sofre uma mudança radical. Não mais é apresentada como uma hipótese. Kelsen refere-se a uma norma básica que constitui o topo da cadeia de um sistema jurídico como uma norma fictícia, uma pura ficção do pensamento.

Kelsen inspira-se na filosofia do "como se" de Vaihinger para explicar a norma fundamental como ficção. Vaihinger distinguia as ficções do pensamento das hipóteses, apesar de externamente se apresentarem como muito parecidas.

---

[858] Herbert Hart, *O Conceito de Direito, op. cit.,* pág. 120.

[859] *Ibidem.*

Uma hipótese é um ato do pensamento dirigido para a realidade. A hipótese aspira a coincidir com a realidade, ela submete a "sua" realidade, isto é, o seu conteúdo material, ao teste da verificação empírica, querendo demonstrar a sua veracidade. Sem exceções, a hipótese procura estabelecer a "sua" realidade como realidade empírica. E, apesar da incerteza quanto a essa mesma realidade, há a espetativa de que esta venha a ser provada e consequentemente reconhecida como verdadeira.[860]

A função de uma hipótese é meramente provisória, pretende ser cientificamente demonstrada através dos factos da experiência. Uma vez demonstrada, ela é descartada como mera hipótese, e é aceite como evidência científica.[861]

As ficções, por seu turno, constituem atos artificiais do pensamento que funcionam como meros auxiliares instrumentais da reflexão e da análise científica. As ficções estabelecidas não aspiram a uma demonstração empírica, podendo mesmo tornar-se supérfluas a partir de um determinado momento. Enquanto as hipóteses possibilitam uma conexão lógica entre os factos conhecidos pela experiência e o desconhecido pela Ciência, as ficções servem somente um propósito prático de possibilitar o exercício do pensamento sem a pretensão de criarem conhecimento científico real, desaparecendo quando o seu propósito for alcançado.[862] A hipótese tenta descobrir. A ficção tenta inventar. À verificação da hipótese corresponde a justificação da ficção. Enquanto a hipótese tem de ser confirmada pela experiência, a ficção tem de ser justificada pelo discurso científico, isto é, tem de mostrar-se útil para o discurso científico numa determinada área do conhecimento. As ficções que não sejam justificadas, isto é, que não se mostrem úteis ao pensamento, deverão ser

[860] Hans Vaihinger, *The Philosophy of "As If"/A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind,* pág. 85.

[861] Hans Vaihinger, *The Philosophy of "As If"…, op. cit.,* pág. 87.

[862] *Ibidem.*

elimidadas do discurso científico, tal como as hipóteses refutadas pela experimentação científica.[863]

A metodologia das ficções é diferente da metodologia das hipóteses. As hipóteses têm de apresentar-se como logicamente e empiricamente possíveis, ou seja, elas não podem entrar em contradição com as leis do pensamento humano ou com os factos naturais. As ficções podem, por seu turno, entrar em contradição com o mundo dos factos ou até inclusivamente entrar em contradição consigo mesmas. O princípio que rege as hipóteses é a probabilidade. O princípio que rege as ficções é a sua utilidade.[864] É por essa razão que, perante várias hipóteses, todas igualmente verificáveis, normalmente escolhe-se a mais provável. De contrário, no caso de existirem várias ficções igualmente possíveis, é normalmente preferida a que se revelar mais útil.[865]

Vaihinger distingue ainda entre as ficções internas, ou seja, aquelas que se apresentam como contraditórias em termos lógicos, e as ficções externas, ou seja, aquelas que se apresentam em contradição com a realidade.[866]

Explicar o estatuto da norma fundamental como sendo uma ficção (no sentido Vaihingeriano) demonstra, segundo alguns, o afastamento de Kelsen (na sua fase derradeira) de um projeto teórico de matriz transcendental kantiana, aproximando-se, porventura, de uma tese pragmatista que afirma uma natureza puramente ficcional e heurística do pensamento conceptual.[867]

---

[863] Hans Vaihinger, *The Philosophy of "As If"…, op. cit.,* págs. 88-89.

[864] Hans Vaihinger, *The Philosophy of "As If"…, op. cit.,* pág. 89.

[865] Hans Vaihinger, *The Philosophy of "As If"…, op. cit.,* págs. 85.

[866] Hans Vaihinger, *The Philosophy of "As If"…, op. cit.,* págs. 90.

[867] José Lamego, "A Teoria Pura do Direito e o Ficcionalismo", *in Caminhos da Filosofia do Direito Kantiana, Volume I, De Kant ao Neo-Kantismo, op. cit.,* pág. 184. Note-se, contudo, que Kelsen já se tinha referido a Vaihinger em trabalhos anteriores. No seu ensaio *Sobre a Teoria das Ficções Jurídicas/Com Especial Consideração da Filosofia do "Como Se" de Vaihinger* (publicado originalmente em *Analen de Philosophie, Mit Besonderer Rücksicht auf die Probleme der Als-Ob- Betrachtung.* Erster Band, Leipzig: Felix Meiner, págs. 630-658, no ano de 1919), Kelsen critica a equiparação feita por Vaihinger entre as ficções da Matemática e as ficções jurídicas. E, na sua famosa carta a Renato Treves ("The Pure Theory of Law.

A norma fundamental é, então, segundo o último Kelsen, uma norma não positivada, uma norma meramente fictícia, não um sentido de um ato real do pensamento, mas sim, o sentido de um ato de vontade puramente imaginário. Enquanto ficção, a norma fundamental é uma contradição em si mesma, em primeiro lugar, porque não existiu o tal ato de vontade do qual a norma fundamental é o sentido objetivo; e em segundo lugar, porque sendo certo que a norma fundamental se apresenta como o «dever ser» último da cadeia jurídica, ela contradiz-se a si mesma na medida em que, ao pressupor-se que ela é o sentido objetivo de um ato imaginário de vontade, ela pressuporia uma outra norma acima dela que lhe atribuísse validade objetiva. Ora, na medida em que ela não conhece nenhuma outra norma que a fundamente, a norma fundamental entra em contradição consigo mesma ao assumir-se como fundamento de si própria. No sentido vaihigeriano, a norma fundamental é um recurso do próprio pensamento, do qual este se serve uma vez que este não consegue alcançar o seu objeto com o material existente.

O propósito final do pensamento jurídico é alcançar um fundamento de validade para os sistemas jurídicos. A finalidade do pensamento da norma fundamental consiste no fundamento de validade das normas constituintes de uma ordem jurídica. É, segundo Kelsen, a interpretação do sentido subjetivo dos atos ponentes dessas normas como do seu respetivo sentido objetivo. Esse propósito só é atingível por via de uma ficção, a ficção da norma fundamental.[868] Nas palavras de Kelsen: *«Por conseguinte, é de se observar que a norma fundamental, no sentido da vaihingeriana Filosofia do Como-Se não é hipótese – como eu mesmo, acidentalmente, a qualifiquei –, e sim uma ficção que se distingue de uma*

"Labandism", and Neo-Kantism. A Letter to Renato Treves", republicada na obra *Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes, op. cit.,* págs. 169-175), Kelsen afirma que se inspirou na teoria das ficções de Vaihinger para elaborar conceptualmente a sua norma fundamental, embora diga expressamente que a concebe como uma hipótese lógico-transcendental (págs. 173-174).

[868] Hans Kelsen, *Teoria Geral das Normas, op. cit.,* págs. 328-329.

hipótese pelo fato de que é acompanhada pela consciência ou, então, deve ser acompanhada, porque a ela não corresponde a realidade…».[869]

O fundamento de validade do Direito assente numa ficção, ou seja, num ato do pensamento que contradiz a própria realidade, torna a própria validade do Direito uma ficção. Isto é, por efeito da ficção da norma fundamental, ou seja, por efeito da ficção de um fundamento de validade para o Direito, a interpretação de uma ordem coerciva como ordem jurídica será também ela fictícia, ou seja, em contradição com a própria realidade.

As ficções destinam-se a permitir que o pensamento seja exercido de um determinado modo. Por exemplo, por meio de uma ficção, nós atribuímos um sentido a um filme, sentimos as emoções ligadas ao desenrolar do enredo apesar de sabermos que é tudo a fingir. As ficções desempenham um papel importante na imaginação ou na atribuição de um sentido para algo que contradiz a própria realidade, como a atribuição de um sentido real a algo fingido, como um filme, uma peça de teatro, ou um romance.

Porém, as ficções, ao contrário do que sustentaram Vaihinger e Kelsen, não têm qualquer cabimento na Ciência. A Ciência trabalha com proposições demonstradas e com proposições hipotéticas, ou seja, que ainda não tendo sido demonstradas, que se afiguram como prováveis. No entanto, a Ciência nunca poderá trabalhar com ficções, dado que a Ciência procura a desconstrução do Mundo, ou seja, a sua simplificação através da compreensão e descrição de como as coisas são. Aceitar que uma ficção, como a ficção da norma fundamental, pode atribuir um fundamento de validade ao Direito como objeto científico, é aceitar que um ato do pensamento que se contradiz a si próprio e que contradiz a própria realidade pode criar e ajudar a descrever essa mesma realidade. Teríamos de aceitar que somente negando a realidade a poderíamos descrever.

---

[869] *Teoria Geral das Normas, op. cit.,* pág. 329.

A norma fundamental kelseniana, mesmo sendo na fase derradeira do pensamento de Kelsen uma ficção, continua a desempenhar um duplo papel, pois ela possibilita a existência do objeto Direito, na medida em que é o fundamento último de validade objetiva das normas de um sistema jurídico, bem como possibilita o próprio conhecimento científico do Direito, uma vez que permite que o Direito exista como objeto da Ciência jurídica.

Como não é clara a distinção entre quem interpreta uma dada ordem coerciva como ordem jurídica e quem se limita a descrever essa mesma interpretação, não é claro também se terá de existir uma ficção de que os indivíduos que interpretam uma ordem coerciva como ordem jurídica ficionam uma norma fundamental que sereve de fundamento à sua própria interpretação do seu sistema jurídico. Quer dizer: quem descreve o Direito ficiona a existência de uma ficção na mente daqueles que reconhecem um determinado sistema jurídico como um sistema jurídico válido.[870]

2. **A Norma de Reconhecimento de Herbert Hart**.

A teoria dos sistemas jurídicos hartinana assenta em três pontos fundamentais: *(i)* em primeiro lugar, os sistemas jurídicos não são sistemas coercivos baseados numa prática reiterada de obediência de certos indivíduos face a outros indivíduos, sustentada na ameaça da força. As regras vinculam através de uma prática reiterada de reconhecimento e de aceitação dessas mesmas regras por parte de uma comunidade; *(ii)* em segundo lugar, as

[870] A norma fundamental como ficção padece dos mesmos males identificados na norma fundamental enquanto hipótese: *(i)* no caso identificado por Raz, se um Estado A reconhecer independência a um Estado B, a norma fundamental enquanto ficção continua a não dar resposta para o problema da unidade (ou autonomia) dos sistemas jurídicos de ambos os Estados; *(ii)* constitui ainda, tal como a norma fundamental enquanto hipótese, uma duplicação desnecessária. Nada obriga a ficcionar uma norma fundamental provinda de uma autoridade meramente imaginária para o reconhecimento da existência de um dever de obediência para com as disposições de uma Constituição, dever esse que resulta já da própria Constituição.

regras jurídicas não se identificam com as regras morais, pois nem sempre aquilo que é devido por força de uma lei o é também por força de uma norma da moral; *(iii)* em terceiro lugar, os sistemas jurídicos manifestam uma natureza institucional, elas são guias para a adoção de certas condutas subordinadas à adoção de um ponto de vista interno daqueles que as reconhecem como regras jurídicas.[871] Os indivíduos que manifestam este ponto de vista interno tratam as regras jurídicas como padrões de conduta institucionais, ou seja, como padrões que determinam se uma determinada conduta é avaliada como conforme ao Direito ou desconforme com o Direito. O ponto de vista interno caracteriza-se por ser uma atitude crítica e reflexiva que permite aos indivíduos julgarem a conformidade com o Direito das condutas que seguem.[872]

Existem dois tipos de regras jurídicas: as regras primárias e as regras secundárias. As regras primárias estatuem quais as condutas que devem ser seguidas e quais as condutas que devem ser evitadas, ou seja, as regras ditas permissivas, impositivas, e proibitivas.

As regras secundárias são regras sobre as regras primárias. As regras de julgamento dizem-nos como deve aplicar-se o Direito, as regras de modificação dizem-nos como se modifica o Direito, e finalmente, a regra de reconhecimento diz-nos o que é Direito válido. A integração destes dois tipos de regras nos sistemas jurídicos modernos permite que estes se distingam dos sistemas jurídicos mais primitivos, que só possuem regras primárias.

A regra de reconhecimento hartiana é uma das suas contribuições mais relevantes, procurando responder ao problema fundamental da validade dos sistemas jurídicos. Ao partilharem uma visão comum acerca daquelas regras que devem ser aplicadas no processo jurisdicional através do poder de decisão dos juízes, os membros de uma determinada comunidade demonstram a sua aceitação da regra que estatui os critérios de validade das

---

[871] Herbert Hart, *O Conceito de Direito, op. cit.,* págs. 89-109.

[872] Neil MacCormick, "*The Concept of Law and* the Concept of Law", *in The Autonomy of Law/Essays on Legal Positivism, op. cit.,* pág. 173.

restantes regras existentes nessa mesma comunidade. A regra que determina a obrigação de obedecer às regras por si validadas é a regra de reconhecimento. A regra de reconhecimento constitui o topo de um sistema jurídico unitário composto por regras primárias e por regras secundárias.[873]

Na maior parte dos sistemas jurídicos, a regra de reconhecimento não é enunciada, mas a sua existência revela-se no modo específico pelo qual as outras regras do sistema são usualmente identificadas, tanto pelos Tribunais, como pelos restantes funcionários ou membros da comunidade. O reconhecimento da validade das regras de um sistema jurídico com base na identificação da regra de reconhecimento goza de uma autoridade especial, conferida por outras regras do sistema, quando é levado a cabo pelos Tribunais, neste sentido assemelhando-se a uma regra de pontuação de um jogo.[874]

A existência da regra de reconhecimento é uma questão de facto. Tal como as expressões «fora» ou «golo» constituem a linguagem de quem avalia uma situação relativa a um jogo de Futebol, reconhecendo estas expressões como apropriadas na identificação dos critérios de validade de certas ações no decurso de uma partida de Futebol, manifestando uma atitude de aceitação por parte de quem as profere em relação a determinados atos praticados pelos jogadores, também a referência à regra de reconhecimento manifesta, por parte de quem a invoca, uma atitude de aceitação compartilhada de regras. Esta mesma atitude deve ser contraposta à daquela que manifesta um observador que regista *ab extra* o facto de que um determinado grupo social aceita tais regras, embora não as aceitando o próprio observador.[875] Nas próprias palavras de Hart: *«A expressão natural deste ponto de vista*

---

[873] Neil MacCormick, "*The Concept of Law and* the Concept of Law", *in The Autonomy of Law/Essays on Legal Positivism, op. cit.,* pág. 179.

[874] Herbert Hart, *O Conceito de Direito, op. cit.,* pág. 113. Eugenio Bulygin interpreta a regra de reconhecimento como uma regra conceptual, ou seja, uma definição. ("Sobre la Regla de Reconocimiento", *in Análisis Lógico y Derecho, op. cit.,* págs. 383-391; "Algunas Consideraciones sobre los Sistemas Jurídicos", *Doxa, 9, 1991*, págs. 257-279).

[875] Herbert Hart, *O Conceito de Direito, op. cit.,* pág. 114.

externo não é «O direito dispõe que…», mas «Na Inglaterra reconhecem como direito… tudo o que a Rainha no Parlamento aprova…». À primeira destas formas de expressão chamaremos uma afirmação interna, porque manifesta o ponto de vista interno e é naturalmente usada por quem, aceitando a regra de reconhecimento e sem declarar o facto de que é aceite, aplica a regra, ao reconhecer uma qualquer regra concreta do sistema como válida. À segunda forma de expressão chamaremos afirmação externa, porque é a linguagem natural de um observador externo ao sistema que, sem aceitar ele próprio a regra de reconhecimento desse sistema, enuncia o facto de que outros a aceitam.»[876]

Afirmar que uma determinada regra é válida significa que essa mesma regra é reconhecida como tendo superado todos os testes facultados pela regra de reconhecimento.[877] O critério ou os critérios de validade contidos na regra de reconhecimento serão supremos, ou seja, constituirão a fonte última do Direito se, e somente se, as regras identificadas por referância a esses mesmos critérios forem ainda reconhecidas como regras do sistema, mesmo que elas possam estar em conflito com outras regras identificadas por referência a outros critérios de validade do mesmo sistema. De contrário, as regras identificadas por referência a estes últimos não serão reconhecidas como sendo regras válidas se entrarem em conflito com as regras identificadas por referência ao critério supremo.[878]

A regra de reconhecimento, enquanto prática reiterada, só existe se for aceite internamente por quem a aplica. E, como ela tem de ser aceite por quem a aplica como regra última, isso significa que a regra de reconhecimento, ao contrário das restantes regras do sistema que podem ser válidas, isto é, existentes, sem serem geralmente obedecidas, conduz inevitavelmente a uma obediência generalizada. Nesse sentido, a afirmação da existência da regra de reconhecimento só pode ser uma afirmação externa, ou seja, uma

---

[876] *Ibidem.*

[877] *Ibidem.*

[878] Herbert Hart, *O Conceito de Direito, op. cit.,* pág. 117.

afirmação de facto. A regra de reconhecimento só existe como prática complexa, mas normalmente concordante, dos Tribunais, dos funcionários, e dos restantes membros da comunidade, ao identificarem o seu Direito por referência a determinados critérios. É por essa razão que a existência da regra de reconhecimento é uma questão de facto,[879] mesmo que, por vezes, ela possa ser incerta.[880]

A razão para aceitar a regra de reconhecimento constitui a razão última para agir de acordo com as regras jurídicas reconhecidas pela regra de reconhecimento, ou seja, não existem quaisquer razões jurídicas acima da regra de reconhecimento que justifiquem a sua aceitação.[881]

Apesar da conceção da regra de reconhecimento, apresentada por Hart, conseguir superar algumas dificuldades, nomeadamente as que a teoria da norma fundamental não fora capaz de superar, também não está isenta de algumas dificuldades. A primeira delas diz respeito à ligação entre normas primárias e normas secundárias. A regra de reconhecimento contém o critério para a validade das restantes regras do sistema. As regras de modificação determinam quem pode validamente modificar as regras do sistema, atribuindo assim validade às regras legislativas, ou seja, aquelas regras que guiam a própria produção normativa. Esta regra de modificação (incluindo a sua atribuição de validade às restantes regras) é válida por causa da regra de reconhecimento (que a valida), ou é a regra de reconhecimento que, devendo conter os atos legislativos como critério de validade, é válida por causa da regra de modificação?[882] Se a regra de reconhecimento vincula, ela vinculará os próprios juízes que a aplicam e usam para determinar o que é o Direito válido. Isso decorrerá do dever que os juízes têm de interpretar e aplicar o Direito. Então, a própria regra de reconhecimento

---

[879] Herbert Hart, *O Conceito de Direito, op. cit.,* pág. 121.

[880] Herbert Hart, *O Conceito de Direito, op. cit.,* págs. 161-168.

[881] Julie Dickson, "Is the Rule of Recognition Really a Conventional Rule?", *Oxford Journal of Legal Studies, Volume 27, Number 3, Autumn, 2007,* pág. 378.

[882] Neil MacCormick, "*The Concept of Law and* The Concept of Law", *in The Autonomy of Law/Essays on Legal Positivism, op. cit.,* pág. 179.

pressuporá a existência de juízes que a apliquem. Só que, segundo Hart, é necessária a regra de reconhecimento para validar a regra de julgamento, conduzindo-nos assim a um círculo vicioso.[883]

Os sistemas jurídicos modernos não contêm um só critério de validade, um critério último, pois muitos desses critérios estão diluídos nas modernas Constituições. Num determinado momento histórico, por exemplo, uma regra última num sistema mais primitivo e antecedente de um moderno Estado, pode perder o significado de critério último de validade com o passar do tempo e o aprofundar da complexidade do edifício jurídico. Em muitos momentos, será muito difícil descrever o critério último de validade para identificar o Direito, pois muitas vezes ninguém saberá ao certo se uma determinada norma é válida ou não, mesmo que o procedimento para a sua produção tenha sido observado. Além disso, os sistemas jurídicos modernos podem ser plenamente operativos, mesmo que os aplicadores do Direito tenham opiniões drasticamente divergentes sobre qual a regra de reconhecimento, sobre o seu conteúdo, ou sobre a sua aceitação.[884] Mais: o próprio reconhecimento da natureza jurídica de um sistema mais primitivo será quase impossível, se aceitarmos (como o faz o próprio Hart) que somente os sistemas jurídicos mais evoluídos é que possuem uma regra de reconhecimento, dado que esta é um verdadeiro luxo dos sistemas modernos.[885]

Outro aspeto fundamental da teoria de Hart é a distinção entre ponto de vista interno e ponto de vista externo. O ponto de vista interno expressa-se quando alguém descreve uma norma que aceita como obrigatória. O ponto de vista externo revela-se quando alguém descreve uma norma que não aceita como vinculatória. Podemos falar a este propósito, e para utilizar as expressões de Christian Dahlman, numa obediência pressuposta para

---

[883] *Ibidem.*

[884] Sobre os três últimos pontos: Kent Greenawalt, "Hart's Rule of Recognition and the United States", *Ratio Juris, Volume 1, Number 1, March, 1988*, pág. 45.

[885] Herbert Hart, *O Conceito de Direito, op. cit.,* pág. 251.

exprimirmos o ponto de vista externo, e de uma obediência aceite para nos reportarmos ao ponto de vista interno.[886]

A afirmação interna de aceitação exprime uma aceitação da lei por parte de quem a invoca, por exemplo, quando alguém pensa ou diz *"uma vez que a lei X deve ser obedecida, o João deve fazer Y"*. Mas a mesma expressão pode ter um significado distinto quando o sujeito que a expressa não manifesta uma aceitação da lei ou norma que invoca, mas sim, uma suposição de que tal lei ou norma é aceite, por exemplo, no caso de alguém dizer *"pressupondo que a lei deva ser obedecida, o João deverá fazer Y"*.[887] Segundo Dahlman, Hart confundiu estes dois planos diferentes ao englobá-los na definição das proposições internas. O seu erro terá sido o de explicar todas as proposições internas como manifestação de uma aceitação de obediência às normas.

As proposições internas, baseadas numa atitude de aceitação, não se fundamentam numa suposição de que a lei deva ser cumprida. Elas assentam numa atitude interna de aprovação. As proposições internas de aceitação não são meras hipóteses. De contrário, elas suportam um «dever ser» genuíno. Por meio delas não se afirma que X deva ser realizado se a lei dever ser cumprida, mas antes que X deve ser realizado porque a lei deve ser cumprida. A grande diferença entre as proposições internas de aceitação e as proposições internas de suposição é que as primeiras, ao contrário das segundas, fornecem razões para a ação.[888]

---

[886] Christian Dahlman, "The Difference between Obedience Assumed and Obedience Accepted", *Ratio Juris, Volume 22, Number 2, June, 2009,* págs. 187-196.

[887] Christian Dahlman, "The Difference between Obedience Assumed and Obedience Accepted", *Ratio Juris, Volume 22, Number 2, June, 2009,* págs. 189-190.

[888] Neil MacCormick, *Legal Reasoning and Legal Theory*, pág. 292; Joseph Raz, "Legal Validity", *in The Authority of Law/Essays on Law and Morality, op. cit.,* págs. 155-157; *Practical Reason and Norms, op. cit.,* págs. 171-177; Christian Dahlman, "The Difference between Obedience Assumed and Obedience Accepted", *Ratio Juris, Volume 22, Number 2, June, 2009,* págs. 190-191. O próprio Hart reconheceu mais tarde este seu erro na introdução que escreveu à obra *Essays in Jurisprudence and Philosophy* (pág. 14), onde admitiu que nem sempre uma afirmação interna expressa uma aceitação da regra, pois casos há em que a referência ao «dever» ou à «obrigação» caracterizam uma descrição de uma imposição que se supõe ser aceite, como acontece nos casos em que um advogado explica ao seu cliente quais as normas que regulam a sua ação judicial. Sobre o problema do uso da linguagem normativa no discurso jurídico com especial enfoque nas

O termo «dever» pode ser utilizado em dois sentidos diferentes: para descrever uma norma ou para dar uma ordem. A aceitação ou a suposição da aceitação de uma regra constituem dois estados mentais referentes à descrição, no segundo caso, da existência de uma aceitação de certas regras sociais, e no primeiro caso corresponde à representação mental das razões que determinam a aceitação de certas regras sociais. A proposição *"se a norma X deve ser obedecida, João deverá fazer Y"* exprime um «dever ser» técnico, ou seja, uma descrição da conduta que é conforme à norma. A proposição *"porque existe a norma X, João deve fazer Y, pois a norma X deve ser obedecida"* exprime, na maior parte dos casos, uma descrição da conduta conforme à norma juntamente com uma razão para a ação que é o dever moral de respeitar a norma.

Os enunciados internos não têm lugar na ciência do Direito. Somente os enunciados externos podem ser usados por esta ciência.[889] Se os enunciados internos manifestam uma atitude de aceitação das regras, esta atitude pressupõe uma representação mental das próprias regras que é a condição essencial para a sua aceitação. Não se pode aceitar aquilo que não existe ou que não se representa internamente como existente. Por isso, quando alguém revela uma atitude interior de aceitação face a uma determinada regra é porque esse alguém já a representou como regra, ou seja, na sua mente já existe um significado interpretado normativamente. Os enunciados internos, embora não tenha sido essa a intenção de Hart, expressam atitudes morais relativamente à bondade do dever de obediência às regras. Os enunciados internos contêm razões para a obediência ao Direito. Nada descrevem sobre o Direito. Nem sequer descrevem uma atitude interna de aceitação das regras, pois essa atitude é diferente da descrição mental dessa mesma atitude. Ou seja: quando alguém utiliza um enunciado interno (no sentido hartiano), expressa uma atitude interna que não é descrita,

---

diferentes proposições internas: Luís Duarte D'Almeida, "Linguagem Normativa em Direito", *in Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica (*Disponível online).

[889] Eugenio Bulygin, "Normas, Proposiciones Normativas y Enunciados Juridicos", *in Análisis Lógico y Derecho, op. cit.,* pág. 185.

isto é, não está contida descritivamente no enunciado através do qual ela é revelada. A descrição de uma atitude interna face a uma regra jurídica precisa de um enunciado externo (no sentido hartiano), ou seja, de um enunciado que descreva o facto de um sujeito manifestar uma atitude interna de aceitação de uma regra, seja quando alguém diz *"o sujeito A revela uma atitude interna de aceitação da regra X"*, seja quando o próprio sujeito diz *"eu aceito internamente a regra X"*.

Assim, a regra de reconhecimento de um sistema jurídico não pode fundar-se na atitude interna de quem a aplica, pois essa atitude interna já pressupõe a existência da regra de reconhecimento, nem esta pode ser descrita através dos enunciados internos, uma vez que este tipo de enunciados carece de valor científico.

3. **O Conceito de validade em Alf Ross**.

A teoria de Alf Ross constitui a expressão mais sofisticada do chamado realismo escandinavo, e uma das três teses positivistas construídas no Século XX com maior relevância científica. A hipótese que serve de esteio a toda a sua construção é a seguinte: as normas jurídicas, tal como as regras de um jogo (Ross dá o exemplo das regras de Xadrez), apresentam-se como esquemas de interpretação para um correspondente conjunto de atos sociais, possibilitando a compreensão desses mesmos atos sociais como um sistema coerente de significado e de motivações, permitindo a sua predição, dentro de certos limites, isto se as normas jurídicas de um determinado sistema forem cumpridas em virtude de um reconhecimento social da sua vinculatividade ou força obrigatória.[890] O modelo de ciência jurídica proposto por Ross assenta num princípio de verificabilidade das proposições da ciência do Direito, tal como ocorre com as proposições das ciências naturais. Para Ross, a

[890] Alf Ross, *On Law and Justice, op. cit.,* pág. 29.

ciência do Direito é tão descritiva como as ciências empíricas, pois também ela é uma verdadeira ciência empírica. Isto mesmo resulta das palavras de Ross escritas no seu Prefácio, que acompanha a sua obra mais marcante. Aí afirma: *«The leading idea of this work is to carry, in the field of law, the empirical principles to their ultimate conclusions. From this idea springs the methodological demand that the study of law must follow the traditional patterns of observation and verification which animate all modern empirical science; and the analytical demand that the fundamental legal notions must be interpreted as conceptions of social reality, the behaviour of man in society, and as nothing else. For this reason, I reject the idea of a specific a priori "validity" which raises the law above the world of facts, and reinterpret validity in terms of social facts; I reject the idea of an a priori principle of justice as a guide for legislation (legal politics), and discuss the problem of legal politics in a relativistic spirit, that is, in relation to hypothetical values accepted by influential groups in the society; and finally, I reject the idea that legal cognition constitutes a specific normative cognition, expressed in ought-propositions, and interpret legal thinking formally in terms of the same logic as that on which other empirical sciences are based (is-propositions).»*[891]

As proposições da ciência do Direito, Segundo Ross, são assercções sobre a vigência de uma determinada norma jurídica. Este tipo de asserções satisfaz o princípio da verificação incluído na sua teoria. Do princípio da verificação decorre o chamado critério empírico do significado, que determina que a verificação empírica de uma proposição é condição necessária para que essa mesma proposição possua um significado cognoscitivo. Este princípio constituiu uma das teses centrais do positivismo lógico (originado no Círculo de Viena). Sem prejuízo das variações defendidas por cada representante do positivismo lógico (tese da verificação completa, tese da verificação em princípio, tese da falsificação, ou tese da confirmação), e excluindo as proposições puramente analíticas ou saídas das ciências

[891] Alf Ross, *On Law and Justice, op. cit.,* págs. *ix-x.*

matemáticas e da lógica (como os teoremas matemáticos ou silogismos dedutivos), uma proposição científica somente terá um significado percetível pelo intelecto se for possível determinar a sua veracidade ou falsidade com base em observações empíricas. A Matemática e a lógica contêm proposições analíticas, ao passo que as restantes ciências contêm proposições sintéticas.[892] Isto constituiu o fundamento principal do positivismo lógico para desacreditar os enunciados metafísicos da filosofia tradicional.[893]

A verificação empírica das asserções sobre o Direito dirige-se, segundo Ross, ao conteúdo abstrato das normas e não à realidade do Direito em ação, ou seja, a ciência do Direito, tal como sustenta Kelsen, é distinta da sociologia do Direito ou da própria história do Direito. A ciência jurídica é a ciência do Direito vigente.[894] As normas jurídicas são comportamentos ou factos sociais ligados a uma experiência psicológica. As proposições contidas nos enunciados normativos são meros prenúncios sobre o que os Tribunais decidirão. O realismo de Ross distingue-se do realismo norte-americano. Este último nega qualquer valor normativo às normas jurídicas. As normas jurídicas são o comportamento dos juízes, ou seja, o conjunto das suas decisões. O conceito de norma jurídica é entendido pelo realismo norte-americano como predição. Para Ross, o conceito de predição está contido no conceito de vigência. Não são as normas jurídicas que são previsões sobre o comportamento futuro dos juízes. São as proposições que afirmam a vigência das normas jurídicas que constituem previsões sobre o comportamento futuro dos juízes.[895] O fenómeno jurídico, como contraparte das normas jurídicas, é o conjunto de decisões dos Tribunais.[896] Assim sendo, o conceito de Direito oferecido por Ross assenta na vida

---

[892] Eugenio Bulygin, "El Concepto de Vigencia en Alf Ross", *in Análisis Lógico y Derecho, op. cit.,* pág. 343.

[893] Carlos Santiago Nino, *Algunos Modelos Metodológicos de "Ciencia" Jurídica, op. cit.,* págs. 52-53.

[894] Carlos Santiago Nino, *Algunos Modelos Metodológicos de "Ciencia" Jurídica, op. cit.,* pág. 52.

[895] Eugenio Bulygin, "El Concepto de Vigencia en Alf Ross", *in Análisis Lógico y Derecho, op. cit.,* pág. 344.

[896] Alf Ross, *On Law and Justice, op. cit.,* pág. 34.

espiritual dos juízes. A validade do Direito não pode ser verificada através de uma observação puramente dirigida ao comportamento dos juízes, ou seja, as normas jurídicas não são explicáveis apenas com base na observação externa da regularidade comportamental de quem aplica o próprio Direito. Ao longo do tempo, as decisões dos juízes sofrem variações. Aquilo que ontem era interpretado e aplicado como proibição, pode hoje ou no futuro ser interpretado e aplicado como permissão. O mesmo acontece com a observação externa dirigida ao próprio legislador. Não é possível explicar a natureza das normas jurídicas com base na atuação do próprio legislador, porque não só esta atuação varia ao longo do tempo como o próprio legislador muda. As pessoas que são num determinado momento *"o legislador"* não o serão noutro. Por isso, a observação e explicação do Direito tem de assentar em dois pontos fundamentais: *(i)* por um lado, é importante a observação da forma como os juízes e demais sujeitos de uma comunidade se comportam efetivamente; *(ii)* por outro lado, esse comportamento está associado a uma experiência psicológica de que o comportamento efetivamente seguido está socialmente regulado e é socialmente vinculativo.[897]

Este duplo ponto de vista na compreensão e na explicação da validade do Direito permite explicar o dualismo que sempre marcou o conceito de validade jurídica na teoria metafísica do Direito. Segundo a teoria metafísica do Direito, as normas jurídicas constituem simultaneamente uma ordem efetiva (um sistema de normas eficaz) e uma ordem que possui uma força vinculante derivada de princípios *a priori*. O Direito seria simultaneamente algo de factual no mundo real e algo existente no mundo das ideias. Ora, segundo Ross, este dualismo conduz necessariamente a complicações lógicas e epistemológicas. Desde logo, conduz à ideia metafísica de que a existência jurídica, na sua essência, constitui a validade

[897] Alf Ross, *Towards a Realistic Jurisprudence/A Criticism of the Dualism in Law,* págs. 78-90; *On Law and Justice, op. cit.,* pág. 37.

jurídica.[898] Tal como outras construções metafísicas, a ideia de uma validade imanente ao próprio Direito resulta de uma incompreensão de certas experiências, neste caso, de uma experiência do Direito como uma ordem coerciva factual sentida ou experienciada como socialmente vinculante.[899] Reinterpretada corretamente, a experiência do Direito conduz ao reconhecimento das proposições sobre a validade do Direito, não como algo inobservável e intrinsecamente válido ou vinculante derivado de princípios *a priori*, mas sim, como algo observável na sociedade, ou seja, como factos sociais.[900]

A vigência ou a validade do Direito supõe a satisfação de duas condições essenciais: *(i)* ações externas que se conformem com as suas prescrições e *(ii)* experiências subjetivas que consistem em tomar essas mesmas prescrições como normas socialmente obrigatórias. A teoria de Ross permite assim a síntese de duas posições que seriam, isoladamente, insuficientes: o realismo psicológico e o realismo comportamental. O realismo psicológico concebe o Direito como um fenómeno de uma consciência popular. Ross sustenta que a consciência popular é um fenómeno psicológico individual situado no mesmo plano da moral e que, por essa mesma razão, pode estar amplamente diversificado, impedindo, assim, que possa falar-se do Direito nacional como algo intersubjetivo, da mesma forma que não se pode falar de uma moral nacional. O realismo comportamental defende que a vigência do Direito se exprime inteiramente no comportamento externo dos juízes. Ross diz que isto é insuficiente porque a observação externa dos comportamentos repetidos dos juízes não permite predizer que decisões irão tomar, pois o Direito não é um mero conjunto de hábitos.[901]

Outro aspeto decisisvo no conceito de Direito de Ross é a rejeição do caráter absoluto da validade das normas jurídicas. Para Ross, as normas podem ser mais ou menos válidas, tudo

---

[898] Alf Ross, *On Law and Justice, op. cit.,* pág. 38.

[899] *Ibidem.*

[900] Alf Ross, *On Law and Justice, op. cit.,* pág. 40.

[901] Carlos Santiago Nino, *Algunos Modelos Metodológicos de "Ciencia" Jurídica, op. cit.,* pág. 50.

dependendo do grau maior ou menor da predictibilidade de que os juízes tomarão determinadas decisões futuras. Uma norma terá um grau mais elevado de validade se a sua predição se basear numa doutrina sustentada numa série de precedentes judiciais aceites. De contrário, uma norma terá um grau menor de validade se se basear numa única decisão questionada ou questionável no sistema judicial.[902] Ao contrário de Kelsen, Ross entende que a ciência do Direito não descreve as normas jurídicas válidas que devem ser aplicadas, mas sim, as normas jurídicas vigentes num determinado território, ou seja, normas que, de facto, são aplicadas numa determinada sociedade.[903]

Assim sendo, as proposições sobre a validade das normas jurídicas constituem previsões sobre factos sociais futuros. Estas previsões possuem uma pecularíedade endógena a todas as previsões sociais: é que elas têm a capacidade de influenciar o comportamento social, podendo autoconfirmar-se ou autofalsificar-se.[904] Este aspeto conduz a uma inevitável indeterminação das próprias previsões. Cada previsão constitui um fator de influência do curso dos eventos sociais, e nessa medida constitui um ato político. Por essa razão, o estudo científico do Direito não pode ser separado da política jurídica.[905]

Ross tem razão quando afirma que a ciência jurídica é tão empírica quanto as restantes ciências empíricas. As normas jurídicas são estados mentais e os estados mentais são configurações neurofisiológicas muito concretas cujas proposições que as descrevem gozam de uma pretensão de verificabilidade. Porém, Ross não têm razão quanto à sua grande tese – a de que as normas jurídicas são comportamentos fácticos ligados a uma experiência psicológica. O comportamento fáctico unicamente nos pode indicar que existe um estado

[902] Alf Ross, *On Law and Justice, op. cit.,* pág. 45.

[903] Eugenio Bulygin, "El Concepto de Vigencia en Alf Ross", *in Análisis Lógico y Derecho, op. cit.,* pág. 342.

[904] Carlos Santiago Nino, *Algunos Modelos Metodológicos de "Ciencia" Jurídica, op. cit.,* pág. 55.

[905] Alf Ross, *On Law and Justice, op. cit.,* pág. 49.

mental cujo significado é a representação de uma norma jurídica. As normas jurídicas são essencialmente experiências mentais.

Também não tem razão quando sustenta que as proposições descritivas da vigência das normas jurídicas são predições daquilo que os juízes farão no futuro. Quando um juiz utiliza uma norma jurídica na sua fundamentação, ele sente-se vinculado a essa mesma norma jurídica, e é por causa dessa vinculação social que ele aplica a norma. Se as proposições descritivas do Direito, que os juízes utilizam para descrever as normas jurídicas para si mesmos e para os restantes membros da comunidade, fossem predições acerca do seu comportamento futuro, as sentenças judiciais conteriam meras previsões sobre como os juízes atuariam e não os fundamentos das suas próprias decisões. As decisões judiciais seriam previsões de decisões futuras e não verdadeiras decisões.

Muitas vezes, ocorre o facto de se preverem certas consequências legais ao mesmo tempo que se descreve uma norma jurídica contendo consequências diversas. Por exemplo, um professor de Direito pode ensinar aos seus alunos um significado específico de uma norma. Mas, ao mesmo tempo, pode ensinar-lhes, também, que esse não é o significado atribuído pelos juízes e que, portanto, prevê que seja aplicada uma norma que considera inválida. Ao conceber a vigência das normas como previsibilidade de atribuição de certos efeitos a certas condutas, e ao conceber a validade como algo de relativo e redutível a essa mesma vigência, Ross não teve em conta que, segundo a sua teoria, não seria possível conceber normas jurídicas válidas com significados diferentes daquelas que são efetivamente aplicadas. Ou seja, a norma jurídica válida é somente aquela que é aplicada nos Tribunais. Mas não é isso que acontece normalmente. Existem, nas modernas sociedades, muitos desacordos quanto a muitas normas concretamente válidas, ou seja, quanto ao conteúdo específico dessas normas. São representados conteúdos diferentes e, dependendo do ponto de vista concretamente adotado por quem interpreta essas normas, será atribuída a validade normativa a cada conteúdo específico. Quer dizer: a validade das normas jurídicas resulta de

um processo interno que conduz a uma específica representação normativa, e não de uma avaliação do grau de probabilidade de outros agirem deste ou daquele modo. A validade jurídica decorre de um ato interno da mente e não das previsões da mente [906]sobre como os outros se comportarão.

[906] Que também são atos internos da mente.

Capítulo III

(**Repensando o Conceito de Direito**)

1. **O Direito como Instrumento de Cooperação entre os Seres Humanos**.

A teoria das espécies apresentada por Darwin há cerca de 200 anos, e hoje provada cientificamente, mostrou que na base da sobrevivência das espécies estava a capacidade de adaptação. Muitas vezes, e erroneamente, interpreta-se a teoria darwiniana como se ela nos dissesse que são as espécies mais fortes que sobrevivem. Na verdade, são as espécies que demonstram uma capacidade de adaptação às exigências do mundo natural aquelas que mais *chances* detêm de sobrevivência. Não são os mais fortes que sobrevivem, mas sim os mais adaptáveis.[907] A chave da sobrevivência reside, por isso mesmo, na adaptação. Esta capacidade de adaptação está na origem da evolução das espécies.

Os seres humanos são a espécie dominate no Mundo cognoscível. Muito da extraordinária evolução humana, que permitiu a supremacia dos homens face aos restantes seres vivos, resultou da capacidade de cooperação entre eles. A cooperação humana significa que os seres humanos, ao viverem em sociedade, cooperam entre si, dividindo tarefas, e selecionando os mais aptos para as realizar. Quando os membros de uma determinada espécie trabalham em conjunto, isso aumenta exponencialmente a probabilidade de adaptação e de consequente evolução tendente à própria sobrevivência dessa mesma espécie. Não é por acaso que as espécies cujos membros vivem em sociedades organizadas apresentam estádios de evolução mais avançados.

---

[907] Claro que pode dizer-se sempre que os mais adaptáveis são, por isso mesmo, os mais fortes em termos evolutivos.

Estas espécies, que podem ser designadas como espécies sociais, manifestam uma capacidade de organização da vida social. Essa organização da vida em sociedade, ou seja, em conjunto, levou à criação de regras sociais, ou seja, padrões de conduta que todos devem seguir.

As espécies primitivas somente conseguiram produzir regras muito básicas. No reino animal, essas regras primitivas dizem respeito à hierarquia no acasalamento ou na alimentação. Por exemplo, nas alcateias, é o lobo alfa que acasala com as fêmeas, e que tem precedência na alimentação quando a alcateia consegue caçar uma presa. Estas espécies primitivas limitam-se a seguir certos padrões de conduta externamente observáveis, sem qualquer consciência disso mesmo. As espécies mais primitivas não possuem a mesma capacidade racional que tem o Homem, e por isso mesmo, seguem as suas regras socias por ação instintiva. Na linguagem de Hart, as regras sociais das espécies primitivas não têm um lado interno. Também não existe um ponto de vista externo ou interno dessas regras. Somente os seres humanos podem observar, compreender e explicar as regras sociais das espécies primitivas. Mas o mesmo não se passa com os seres humanos. Estes têm consciência das suas regras sociais, conseguem identificá-las e explicá-las.

A existência de regras socias permitiu aos homens a produção de uma cooperação cada vez maior entre si. Isto acontece porque estas regras asseguram a coexistência pacífica dos homens na medida em que protegem os seus interesses mais elementares. As regras sociais dos seres humanos impedem que haja uma aniquilação entre eles, garantindo-lhes a vida, a propriedade, a possibilidade de constituição de família, sustento e trabalho.

Assim sendo, o Direito, ou seja, as regras sociais, foram essenciais para o desenvolvimento humano. À medida que o Homem foi evoluindo, a sua capacidade de auto-reflexão impeliu-o a construir sistemas de organização social cada vez mais complexos. Por sua vez, quanto mais complexos e desenvolvidos são esses sistemas sociais, maior o grau de

cooperação, e consequentemente, mais possibilidade de sobrevivência e de desenvolvimento da espécie humana.

2. **As Pré-Compreensões induzidas no Conhecimento Científico do Direito**.

A mente dos seres humanos contém disposições naturais para a aprendizagem. Grande parte dessa aprendizagem assenta num princípio de associação ou de causalidade. A partir das experiências e vivências de dois ou mais eventos, a mente começa a conectá-los sob o prisma da lei da causalidade. Esta lei constitui o fundamento da Ciência.

Estas conexões promovidas pela lei da causalidade influenciam todos os seres humanos desde o seu nascimento e potenciam as pré-compreensões. Por pré-compreensão pode entender-se um *prius* que se forma na mente e que ativa uma ou mais conexões entre representações mentais. A pré-compreensão é uma representação pré-estabelecida e que influencia a forma como exercemos o pensamento. As pré-compreensões distinguem-se dos meros automatismos ou das reações instintivas. Por exemplo, quando olhamos para uma pessoa, a imagem que esta projeta em nós influencia a forma como representamos essa mesma pessoa e o grau de interação que desejamos ter com ela. Isto é assim em todos os domínios da vida social. Por exemplo, um advogado vestido com um fato inspira-nos um grau maior de confiança nas suas competências técnicas do que um advogado vestido com um estilo Punk. Qualquer pessoa sentiria um grande desconforto em aceitar ser patrocinado judicialmente por um sujeito vestido com um blusão de cabedal meio rasgado, cheio de brincos, com o cabelo pintado de verde e todo espetado. Mas por que razão isto acontece? Nós sabemos que a indumentária não determina as competências técnicas. É perfeitamente possível que o nossso advogado Punk seja bem mais inteligente que outros advogados tradicionalmente vestidos. Isto acontece, em parte, porque os seres humanos reagem aos estímulos do meio que os rodeia, e são capazes de registar esses mesmos estímulos. Alguns

desses estímulos têm um impacto específico por causa das caraterísticas biológicas dos seres humanos. É o que acontece, por exemplo, com as cores. Cores como o vermelho, laranja ou amarelo, estimulam ou desencadeiam o apetite. É por essa razão que, nos supermercados, muitos produtos vêm embalados em plásticos ou caixas com essas cores. Mas o mesmo também acontece noutos domínios. A cor vermelha está também associada a uma sensação de força. A cor azul está associada a uma sensação de segurança. E a cor verde está associada a uma sensação de esperança. Os políticos hábeis ou bem aconselhados usam normalmente uma gravata vermelha em debates televisivos ou em comunicações onde pretendem demonstrar um certo poder. Barack Obama usou uma gravata vermelha na primeira comunicação que fez ao seu povo. A gravata azul é usada quando se quer transmitir confiança, por exemplo, quando um político quer fazer uma comunicação que pretende que seja levada a sério, ou seja, que seja interpretada pela comunidade como sendo credível. O mesmo político pode usar uma gravata verde quando pretende transmitir esperança ao seu povo.

Os seres humanos nem sempre têm consciência dos estímulos que recebem diariamente e de como certos pormenores despoletam certos desejos ou ações. Os automatismos e reações instintivas são manipuladas todos os dias pela ação política, pela publicidade, ou em contextos de satisfação de necessidades básicas. Pensemos no seguinte. Quando assistimos a um anúncio publicitário de um qualquer perfume, em rigor, nada nesse anúncio nos diz o que quer que seja sobre a essência do perfume, se cheira bem, por exemplo. Mas vemos, no caso de um anúncio de um perfume masculino, mulheres atraentes, paisagens paradisíacas, ou uma imagem de alguém com muito sucesso na sua vida, alguém famoso, por exemplo. Ora, racionalmente, não é por usarmos o perfume do Ronaldo que seremos como ele, que teremos o sucesso que ele tem. Porém, os instintos mais básicos da nossa mente impelem-nos para associarmos uma coisa à outra, e, inconscientemente, da próxima vez que formos comprar um perfume, como associamos um perfume específico a estímulos positivos,

sentiremos um impulso maior para comprarmos o perfume que o Ronaldo usa no anúncio. Este princípio de associação automática ou instintiva é bem explorado pelos publicitários e por vendedores. É por força deste princípio que as marcas gostam de patrocinar equipas desportivas ou desportistas vencedores. Em rigor, o facto de uma determinada equipa de Futebol ter vencido o campeonato nada nos diz sobre a qualidade do serviço de telecomunicações prestado pela empresa que patrocina essa mesma equipa e cujo nome ou logotipo aparece nas camisolas dos jogadores. O mesmo se diga de uma empresa de transportes aéreos ou de outra coisa qualquer. Mas a nossa mente associa o sucesso daquela equipa ao nome da empresa que a patrocina e daí parte para a ideia instintiva de que aquela empresa é a melhor.

Sempre que somos estimulados por qualquer fator, a nossa mente atribui um valor positivo ou negativo a esse mesmo estímulo. Esse mesmo valor é conectado a todos os eventos apreendidos pela mente aquando do estímulo. Assim, a mente atribui também um valor positivo ou negativo a esses eventos. É daqui que nasce a superstição.

Assim sendo, a nossa mente está constantemente a associar coisas. Associamos valores positivos a determinados produtos e isso desencadeia o nosso desejo de adquiri-los. Associamos certos estímulos a determinadas necessidades básicas e agimos em conformidade com isso. Ou ainda, associamos, na nosssa vida social, certos estímulos às ideias que construímos do nosso mundo.

Voltando ao exemplo do advogado, desde pequenos que vivemos inseridos na nossa sociedade. Nela aprendemos a associar um determinado estilo de indumetária ao rigor científico ou à competência técnica. Por essa razão, sentimo-nos desconfortáveis com a ideia de sermos defendidos por um advogado Punk, embora o estilo de indumentária, racionalmente, nada nos diga sobre a competência técnica desse mesmo advogado.

Estes são exemplos de pré-compreensões que resultam da forma como somos construídos biologicamente e da forma como somos educados. Estas pré-compreensões são reações

instintivas ou automatismos que foram implantados em nós a partir da nossa estrutura biológica e da forma como ela é estimulada na relação que estabelecemos com o mundo que nos rodeia. Na medida em que reagimos da forma como reagimos, isto é, sentindo-nos mais confiantes quando ouvimos um político discursar com uma gravata azul, ou associando o uso de fato a advogados mais competentes e mais credíveis, aprendemos a compreender o mundo dessa forma, e é por essa razão que estas também são pré-compreensões. São as pré-compreensões instintivas ou de primeiro nível.

Mas as pré-compreensões não estão presentes somente nas reações instintivas ou primárias, que têm que ver com aspetos básicos de relacionamento social ou da formação da imagem compreensiva que temos do nosso mundo. Existem também as pré-compreensões de segundo nível, ou seja, aquelas pré-compreensões que estão presentes quando nos interrogamos sobre os objetos do conhecimento e sobre os próprios fundamentos do conhecimento científico. São as pré-compreensões científicas.

Estas pré-compreensões científicas revelam-se no modo como se estrutura o conhecimento científico sobre um determinado objeto, e conduzem muitas vezes a respostas erradas ou incoerentes, precisamente, porque estão na origem dos esteios de muitas teorias científicas.

Isto pode ser explicado com recurso a um exemplo difundido nas ciências da mente. Imagine-se que um professor, ao dar uma aula sobre os princípios da moralidade, questiona um dos seus alunos, colocando-lhe o seguinte dilema moral: o aluno dirige-se para a sua residência conduzindo o seu automóvel já de madrugada. Está uma noite de grande temporal com temperaturas muito baixas, chuva e vento muito forte. Quando passa por uma paragem de autocarro vê três pessoas. Essas três pessoas são o seu melhor amigo, uma senhora idosa com um ar muito frágil e pouco resistente à tempestade, e a mulher dos seus sonhos. Além da tempestade, aquele local específico é conhecidamente perigoso devido a uma vaga de assaltos à mão armada. O automóvel do aluno só tem dois lugares, o do

condutor e o do lado direito, que é o lugar do passageiro. O professor pergunta ao seu aluno que pessoa transportaria no seu automóvel, o seu melhor amigo, a senhora idosa, ou a mulher dos seus sonhos?

O professor coloca esta questão como sendo um dilema moral e pede ao seu aluno que justifique moralmente a sua resposta. Depois de muito pensar, o aluno decidiu que daria boleia à mulher dos seus sonhos, com um certo ar de graça. Toda a turma se riu. E o próprio professor também se riu, mas por por um motivo bem diferente. Dirigiu-se aos seus alunos e disse-lhes que aquele dilema tinha uma solução muito fácil. Uma solução que não envolveria nenhum tipo de conflito moral. Já que uma das pessoas que esperavam o autocarro na paragem era o melhor amigo do aluno, bastava que este lhe emprestasse o seu automóvel, pois teria toda a confiança no seu melhor amigo, e lhe pedisse que desse boleia à senhora idosa, enquanto o aluno faria companhia à mulher dos seus sonhos, protegendo-a até à chegada do autocarro.

Este aparente dilema, ou se quisermos, uma pergunta com rasteira, diz-nos muito sobre a forma como as nossas mentes funcionam. Ao formular a pergunta como um dilema moral, os alunos que procuraram uma resposta aceitaram a existência de um dilema moral que verdadeiramente não existia. Partiram assim de um ponto de vista errado e conceberam as suas respostas em função da adoção desse mesmo ponto de vista errado. Se algum dos alunos tivesse questionado a própria existência de um dilema moral, não teria sido erradamente influenciado, e a sua resposta, provavelmente, teria sido a resposta correta.

A forma como vivemos em sociedade e os processos de aprendizagem, bem como os conteúdos concretamente assimilados, influenciam decisivamente a forma como pensamos o mundo e como nos movimentamos na estruturação das nossas investigações científicas. Isto é assim também na ciência jurídica.

Tal como os nossos alunos aceitaram *a priori* a existência de um dilema moral que não existia, e dessa sua pré-compreensão induzida pelo professor retiraram respostas erradas,

também os cientistas do Direito são influenciados pela forma como a própria ciência jurídica é ensinada. Adquirem, então, pré-compreensões científicas que os conduziram, ao longo de Séculos, para respostas insuficientes, que não conseguem explicar a natureza do próprio Direito. Quando tantas cabeças brilhantes estudaram o fenómeno jurídico e ainda não conseguiram chegar a uma resposta para o problema do fundamento de validade do Direito, então, talvez, o problema não esteja nessas cabeças brilhantes, mas sim, no próprio problema do fundamento de validade do Direito.

Quando entramos numa qualquer Faculdade de Direito, os professores e investigadores assumem certos pontos de partida, certas pré-compreensões que lhes foram induzidas pelos seus professores, e transmitem-nos essas mesmas pré-compreensões. Tais ideias acompanham-nos ao longo de grande parte das nossas vidas sem nunca nos darmos conta se fazem algum sentido, se têm validade, se não devem ser postas em causa. Duas das mais importantes pré-compreensões na ciência do Direito são: *(i)* a existência do próprio Direito, ou seja, o Direito é ensinado como um objeto que existe; *(ii)* e a existência de um problema do fundamento de validade do Direito, ou seja, a ideia de que as normas jurídicas, para serem válidas, precisam de um fundamento que determine a sua própria validade, fundamento esse que não pode, dizem eles, derivar da sua própria condição de normas jurídicas.

Estas pré-compreensões são assumidas como o dilema moral acima exposto. Influenciam a forma como se analisa o fenómeno jurídico, e sem mais, os cientistas do Direito partem delas como se fossem verdades inabaláveis para, a partir delas, conceberem as suas teorias científicas. Mas, será que estas pré-compreensões estão corretas?

Vivemos num mundo social, intersubjetivamente relacional, com determinadas práticas que são visivelmente seguidas. Sabemos, por exemplo, que todos os dias, há homens e mulheres que se vestem de preto e se juntam num local específico onde conversam com outos homens e mulheres e lhes ordenam certas condutas. Sabemos também que essas

condutas são seguidas voluntariamente, ou forçadas quando outros homens e mulheres exercem a força para esse efeito. Sabemos que, se alguém adotar certas condutas, outros algemá-lo-ão e o manterão preso numa cela. Sabemos também que, periodicamente, certas pessoas se reúnem numa Assembleia e discutem os assuntos da *Pólis*. Porém, destas simples regularidades observáveis nada retiramos sobre a existência de um Direito que lhes dê expressão jurídica. De meras regularidades induz-se a existência de um Direito objetivo que determina essas mesmas regularidades, sem se saber ao certo se esse tal Direito objetivo existe mesmo.

A única forma de contornar o problema das pré-compreensões, em geral, e destas pré-compreensões em especial, é exercendo uma dúvida constante que se eleve aos mais altos axiomas da ciência, em geral, e da ciência do Direito em particular. Uma dúvida constante e metódica que questione as verdades consideradas mais inabaláveis da ciência do Direito. Esse é o desígnio da Teoria do Pensamento Jurídico.

3. **O Arquétipo do Sistema Jurídico**.

A ideia generalizada entre os juristas é a de que o Direito é um sistema de regras. O Direito não é uma regra isolada. É um conjunto de regras dotado de uma unidade representada como formando um sistema. Assim, e segundo o pensamento difundido, não será possível compreender a verdadeira natureza do Direito se se atender a uma regra isolada. A verdadeira natureza do Direito somente poderá ser compreendida através da análise das relações existentes entre as várias regras que compõem um sistema ou ordem jurídica.[908]

A ideia ou arquétipo do sistema jurídico pode resumir-se, como fazem Alchourrón e Bulygin, às seguintes teses: *(i)* uma ordem jurídica é a totalidade das normas válidas segundo

[908] Hans Kelsen, *General Theory of Law and State, op. cit.,* pág. 3. Sobre as diferentes correntes históricas de sistema jurídico: Carlos E. Alchourrón e Eugenio Bulygin, *Normative Systems, op. cit.,* págs. 50-53.

um determinado critério de validade jurídica; *(ii)* uma ordem jurídica é um conjunto de normas jurídicas; *(iii)* uma ordem jurídica é um sistema de normas jurídicas; *(iv)* as normas jurídicas são produzidas e eliminadas por força de atos de vontade; *(v)* a ordem jurídica é dinâmica, ou seja, está sujeita a modificações com o decurso do tempo; *(vi)* as modificações da ordem jurídica afetam o seu conteúdo, mas não a sua identidade, quer dizer, a ordem jurídica pode perdurar no tempo sem perder a sua identidade apesar de o seu conteúdo poder ser diferente em cada momento histórico; *(vii)* o conteúdo de uma ordem jurídica é em todo o momento determinado, ou pelo menos determinável, ou seja, é possível determinar em cada momento histórico quais as normas jurídicas que fazem parte de uma dada ordem jurídica; *(viii)* em todos os Estados há somente uma única ordem jurídica.[909]

Há quem distinga entre ordem jurídica e sistema jurídico. Um sistema jurídico seria um conjunto de normas e uma ordem jurídica seria um conjunto ou sequência de conjuntos de normas.[910] Esta distinção parte da que foi apresentada primeiramente por Raz entre os sistemas jurídicos e os sistemas jurídicos momentâneos. Segundo Raz, um sistema jurídico momentâneo contém todas as leis de um sistema que são válidas num determinado momento histórico. Uma lei inglesa promulgada em 1906 e revogada em 1927 e outra promulgada em 1948 pertencem ao mesmo sistema jurídico, mas não ao mesmo sistema jurídico momentâneo, pois elas não foram válidas num mesmo momento histórico. O sistema jurídico vigente num determinado momento histórico é uma subclasse de um sistema jurídico, pois para cada sistema jurídico vigente num determinado momento histórico há um sistema jurídico que contém todas as leis do sistema vigente naquele momento. Dois sistemas jurídicos vigentes num determinado momento, que são subclasses

[909] Carlos E. Alchourrón e Eugenio Bulygin, "Sobre el Concepto de Orden Jurídico", *in Análisis Lógico y Derecho, op. cit.,* pág. 395.

[910] Carlos E. Alchourrón e Eugenio Bulygin, "Sobre el Concepto de Orden Jurídico", *in Análisis Lógico y Derecho, op. cit.,* pág. 397.

de um mesmo sistema jurídico, podem ter áreas de sobreposição ou mesmo ser idênticos relativamente às suas leis, ou podem, pelo contrário, não ter qualquer lei em comum.[911]

A representação de uma ordem jurídica ou de um sistema jurídico funciona para a mente humana como uma abstração, tal como o conceito de brancura funciona como uma abstração para representar todas as coisas que partilhem a propriedade de serem brancas. Mas esta abstração serve somente um propósito de economia do pensamento, permitindo que se faça uma referência à universalidade das normas jurídicas de uma determinada comunidade, dispensando a necessidade de representar todas as suas normas jurídicas. O conceito de ordem jurídica ou de sistema jurídico não pode ser, pois, um conceito científico do Direito, na medida em que não é representativo de uma descrição do objeto de estudo da ciência do Direito, que é o próprio Direito (mediatamente, através da descrição e explicação das proposições descritivas do Direito, que constituem o objeto imediato da ciência jurídica). Quando a mente representa o conceito de sistema jurídico, não representa em concreto qualquer norma jurídica, nem sequer um conjunto de normas jurídicas. Representa um vaziu jurídico, ou seja, uma imagem mental sem qualquer referência ao objeto Direito.

A formulação de conceitos abstratos possibilita uma atuação mais eficiente da mente humana, mas esses conceitos contêm somente representações transcendentes dos seus objetos. Nesse sentido, os conceitos abstratos não podem ser analisados pela Ciência. Apenas as descrições desses mesmos conceitos abstratos poderão ser observadas e estudadas pelas ciências da mente.

---

[911] Joseph Raz, *O Conceito de Sistema Jurídico…, op. cit.,* pág. 47; Carlos E. Alchourrón e Eugenio Bulygin, "Sobre el Concepto de Orden Jurídico", *in Análisis Lógico y Derecho, op. cit.,* págs. 396-397; *Normative Systems, op. cit.,* págs. 72-77; Eugenio Bulygin, "Tiempo e Validez", *in Análisis Lógico y Derecho, op. cit.,* pág. 197; "Algunas Consideraciones sobre los Sistemas Jurídicos", *Doxa, 9, 1991*, pág. 259; José Juan Moreso e Pablo Eugenio Navarro, "Some Remarks on the Notions of Legal Order and Legal System", *Ratio Juris, Volume 6, Number 1, March, 1993,* págs. 50-51.

O conceito abstrato de sistema jurídico não contém nenhuma descrição de quaisquer normas jurídica, permite apenas uma referência abstrata ao objeto – norma jurídica. A ciência do Direito, que tem por objeto a análise das descrições das normas jurídicas, não pode, pois, estudar o conceito de sistema jurídico. Somente pode pretender analisar o conceito de norma jurídica e os fatores sociológicos (e mentais) que conduzem à construção do conceito de sistema jurídico.

A mente humana apenas poderá analisar, isto é, elaborar, proposições descritivas/compreensivas dos objetos que representar em concreto. Por exemplo, só pode estudar-se a brancura enquanto propriedade, ou seja, enquanto relação específica de uma determinada propriedade material na sua interação com a luz, a partir de objetos brancos. Não é possível estudar a brancura enquanto objeto abstrato. Só podem estudar-se objetos brancos.

Os conceitos abstratos não se confundem com os conceitos universais. Um conceito é abstrato quando resulta do princípio de economia da mente para representar um objeto transcendente relativamente ao seu objeto concreto. É o caso do conceito de brancura ou o conceito de sistema jurídico. Não existe uma propriedade material de brancura que transcenda os objetos brancos, mas é uma forma de a mente representar uma propriedade fictícia que lhe permite reportar-se a todos os objetos brancos sem ter de os representar na sua totalidade, em primeiro lugar, por não os conhecer todos, e em segundo lugar, porque essa representação de todos os objetos brancos levaria a um dispêndio enorme de energia mental, o que, em termos biológicos e evolutivos, seria um fator que dificultaria o desenvolvimento humano tal como o conhecemos. Da mesma forma, o conceito de sistema jurídico é um ato pelo qual a mente representa um objeto fictício, ou seja, uma unidade material ou substantiva existente entre um conjunto de normas que elevaria as normas jurídicas desse mesmo conjunto à transcendência jurídica (no sentido kantiano do termo).

De contrário, os conceitos universais constituem representações reais de objetos existentes. De algum modo também servem o princípio de economia do pensamento, mas a grande diferença para os conceitos abstratos é que os conceitos universais representam objetos reais e não fictícios. Por exemplo, o conceito de sistema solar representa uma unidade real, isto é, existente entre os Planetas e uma Estrela solar. Da mesma forma, o conceito de Direito pode representar a universalidade de normas jurídicas existentes numa determinada comunidade, por exemplo, o Direito português ou o Direito inglês, mas na medida em que representa uma universalidade de um objeto realmente existente, não transcende a experiência empírica possível, e por essa mesma razão, é um conceito universal e não abstrato.

Assim, os conceitos universais podem ser estudados pela Ciência, pois representam objetos reais, que podem ser objeto da experiência empírica. Já os conceitos abstratos transcendem a experiência possível, e por issso mesmo, não podem ser objeto da Ciência.

O conceito de sistema jurídico transcende a possibilidade da experiência empírica porque constitui uma representação de uma unidade normativa que é puramente fictícia. Não existe um sistema jurídico. Existem normas jurídicas. O sistema jurídico também não pode ser interpretado como um sistema de proposições descritivas do Direito, pois estas limitam-se a descrever normas jurídicas, e formam, consequentemente, o verdadeiro objeto da ciência jurídica. Entre estas não existe qualquer relação de unidade. As relações entre normas jurídicas são uma ficção da ciência jurídica que tem limitado a correta compreensão do fenómeno jurídico.

4. **A Representação da Norma Jurídica e a sua Validade Intrínseca**.

A norma jurídica é um significado ou sentido objetivo representado mentalmente a partir de uma pressuposição ou de uma ficção de um sentido subjetivo de vontade que se traduz

na representação de uma manifestação de uma vontade que tem um sentido de comando ou ordem. A norma jurídica constitui uma imagem mental de um «dever ser».

Ao longo de vários Séculos, os juristas pressupuseram a necessidade de perguntar pela validade do Direito, ou seja, pela validade das normas jurídicas. A norma diz *"é proibido matar"*, mas porque devemos obedecer a essa norma? Qual o seu fundamento de validade? Procurar o fundamento de validade das normas jurídicas tem sido a grande cruzada da filosofia do Direito e dos seus cultores, sem que, verdadeiramente, ninguém tenha questionado, primeiramente, se devemos ou não procurar um fundamento de validade para as normas jurídicas.

Supunhamos a seguinte norma jurídica: *"é obrigatório estudar"*. Quando a mente humana representa esta norma, representa-a como uma proposição normativa, isto é, como um significado normativo-jurídico. Ser obrigatório estudar, como afirmava Kelsen, é o sentido objetivo de um ato de vontade, o ato de vontade através do qual alguém ordenou que devêssemos estudar. Porém, Kelsen não foi capaz de explicar a razão de ser de este sentido objetivo derivar e necessitar de um ato subjetivo de vontade, ou seja, por que razão a mente humana somente consegue representar ou pensar em significados normativo-jurídicos quando pressupõe ou ficciona atos de vontade.

A razão para isto reside na própria natureza biológica dos seres humanos e nos aspetos evolutivos que ditaram o estádio em que os seres humanos se encontram atualmente. Os seres humanos, enquanto seres sociais, foram desenvolvendo ao longo da sua evolução uma capacidade crescente de relacionamento social. O relacionamento social entre os seres humanos foi crucial para a sua própria sobrevivência e para o desenvolvimento das suas capacidades intelectuais. A vida em sociedade implica, como acontece, de resto, com outras espécies animais sociais, a capacidade de seguir regras sociais que ditam o posicionamento social e as relações que podem ou não ser estabelecidas entre os vários membros da sociedade. No caso das espécies mais primitivas, o seguimento das regras é ditado pelo

instinto animal. Porém, no caso dos seres humanos, o seguimento das regras sociais é inteligido, dado que o Homem é um ser intelectualmente dotado. A representação mental das regras sociais resulta, pois, da necessidade biológica de os seres humanos viverem organizados em sociedades, de serem seres sociais. As regras jurídicas resultam, por isso mesmo, da natureza biológica dos seres humanos, e é por isso que somente um estudo das ciências naturais do Homem (neurociências) pode contribuir para um conhecimento mais aprofundado da real natureza do Direito.

A vida em sociedade implica uma harmonização de interesses. Sem regras sociais, os homens tenderiam à auto-aniquilação social. Tentariam sobreviver uns à custa dos outros, tentariam eliminar a concorrência, recolher todo o produto do trabalho social (riquezas, alimentos, etc.) para si mesmos, o que conduziria inevitavelmente à autodestruição. Ora, uma harmonização dos interesses dos seres humanos impõe que estes abdiquem de seguir os seus instintos mais básicos e que respeitem uma dada ordem social. Como todos os homens padecem das mesmas virtudes e das mesmas fraquezas, em todas as sociedades existe um núcleo mínimo normativo a que Hart chamou «conteúdo mínimo do Direito natural», ou seja, um conjunto essencial de regras socias sem as quais a humanidade não seria possível (por exemplo, a proibição de matar).

Seguir uma regra social implica a capacidade de representar um determinado evento e de lhe associar uma conduta pretendida. Uma conduta pretendida consiste num desejo ou numa vontade de que alguém se comporte de determinada maneira, ou seja, de que a conduta idealizada e associada ao evento representado seja realizada. A norma jurídica é uma representação de um «dever ser», ou seja, de algo que é desejado, querido, no sentido de imposto, porque as regras sociais resultam de uma necessidade biológica natural de os interesses diversos dos seres humanos se harmonizarem entre si, e de que uma vida em sociedade possibilite uma potenciação da sua própria evolução e sobrevivência. Essa harmonização da vida em sociedade implica a restrição de certas condutas e a imposição de

outras. Essas estipulações decorrem da estabilização social, ou seja, decorrem do facto de num determinado momento e num determinado lugar, os homens manifestarem vontades recíprocas acerca das condutas a ser seguidas. O estabelecimento das regras socias resulta de um acordo de vontades, uma vez que são as vontades diversas dos homens que os podem colocar numa situação de auto-destruição. A representação mental das regras sociais é, por isso mesmo, um mecanismo que decorre da capacidade intelectual dos homens de serem capazes de se auto-determinarem em sociedades, o que pressupõe um acordo prévio de vontades.

É por essa razão que a representação mental de uma norma jurídica não é possível sem uma pressuposição ou uma ficção de um ato de vontade. O sentido subjetivo do ato de vontade é o significado de um ato de comando, ou seja, é o significado de um ato do pensamento através do qual se constrói um sentido inteligível para um ato como sendo um ato de vontade. Um ato é um ato de vontade quando alguém manifesta um desejo de que algo aconteça, por exemplo, quando alguém diz *"quero que chova"*. Quando esse ato é dirigido a um sujeito e manifesta um desejo de que o sujeito destinatário desse mesmo ato se comporte de determinada maneira, por exemplo, *"quero que levantes a mão direita"*, esse mesmo ato não expressa somente um desejo, mas sim, uma ordem ou um comando. Sem uma pressuposição ou uma ficção de um ato de comando, não pode haver sentido objetivo desse mesmo ato de comando, dado que o sentido objetivo de um ato de comando constitui o significado específico desse mesmo ato de comando como «dever ser». Ou seja, sem a ordem *"levanta a mão direita"* não pode representar-se um dever de levantar a mão direita. Sem ato de vontade não há regra social. Porquê? Porque a regra social é o mecanismo biológico (mental) que possibilita a existência de um acordo de vontades sem o qual não há sociedade humana. A necessidade da representação de um ato subjetivo de vontade para a representação de um sentido objetivo de vontade é algo de inato à mente dos seres humanos.

O sentido objetivo de um ato de vontade depende de um sentido subjetivo de um ato de vontade. Porém, o sentido objetivo de um ato de vontade é independente do sentido subjetivo do ato de vontade. Quer isto dizer que a representação mental de uma norma jurídica é independente, autónoma, da representação mental do ato de comando. O significado *"levanta a tua mão direita"* é distinto do significado *"devo levantar a minha mão direita"*.

"Devo levantar a minha mão direita" constitui a representação de um «dever ser». O sentido objetivo de uma ato de vontade, ou seja, a representação de um «dever ser» apenas precisa de uma pressuposição ou de uma ficção de que existiu um ato de comando, ou seja, somente precisa da pressuposição ou da ficção de um sentido subjetivo de um ato de vontade. O sentido subjetivo de um ato de vontade é pressuposto quando se dá por adquirido que existiu um ato de comando do qual resultou esse mesmo sentido subjetivo. O sentido subjetivo de um ato de vontade é ficcionado quando se sabe que não existiu o ato de comando, mas se pensou esse mesmo ato de comando como condição necessária para a representação do sentido subjetivo do ato de vontade. Por exemplo, o sentido subjetivo do ato de vontade é pressuposto quando alguém dá por adquirido que existiu uma ordem, como quando uma mãe diz ao seu filho que o seu pai ordenou que se deitasse cedo; o filho, sem saber se o seu pai ordenou de facto que ele se deitasse cedo, por confiar na palavra da sua mãe, dá por adquirio a existência de um ato de comando cujo sentido subjetivo é a ordem para que se deite cedo. Mas, quando, por exemplo, o pai conta uma estória ao seu filho, na qual uma das personagens, por exemplo, um Rei, ordena a um cavaleiro seu que lidere o seu exército numa batalha próxima, tanto o pai como o seu filho sabem que esse ato de comando nunca existiu, pois tal Rei e tal cavaleiro nunca existiram na realidade, porém, para que a mente do pai e do filho possam representar a existência de um dever, o sentido subjetivo do ato de vontade tem de ser ficionado, ou seja, pai e filho ficionam a existência do ato de comando do Rei cujo sentido subjetivo é uma ordem dada pelo Rei

ao seu cavaleiro. Aqui, o sentido subjetivo do ato de vontade é puramente ficcionado. É esta ficção que permite aos seres humanos conceber normas jurídicas em filmes ou estórias literárias.

Quando o sentido objetivo de um ato de vontade é representado, a mente concebe um «dever ser». Esse mesmo «dever ser» constitui a norma jurídica. O facto da representação da norma jurídica necessitar da existência pressuposta ou ficionada de um ato de vontade tem conduzido a maioria dos juristas à ideia de que a norma jurídica e a sua validade são elementos distintos, ou de que a validade de uma norma jurídica pode ou não estar contida nessa mesma norma jurídica. Fala-se, portanto, de normas jurídicas válidas e inválidas. Daqui têm retirado a necessidade de um fundamento de validade para as normas jurídicas. O fundamento de validade de uma norma jurídica constitui o dever de obediência à norma jurídica.

Porém, um tal fundamento de validade é descabido. A norma jurídica constitui a representação mental de um «dever ser». Como tal, ou seja, como representação mental que é, ela pressupõe a verificação das condições essenciais a essa mesma representação. Quer dizer: o significado de um ato do pensamento é o conteúdo inteligível desse mesmo ato do pensamento, logo, só pode ser inteligível se todas as condições essenciais para a inteligibilidade desse mesmo ato do pensamento estiverem preenchidas. Quer isto dizer que, uma norma jurídica, enquanto representação mental, ou seja, enquanto significado de um ato do pensamento, só é possível se estiverem preenchidas todas as condições de possibilidade de representação mental da norma jurídica. Procurar *a posteriori* um fundamento de validade para as normas jurídicas é procurar a condição essencial de pensabilidade das normas jurídicas depois de estas serem pensadas como normas jurídicas. É simplesmente procurar aquilo que já se tem.

A representação de uma norma jurídica, isto é, a representação de um sentido objetivo de vontade, já contém, em si mesma, o seu fundamento de validade, quer dizer, as normas

jurídicas são válidas *de per se*. Este é, porventura, o aspeto mais fundamental das normas jurídicas que foi descurado pelos cultores da ciência do Direito.

Se as normas jurídicas são válidas *de per se*, então qual é o verdadeiro sentido da pergunta pela validade do Direito? Quer dizer: qual é, por exemplo, o sentido de perguntar pela validade da norma que me obriga a levantar o meu braço direito se, em bom rigor, a minha própria representação dessa mesma norma já contém em si mesma o seu fundamento de validade?

O fundamento de validade da norma não pode ser uma propriedade essencial dessa norma que esteja para além da própria existência da norma, quer dizer, a validade do Direito, como bem sustentou Kelsen, é a sua própria existência, e a existência da norma é a sua representação mental por parte dos seres humanos. A validade terá de ser entendida como algo de externo às próprias normas jurídicas para que possa ter um sentido útil. Assim, quando represento uma norma jurídica, por exemplo, a norma que me obriga a levantar o meu braço direito, a minha representação dessa norma jurídica é a própria norma jurídica, e o próprio facto de eu a pensar como norma jurídica é a condição *sine qua non* e simultaneamente *per quam* da existência dessa mesma norma jurídica como norma jurídica válida. Ou seja: é o próprio facto de pensar uma norma jurídica como norma jurídica que faz dela uma norma jurídica, quer dizer, a validade das normas jurídicas mais não é do que a condição de representação das normas jurídicas através do pensamento. Uma norma jurídica é válida, isto é, existe, tem força obrigatória, simplesmente, porque a penso como norma jurídica. Os limites da validade das normas jurídicas encerram-se no próprio ato de pensar as normas jurídicas.

Mas se assim é, então perguntar pelo fundamento de validade de uma norma jurídica não pode ter o sentido de perguntar pela existência dessa norma jurídica, nem pela sua força obrigatória, dado que a existência da norma jurídica é a sua própria representação mental, e a representação mental da norma jurídica precede a pergunta pelo seu próprio fundamento

de validade. Quando nos questionamos acerca da validade de uma norma jurídica, já a representamos previamente como norma jurídica, e essa representação prévia contém, *de per se*, a validade da norma jurídica. Também não podemos indagar sobre a real natureza obrigatória de uma norma jurídica pelo simples facto de que uma norma jurídica somente pode ser pensada como um dever, e um dever é uma obrigação. Constitui um dado imanente da nossa própria consciência a representação das normas jurídicas como deveres ou obrigações, pois o Direito, ou seja, as regras sociais, são na sua génese evolutiva uma capacidade humana de regulação social, e essa mesma regulação social carateriza-se por ser um sistema de obrigações mútuas.

Logo, a pergunta pelo fundamento de validade terá um significado bem diferente. O fundamento de validade das normas jurídicas dirige-se a um aspeto fundamental: não o que consideramos como Direito, mas sim, porque o consideramos Direito.

Quando me pergunto acerca do fundamento de validade da norma que me obriga a levantar o meu braço direito, não questiono que essa norma seja Direito, isto é, que seja uma norma jurídica válida, pois pelo simples facto de a representar como norma, determino a sua própria validade intrínseca. O significado é outro. Quando me interrogo acerca do fundamento de validade da norma que me obriga a levantar o meu braço direito, pergunto-me se devo ou não considerar essa mesma norma como Direito, ou seja, se a minha representação mental dessa norma deve manter-se. O erro da maioria dos cultores da filosofia e da ciência do Direito é terem considerado que esta indagação, ou seja, a indagação acerca da representação, correta ou não, das normas jurídicas, se dirige à própria natureza das normas jurídicas como normas jurídicas existentes ou válidas. Tal é uma incompreensão da verdadeira natureza da pergunta pelo fundamento de validade das normas jurídicas. Quando me questiono sobre a validade de uma norma jurídica, não me questiono acerca da verificação ou não das condições de possibilidade dessa mesma norma jurídica como norma jurídica válida. Questiono-me sim, sobre os motivos que me levam a considerar aquele

conteúdo material específico como norma jurídica. Não me interrogo acerca das condições de possibilidade da norma jurídica. Interrogo-me acerca das condições de aceitabilidade da norma jurídica.

Quando discutimos acerca dos fundamentos de possibilidade de um determinado objeto, discutimos acerca daquelas condições mentais que permitem a representação desse mesmo objeto. As condições de aceitabilidade, neste sentido aqui exposto, não se referem às condições de representação dos objetos, mas sim, às razões que nos levam a representar determinados objetos em detrimento de outros. Por exemplo, uma coisa é representar bandeiras brancas e analisar as condições mentais (cognitivas ou neuronais) que nos permitem pensar em banderias brancas. Essas mesmas condições determinam a possibilidade de pensar em bandeiras brancas. Um indivíduo com determinadas lesões neurológicas ou num sono sem sonhos não poderá representar bandeiras brancas. Outra coisa bem diferente é indagar sobre as razões que nos levam a pensar em bandeiras brancas em vez de bandeiras pretas.

Do mesmo modo, quando nos questionamos acerca do fundamento de validade de uma determinada norma jurídica, não nos questionamos acerca das condições de possibilidade dessa mesma norma jurídica, mas sim, nas razões que nos levam a representar essa norma jurídica em vez de outra norma jurídica. Pegando no mesmo exemplo, quando me pergunto sobre o fundamento de validade da norma jurídica que me obriga a levantar o meu braço direito, não me pergunto sobre a sua natureza de norma jurídica, mas sim, na ou nas razões que me levam a representar essa mesma norma jurídica com esse conteúdo específico (o de me obrigar a levantar o meu braço direito), e não noutra norma jurídica com outro conteúdo específico diferente (por exemplo, uma norma jurídica que me impusesse o ato de levantar o meu braço esquerdo).

A aceitabilidade da representação de determinadas normas jurídicas advém, não da representação das condições de possibilidade da representação dessas normas jurídicas, mas

sim, de um fundamento ou de um reconhecimento da autoridade ou de um poder de subordinação a quem produziu essas mesmas normas jurídicas. Mas este fundamento de obediência não se dirige à natureza das normas jurídicas. Ele reporta-se à razão pela qual entendemos que devemos tomar aquelas regras jurídicas como normas jurídicas, ou seja, como deveres.

Quando penso na norma que me impõe um dever de levantar o meu braço direito e me pergunto porque devo considerar essa norma como norma jurídica, isto é, como norma válida, a minha pergunta não se dirige à natureza do ato do pensamento através do qual penso essa norma jurídica, mas sim, à razão pela qual devo pensar o conteúdo específico *"devo levantar o meu braço direito"* como significado normativo, isto é, como norma jurídica. Respondendo a essa pergunta, posso dizer que devo levantar o meu braço direito porque o meu professor me ordenou que o fizesse, e porque devo agir em conformidade com os comandos dados pelo meu professor, e devo obedecer ao meu professor porque o meu pai me disse que devo obedecer às ordens do meu professor, até chegar a um ponto onde não consigo mais estabelecer um fundamento para a minha obediência a um dever específico. Mas quando penso para comigo mesmo que devo obedecer aos comandos do meu professor porque o meu pai assim ordenou, a representação do comando do meu pai, enquanto norma, não constitui, em bom rigor, um fundamento de validade para o comando do meu professor, quer dizer, o comando do meu professor não recebe a sua validade a partir do comando do meu pai. A construção da teoria da validade do Direito com base na estrutura escalonada da ordem jurídica constitui uma incompreensão da real natureza do Direito enquanto ato do pensamento.

Quando penso que devo obedecer ao comando do meu professor porque o meu pai assim ordenou, penso numa razão para obedecer ao comando do meu professor, e não numa condição de possibilidade da existência do comando do meu professor como comando jurídico. Como o meu pai me disse que devo obedecer aos comandos do meu professor, o

comando do meu pai serve de razão bastante para que eu atribua ou considere as ordens ou os sentidos subjetivos de vontade produzidos pelo meu professor como comandos válidos, ou seja, considero que as suas ordens devem ser seguidas. Porém, a minha representação dos seus comandos como comandos jurídicos é apenas induzida pela representação do comando do meu pai que me obriga a obedecer aos comandos do meu professor. Mas não pode dizer-se, corretamente, que a validade dos comandos dados pelo meu professor deriva do comando dado pelo meu pai, pois a validade das normas jurídicas consiste nas condições de possibilidade da representação das próprias normas jurídicas, e essas mesmas condições de possibilidade encontram-se nos segredos do funcionamento da mente humana. É por essa razão que a ciência do Direito, de forma isolada, sem o auxílio das ciências da mente, nunca conseguirá desvendar os segredos da natureza do Direito, somente podendo almejar à formulação de hipóteses de trabalho para o Futuro.

O meu pai pode nunca ter dado uma ordem para que eu cumpra os comandos dados pelo meu professor, e mesmo assim, posso atribuir um significado normativo-jurídico aos comandos dados pelo meu professor. O erro da teoria escalonada da ordem jurídica consiste nisto: ela pressupõe que a representação do Direito, ou seja, o reconhecimento da validade do Direito, implica uma construção mental dessa mesma teoria escalonada da ordem jurídica. Se assim fosse, então, sempre que um sujeito pensasse numa norma jurídica, teria de pensá-la com base na teoria escalonada da ordem jurídica. Kelsen propôs que o fundamento de validade de um regulamento se encontra na lei, e que o fundamento da lei se encontra na Constituição, e, por fim, o fundamento desta encontra-se numa norma fundamental, hipotética ou puramente fictícia (consoante a fase do seu pensamento). Kelsen pressupunha, então, que todos os que pensavam numa dada norma jurídica de um dado ordenamento jurídico, pensavam, ainda que de forma inconsciente, nesta estrutura escalonada da ordem jurídica, ou seja, por exemplo, que todos os juízes pressuporiam a norma fundamental quando interpretavam determinados comandos como comandos

jurídicos. Mas esta perspetiva está em clara contradição com a própria natureza humana, ou melhor, em clara contradição com a natureza da mente humana. Em bom rigor, um juiz somente poderia pressupor a norma fundamental se tivesse consciência dessa mesma norma fundamental. Somente quem conheça a Teoria Pura do Direito pode servir-se dela para fundamentar a validade do próprio Direito. Um juiz não pode pressupor a norma fundamental de forma inconsciente porque o conteúdo dos nossos próprios pensamentos só nos é acessível no estado consciente. E, um juiz que nunca tenha ouvido a teoria kelseniana, também nunca poderá pressupor a norma fundamental, dado que nem sequer saberá o que isso seja!

A verdade é que, por vezes, quando representamos norma jurídicas, fazêmo-lo porque representamos outras normas jurídicas que nos impõe seguir determinados comandos. Podemos representar juridicamente os comandos de uma Assembleia legislativa porque representamos uma Constituição que determina que os comandos de uma Assembleia legislativa valem como lei. Mas também podemos não o fazer. É normal entre os juristas a aceitação da teoria da ordem jurídica escalonada, mas os restantes membros de uma comunidade não agem desta forma. Muitos sujeitos pensam nas leis do Parlamento como leis sem sequer compreenderem por que razão as representam como leis. Uma pessoa analfabeta, uma criança ou um adolescente, podem perfeitamente pensar que devem obediência às leis emanadas pelo Parlamente sem saberem bem porquê. Este ponto não é irrelevante. Se as teorias filosóficas correntes estivessem corretas, somente poderíamos pensar numa norma jurídica quando retiramos a validade dessa norma jurídica a partir de outras de escalão superior. Só que esta teoria supõe um conhecimento da própria teoria. Quem não conhece a teoria escalonada da ordem jurídica não pode representar validamente o Direito, ou seja, em bom rigor, somente os juristas poderiam representar validamente o Direito.

Mas, a realidade desmente esta teoria. A maioria dos indivíduos de uma comunidade não possuem formação jurídica, nunca frequentaram qualquer Faculdade de Direito, não sabem o que é a teoria escalonada da ordem jurídica, e mesmo assim conseguem representar normas jurídicas, sabem que devem obediência às ordens de um governo ou de um Parlamento, ou até mesmo de um Rei.

Isto demonstra que a validade do Direito é intrínseca, quer dizer, a simples representação de uma norma jurídica não precisa de um fundamento de validade, venha ele de onde vier, muito menos de um fundamento de validade com base numa teoria escalonada da ordem jurídica. Quando penso no comando dado pelo meu professor para levantar o meu braço direito, o simples facto de eu pensar esse mesmo comando como comando jurídico constitui a razão bastante para que esse mesmo comando seja um comando jurídico.

O Direito é um puro ato da mente humana, um ato do pensamento. Neste particular, o Direito assemelha-se à lógica. Wittgenstein entendia que a lógica não poderia ser explicada sem recurso à própria lógica. Para explicar a lógica, teríamos de nos desprender das suas amarras e entrar num mundo para além da própria lógica. Da mesma forma, não podemos explicar o Direito sem pensarmos juridicamente, isto é, não podemos explicar uma norma jurídica sem que a pensemos como norma jurídica.[912] A norma jurídica é um ato do pensamento, mais propriamente, o conteúdo percetível de um ato do pensamento. Como ato do pensamento que é, o seu conteúdo material é somente necessário para que o ato seja possível.

Um raciocínio lógico-dedutivo é válido se as condições de possibilidade desse mesmo raciocínio lógico-dedutivo estiverem preenchidas, no caso, que a conclusão decorra

[912] Num certo sentido, a representação do Direito não pode abstrair-se de si própria para a demonstrar, tal como os sistemas formais aritméticos coerentes não podem, segundo o teorema de Kurt Gödel (exposto no seu ensaio "On Formally Undecidable Propositions of *Principia Mathematica* and Related Systems I", 1931 (disponível online)), ser demonstrados, ainda que verdadeiros, porque esses mesmos sistemas são necessariamente incompletos. (Sobre este ponto: Rebecca Goldstein, *Incompletude/A Demonstração e o Paradoxo de Kurt Gödel,* págs. 159-223).

necessariamente das duas premissas; por exemplo, *"todos os homens são mortais"*, *"Sócrates é um homem"*, logo *"Sócrates é mortal"*. Aqui é irrelevante sabermos se as premissas são verdadeiras ou não. Mesmo que achemos que os homens são imortais ou que Sócrates não é um homem, isso não invalida o raciocínio. Poderíamos pensar num raciocínio inverso: *"todos os homens são imortais"*, *"Sócrates é um homem"*, logo *"Sócrates é imortal"*. Desde que a forma do raciocínio lógico-dedutivo esteja correta, o raciocínio é válido independentemente da veracidade do seu conteúdo.

No caso das normas jurídicas acontece algo de semelhante. É totalmente irrelevante que o meu professor tenha ou não dado (do ponto de vista empírico) uma ordem para que eu levante o meu braço direito. Um colega meu pode ter-me dito isso apenas por brincadeira. Mas se acreditar que o meu professor deu tal ordem, tal é bastante para que represente essa sua ordem como um comando jurídico. A norma jurídica que me obriga a levantar o meu braço direito é o ato do pensamento através do qual penso esse mesmo comando como norma jurídica.

Neste sentido, tal como a lógica, o Direito é apenas uma forma, um simples ato do pensamento que atribui ou representa como norma jurídica um determinado conteúdo material, qualquer que ele seja, independentemente de ele constituir empiricamente um sentido subjetivo de um ato de vontade (pois pode acontecer que o sentido subjetivo de vontade seja meramente fictício ou pressuposto sem que, de facto, tenha ocorrido o ato empírico que o originou). Assim sendo, o fundamento de validade do Direito diz respeito, não à razão pela qual pensamos certas normas como normas jurídicas, mas sim, à razão pela qual pensamos certos conteúdos específicos como normas jurídicas.

Mas se assim é, então por que razão, ao longo do tempo, os juristas procuraram um fundamento de validade para o Direito? A razão para tal reside na própria natureza da vida social dos homens. Os indivíduos vivem e desenvolvem-se nas suas sociedades. A vida em sociedade, mais propriamente, os processos de aprendizagem e de transmissão de

conhecimentos, ajudam a construir certas pré-compreensões que nos guiam ao longo das nossas vidas, e os cientistas não são imunes a esse facto.

Retomando um exemplo acima exposto, quando o professor pediu aos seus alunos que escolhessem entre dar boleia ao seu melhor amigo, a uma senhora idosa, ou à mulher dos seus sonhos, dizendo-lhes que estariam perante um dilema moral, os alunos receberam esta ideia, a de que existiria um verdadeiro dilema moral, e esta ideia transformou-se numa pré-compreensão do problema. Porque partiram desta pré-compreensão do problema induzida pelo próprio professor, os alunos não foram além de uma discussão inútil, ou seja, saber a quem a moral exigiria que dessem boleia. Sem terem questionada os próprios fundamentos existenciais do problema exposto, fizeram as perguntas erradas, não conseguindo desprender-se das amarras da sua própria pré-compreensão.

Os juristas têm vindo a comportar-se como esses alunos. Desde muito cedo, quando frequentaram os seus cursos de Direito, foram ensinados no sentido de que o Direito precisaria de um fundamento de validade, pois esse é o problema fundamental da filosofia do Direito. Ao aceitarem de forma acrítica este problema fundamental, os juristas partiram de uma pré-compreensão que tem conduzido toda a investigação e reflexão sobre a própria natureza do Direito. Ao aceitarem que o Direito precisa de um fundamento de validade, os juristas deixaram escapar talvez a verdade mais supreendente acerca da natureza do Direito: o Direito é um puro ato da mente humana sem existência objetiva e válido por si mesmo.

5. **O Direito como Experiência Mental e como Experiência Empírica**.

A norma jurídica como pura forma do pensamento é um estado mental, ou seja, constitui uma específica experiência mental. O Direito não tem qualquer tipo de existência para além desta experiência da mente humana. Mas se assim é, então por que razão o fenómeno jurídico aparenta ter uma existência externa, ou seja, objetiva? Por que razão os cidadãos

portugueses acreditam que a Constituição portuguesa e as restantes leis portuguesas valem como Direito, e não os simples comandos de um saltimbanco?

Para responder a estas questões talvez seja necessário formularmos uma pequena experiência mental: a experiência da aldeia monárquica.

Imaginemos que, num futuro próximo, um grupo de indivíduos decide educar por si mesmo um grupo de crianças de tenra idade. Essas mesmas crianças são levadas para uma pequena aldeia, criada para esse efeito, numa zona recôndita da Serra da Estrela. Nessa aldeia são construídas casas, uma escola, e um Castelo. As crianças vivem toda a sua vida nessa aldeia privada. A aldeia é privada porque as crianças não podem dela sair e mais ninguém pode entrar. Ao longo dos anos, essas crianças são educadas e ensinadas a obedecer a um Rei. Na escola é-lhes dito que tudo o que o Rei ordenar vale como Direito. Essas crianças crescem e tornam-se adultas sem saberem que vivem num Estado republicano com uma Constituição e um sistema político democrático. Somente conhecem a sua pequena aldeia monárquica onde reconhecem como Direito tudo o que o seu Rei ordenar.

Certo dia, um forasteiro descobre a aldeia monárquica e encontra um dos seus habitantes. O habitante da aldeia monárquica usa um véu azul. Quando se encontram, o habitante da aldeia fica incrédulo com o facto de o forasteiro não usar também um véu azul. Ao conversarem os dois, o forasteiro pergunta-lhe por que razão usa ele um véu azul. O habitante responde-lhe que usa um véu azul porque é obrigatório, porque o Rei ordenou que todos os habitantes da aldeia usassem um véu azul. O forasteiro tenta explicar ao habitante que aquela aldeia faz parte de um Estado de Direito Democrático chamado Portugal, e que em Portugal as leis resultam da ação do Parlamento e do Governo. Diz-lhe que não deve qualquer obediência e esse suposto Rei. Diz-lhe também que tem a liberdade de usar ou não usar um véu azul. O habitante da aldeia tenta, por sua vez, explicar ao forasteiro que somente considera como regras válidas as regras ditadas pelo seu Rei, e que este determinou que era obrigatório usar um véu azul.

Esta pequena experiência demonstra uma caraterística essencial do Direito. A representação de regras jurídicas válidas com um específico conteúdo é algo que acontece na mente de cada ser humano. Cada indivíduo forma o seu próprio sistema jurídico na sua mente. As regras jurídicas válidas são apenas aquelas que cada indivíduo representa para si mesmo como regras jurídicas válidas.

No exemplo da aldeia monárquica, tanto o forasteiro como o habitante dessa mesma aldeia representaram regras jurídicas válidas. O forasteiro representou o princípio constitucional que estatui um direito geral de liberdade que compreende, naturalmente, a liberdade de usar um véu azul. O habitante da aldeia representou a regra que o obriga a usar esse mesmo véu azul.

Qualquer uma das três teorias mais sofisticadas sobre a natureza do Direito poderia ser aplicada para fundamentar a validade das regras ditada pelo Rei, que obriga aos habitantes da aldeia monárquica o uso de um véu azul. Se seguíssemos Kelsen, diríamos que essa regra é válida porque os habitantes da aldeia devem obediência aos comandos do Rei, e o dever de obedecer ao Rei resulta de uma pressuposição ou de uma ficção de uma norma fundamental. Se seguíssemos Hart, diríamos que essa mesma regra é válida porque é observável um comportamento regular de obediência ao Rei associado a uma vontade de obedecer a esse mesmo Rei. Seria possível identificar a existência de uma regra de reconhecimento que fosse usada para fundar a validade dos comandos ditados pelo Rei. Se seguíssemos Ross, diríamos que existe uma prática reiterada de obediência ligada a uma experiência psicológica, logo essa regra seria válida, pois os comandos ditados pelo Rei são comandos jurídicos. Logo, o sistema jurídico da aldeia monárquica seria um sistema jurídico válido.

Porém, a nossa intuição parece levar-nos noutra direção. Temos alguma dificuldade em reconhecer como válido um sistema jurídico nestas condições. A nossa primeira intuição é

dizer que as regras da aldeia monárquica não são jurídicas, isto é, não são regras jurídicas válidas. Mas teremos mesmo uma boa razão para pensarmos dessa forma?

A forma como olhamos para uma regra da aldeia monárquica é influenciada pela nossa própria cultura social. Desde muito cedo aprendemos a reconhecer como válidas as regras sociais produzidas de determinada forma, ou seja, por um Parlamento ou por um Governo. Aprendemos a respeitar e a considerar a nossa Constituição como uma espécie de ovo do nosso sistema jurídico que fundamenta a validade das restantes normas da nossa sociedade. Esta forma de pensar resulta da nossa própria vida social, daquilo que aprendemos com os nossos semelhantes, da forma como nos ensinaram a olhar para a nossa própria sociedade e para as suas regras. Para nós é quase risível considerar as regras da aldeia monárquica como um sistema jurídico válido. As nossas próprias pré-compreensões simplesmente não nos permitem tal coisa.

Porém, devemos tentar ver as coisas por um prisma diferente. Devemos tentar olhar para o sistema jurídico da aldeia monárquica através dos olhos dos seus habitantes. Tal como nós, também eles foram influenciados pela cultura social que os rodeia. Desde muito cedeo, isto é, desde tenra idade, os habitantes da aldeia monárquica aprenderam que viviam numa Monarquia, que o Mundo se esgotava na circunscrição territorial da sua aldeia. Tal como para nós, os habitantes da aldeia monárquica olham para o seu mundo da maneira que consideram a mais correta. Para eles, o seu mundo somente faz sentido quando consideram os comandos do seu Rei como comandos jurídicos válidos. Tal como nós, eles não concebem o seu mundo de forma diferente. Para eles, os comandos do seu Rei têm o mesmo valor e a mesma força que os comandos da nossa Constituição.

Isto mostra como o Direito é uma pura forma mental, uma pura experiência psicológica. Tanto as normas da aldeia monárquica como as nossas são válidas. Ambos os sistemas jurídicos são válidos porque constituem experiências mentais subjetivas. Quer isto dizer que o Direito é, no fundo, uma experiência subjetiva. Não faz qualquer sentido, pois, falar de

Direito existente ou de Direito válido fora da experiência mental psicológica que o representa. Numa palavra: o Direito simplesmente não existe, não têm uma existência objetiva nem uma existência externa para lá da própria experiência mental psicológica que o origina.

A experiência psicológica do Direito é em grande medida produzida e condicionada pela experiência empírica do Direito. Este aspeto não foi suficientemente compreendido pelos grandes cultores da ciência jurídica. Kelsen, Hart e Ross, partiram para as suas análises com a pré-compreensão de que o Direito teria um fundamento externo de validade, que o Direito existe verdadeiramente, isto é, que tem uma existência objetiva, seja como um juízo (um conteúdo de sentido), seja como um sentido de um ato, ou como uma questão de facto. Também aceitaram que o Direito se distingue necessariamente das ordens de um saltimbanco ou de um conjunto de práticas regradas no seio de uma família criminosa (como a família *Corleone*). Mas estas pré-compreensões resultam da cultura social que influenciou e continua a influenciar os próprios cientistas do Direito. As suas respostas epistemológicas estão em grande medida condicionadas à partida por juízos errados, juízos ditados pela experiência empírica do Direito.

6. **Direito e Força**.

O Direito, isto é, a norma jurídica, é sentida pelos sujeitos de uma forma muito específica. Não se trata apenas de uma representação da mente, ou seja, de um concreto estado mental desprovido de qualquer ligação com o organismo. A norma é psicologicamente sentida como um «dever ser», como algo que obriga, ou seja, como algo que tem força normativa.

A força normativa do Direito, isto é, a força do Direito, não consiste na ameaça da força ou do uso da força, aspetos que, todavia, decorrem dos sistemas jurídicos desde sempre. A força do Direito não consiste no facto de o Direito, enquanto sistema normativo, estabelecer

sanções ou desvantagens jurídicas para aqueles que não adotarem certas condutas. Este facto, como bem notou Hart, também está presente numa ordem dada por um saltimbanco. A força do Direito não está na ameaça nem nos males que podem ser impostos pelo próprio Direito, nem resulta de uma representação kelseniana de um sistema de normas sancionatórias, descrito na sua *General Theory of Law* como o sistema de normas primárias, ou diretamente dirigidas aos juízes e restantes oficiais do Direito.

Não. A força do Direito consiste no modo concreto como nós sentimos ou experienciamos o fenómeno jurídico, ou seja, as normas jurídicas. A representação mental de uma norma jurídica, ou seja, de um comando válido, origina um certo estado corporal, ou seja, uma emoção. Essa emoção consiste num concreto estado corporal que é consequência direta da representação do «dever ser». Sem esta emoção específica, o «dever ser» não é experienciado como norma jurídica. Esta emoção é, quase de forma imediata, interpretada pelo sentimento de obediência. O sentimento de obediência corresponde àquela sensação um tanto ou quanto inexplicável que sentimos quando sabemos que devemos obediência a um determinado comando. Sem sabermos muito bem o como e o porquê, essa sensação guia a nossa representação das normas jurídicas. É a conexão necessária entre mente e corpo que origina o significado normativo-jurídico.

Este sentimento somente está presente na representação das normas jurídicas. Quer isto dizer que somente as normas jurídicas são sentidas como normas obrigatórias, isto é, apenas as normas jurídicas são normas na verdadeira acepção da palavra.

A força do Direito nada tem que ver com a bondade ou não do conteúdo do Direito, ou seja, com a sua justeza. As normas não são mais vinculantes por serem conformes com a moral ou com a justiça. A força do Direito consiste no modo como o próprio Direito é sentido e representado, ou seja, como algo que tem força e não algo que é pela força.

7. A Natureza da Experiência Empírica do Direito. O Problema da Autoridade e o Problema das Fontes do Direito como Falsos Problemas da Ciência Jurídica.

A noção de verdade objetiva é um mito socialmente construído. As mentes humanas conhecedoras da realidade não estão imersas em verdades. A verdade está inserida nas mentes dos homens de forma involuntária, colocando as suas mentes como prisioneiras dessas mesmas verdades. Assim sendo, pode dizer-se que a epistemologia não é mais do que uma forma organizada de manifestação da sociologia do poder.[913]

A ideia da epistemologia como um resultado de influências sociológicas tem plena aplicação no domínio da ciência do Direito. A verdade é apenas uma específica forma de experiência mental que pode ser influenciada pela forma como os seres humanos vivem a sua cultura social, ou seja, o seu próprio meio social.

O Direito, em si mesmo considerado, mais não é do que um estado mental, uma representação da mente, ou seja, uma experiência psicológica. Como tal, o Direito corresponde somente a um tipo de experiência subjetiva. Porém, isto não resulta da nossa intuição mais básica. A ciência do Direito tem ao longo dos Séculos procurado uma definição de Direito que o toma como um objeto existente na realidade, ou seja, algo que tem uma natureza objetiva cuja epistemologia procura definir e explicar.

Essa mesma epistemologia influencia a forma como olhamos para o Direito, e tem-nos conduzido a uma verdade sem sustentação – a de que o Direito existe e tem uma natureza objetiva. Ora, fora das nossas próprias mentes, nada há que possamos chamar de Direito. As normas jurídicas são atos contínuos que nos permitem atribuir um caráter normativo a determinados conteúdos. O Direito existe como a lógica existe, isto é, existe como capacidade de pensar ou de atribuir significados específicos a certas representações.

---

[913] Estas palavras constituem, segundo Rebecca Goldstein (*Incompletude/A Demonstração e o Paradoxo de Kurt Gödel, op. cit.,* pág. 25), a leitura pós-moderna do pensamento de Gödel, o matemático que desenvolveu o teorema da incompletude.

Porém, para além da experiência psicológica do Direito, a única manifestação da existência do próprio Direito, existe a experiência empírica do Direito, que é a forma social que nos conduz a representar ou a atribuir o significado normativo a certos conteúdos materiais.

A forma como vivemos no nosso meio cultural e social influencia de forma decisiva a forma como entendemos o nosso próprio Direito, ou seja, a forma como nos relacionamos com certos conteúdos materiais que reconhecemos como as nossas normas jurídicas, aquelas a que devemos obediência.

Mas, por que razão nos sentimos inclinados a reconhecer certos conteúdos materiais como normas jurídicas? Se o Direito não é mais do que uma forma muito específica dum estado mental, ou seja, uma experiência psicológica, então tudo pode ser Direito. Podemos pensar numa ordem dada por um saltimbanco como Direito da mesma forma que pensamos que um comando dado por um grupo de deputados de um Parlamento, neste caso, do nosso Parlamento, como sendo Direito. Podemos pensar na estrutura regulatória de uma família mafiosa, como a de *Don Corleone*, como um sistema jurídico, da mesma forma que podemos pensar na estrutura regulatória de um departamento administrativo como um sistema jurídico. Porém, não agimos desta forma. Tendemos a pensar nas ordens de um Parlamento ou nas regras de funcionamento de um departamento administrativo como normas jurídicas, ao passo que as ordens de um saltimbanco ou de uma família mafiosa são descritas como comandos não jurídicos. Este aspeto influenciou a mente de grandes filósofos do Direito. Por que razão é isto assim?

Os seres humanos são seres sociais. Como tal, vivem numa estrutura social regrada. A estrutura social regrada dos homens deriva da sua evolução e da própria natureza biológica dessa mesma evolução. Um desses aspetos decisivos é a hierárquia. A hierárquia numa estrutura social como a dos seres humanos determina a existência de uma cadeia de comando. A existência de uma cadeia de comando constitui um fundamento básico para a

divisão de tarefas, divisão essa que potencia as hipóteses de sobrevivência. A construção de uma hierárquia social permite a distribuição de trabalho e facilita a conviência social. Todas as estruturas sociais animais precisam de um líder, ou seja, de uma chefia. A estruturação hierárquica das sciedades humanas possibilita a sua própria existência.

A necessidade de uma liderança e de uma estrutura hierárquica está implantada na mente dos seres humanos de tal forma que é interpretada como o fundamento de validade do próprio Direito. Como a nossa própria natureza biológica nos conduz à procura por uma liderança e por uma estrutura hierárquica, ou seja, por uma cadeia de comando na nossa própria sociedade como forma de organização social que exponencia as nossas hipóteses de sobrevivência coletiva, somos levados quase de forma inconsciente a deduzir que essa estrutura hierárquica constitui o fundamento de validade do nosso Direito. Assim é normal que observemos as concretas estruturas sociais hierarquizadas e a partir delas deduzamos a validade do Direito.

Vivemos numa sociedade onde aprendemos a reconhecer uma estrutura hierárquica em que um Parlamento e um Governo produzem comandos que são geralmente obedecidos pelos demais sujeitos que aprendemos a conceber como oficiais do Direito, ou seja, juízes, procuradores do Ministério Público, funcionários administrativos, etc. A partir daí somos levados a direcionar a nossa mente no sentido de atribuir um significado normativo-jurídico a esses mesmos comandos. Como também aprendemos que esse significado normativo-jurídico tem um fundamento de validade que lhe é externo, a nossa mente associa o reconhecimento de uma estrutura hierárquica na nossa sociedade ao reconhecimento dos comandos produzidos por essa mesma estrutura hierárquica como comandos jurídicos, daí deduzindo que o fundamento de validade desses comandos jurídicos resulta da entidade que os produziu. Como as estruturas hierárquicas são normalmente constituídas por vários níveis, o fundamento de validade dos comandos jurídicos é deduzido a partir desses vários níveis. Porém, os níveis da estrutura hierárquica são induzidos pela experiência social, por

isso constituem a experiêcia empírica do Direito, mas não o próprio Direito. Se pensarmos na nossa mente como sendo um computador, podemos dizer que as estruturas mentais que possibilitam o Direito, ou seja, a condição biológica de possibilidade do Direito, é o *hardware*. O *hardware* é o que permite a experiência psicológica do Direito. A experiência empírica do Direito é o *software* que é introduzido na nossa mente por efeito da nossa própria experiência cultural e social. A experiência empírica do Direito não diz o que o Direito é. Essa tarefa fica reservada para a análise da experiência psicológica do Direito, análise essa que deverá ser levada a cabo através da conjugação de esforços da ciência jurídica e das ciências da mente. A experiência empírica do Direito simplesmente pode dizer o que normalmente interpretamos como sendo Direito. Eis a grande confusão que tem assolado as mentes mais brilhantes da ciência jurídica. A confusão entre a experiência psicológica do Direito e a experiência empírica do Direito conduziu a ciência jurídica à tese da *Stufenbaulhere,* ou seja, à ideia de que o Direito é um sistema normativo estruturado e escalonado, cujo fundamento de validade reside nessa sua estrutura. E, aquilo que interpretamos como sendo Direito resulta diretamente da experiência social, ou seja, daquilo que nos foi induzido pela nossa vida social.[914]

Uma vez imbuídos na nossa própria experiência social-empírica do Direito, aprendemos a utilizar essa mesma experiência como condição de representação do próprio Direito. Por outras palavras: aprendemos a reconhecer certas entidades produtoras de Direito como autoridades legítimas. Os problemas da legitimidade do Direito ou das autoridades que o produzem, bem como das chamadas fontes do Direito, são, na verdade, falsos problemas. O reconhecimento de uma autoridade dá-nos, somente, razões para agirmos segundo os comandos emitidos por essa mesma autoridade, razões que podemos usar para seguir o

[914] Sobre diferentes explicações científicas acerca da construção biológica e social das regras sociais: Bartosz Brozek, *Rulle-Following/From Imitation to the Normative Mind, op. cit.,* págs. 53-90.

Direito e para nos abstermos de o infringir. Trata-se do efeito de preempção teorizado por Joseph Raz na sua *«Service Conception»*.[915]

[915] Joseph Raz, "The Problem of Authority: Revisiting the Service Conception", *in Between Authority and Interpretation/On the Theory of Law and Practical Reason*, *op. cit.,* págs. 126-165.

Capítulo IV

(O Direito em Ação)

1. A Teoria da Norma Jurídica.

O Direito consiste verdadeiramente numa experiência subjetiva. A natureza objetiva do Direito encontra-se na experiência empírica do Direito, que mais não é do que uma forma específica de prática social, mas que, em rigor, não pode confundir-se com a real natureza do Direito que, por sua vez, se encontra nas profundezas da mente humana.

A teoria do Direito, enquanto teoria que procura definir e explicar o conceito de Direito, é uma teoria do pensamento jurídico, ou seja, uma teoria que elabora a sua resposta ou o seu programa de investigação sobre a natureza do Direito a partir da explicação da mente humana e das suas propriedades. Por isso, a verdadeira teoria do Direito será o resultado da conjugação de esforços da ciência jurídica e das ciências da mente, nomeadamente, da ciência cognitiva, que analisa as representações internas da mente humana, e das neurociências, que estudam as estruturas neuronais, ou seja, as propriedades externas (biológico-físicas) do cérebro. Uma teoria assim concebida será completa. Porém, até se atingir esse estádio de desenvolvimento e conhecimento científico, a teoria do Direito apenas pode aspirar a conceber as suas hipóteses como as melhores hipóteses para serem testadas e confirmadas, ou eventualmente refutadas, pelas experiências empíricas. A teoria do pensamento jurídico enquanto teoria científica do Direito aceita o princípio fundamental do positivismo lógico, a saber: que uma proposição científica (ou seja, descritiva da realidade) somente terá significado se puder ser verificada através da experiência. Há duas formas de experiência, a empírica, através da realização de experiências, e a analítica, através da experiência empírica do próprio pensamento. A tradicional separação entre ciências

empíricas e ciências analíticas (cujas expressões mais elevadas são a Matemática e a lógica) não tem razão de ser, pois resultam ainda de uma pré-compreensão da mente humana como algo de transcendente. Ter um pensamento é tão empírico como observar uma célula num laboratório, ainda que não tenhamos disso plena consciência.

A razão pela qual um significado científico só pode ter sentido se for verificável é a seguinte: as proposições da ciência são descrições parciais do Mundo. Sem a possibilidade de construção de uma correspondência entre aquilo que se descreve e a própria descrição, a mente humana não conseguiria conceber a própria descrição como sendo uma descrição parcial do Mundo, assim não lhe conseguindo atribuir qualquer sentido, ou seja, qualquer significado. A capacidade para formular descrições do Mundo é essencialmente uma capacidade humana que potencia as hipóteses de sobrevivência, ao permitir que os seres humanos possam agir perante eventos futuros a partir dos seus registos ou das suas experiências de eventos passados. Sem possibilidade ou pretensão de verificabilidade, as descrições seriam irrelevantes para a função biológica que desempenham, logo, perderiam o seu próprio significado.

A teoria do pensamento jurídico é uma teoria que procura ou tem uma pretensão de verificabilidade. A sua explicação da real natureza do Direito opõe-se frontalmente à que resulta da tão conhecida Teoria Pura do Direito. A Teoria Pura do Direito concebe a natureza ou a validade do Direito a partir de uma perspetiva dinâmica da ordem jurídica. A teoria do pensamento jurídico procura explicar a natureza do Direito a partir de uma perspetiva estática, ou seja, da real natureza do Direito como experiência interna da mente humana. A visão dinâmica do Direito resulta de uma confusão entre o Direito e a experiência empírica do Direito, que mais não é do que uma influência social que guia a representação do Direito, mas que com esta não se confunde. A Teoria Pura do Direito concebe o Direito como uma ordem jurídica, como um sistema jurídico. A teoria do pensamento jurídico entende o conceito de ordem ou de sistema jurídico como conceitos

abstratos, ou se se quiser, como ficções que servem o propósito da economia do pensamento, e ajudam no processo de identificação das práticas concertadas que constituem indícios de que em certas comunidades, determinados conteúdos materiais, os conteúdos dessas práticas sociais, são representados como Direito válido.[916] A norma jurídica é o verdadeiro objeto da ciência do Direito, e não o sistema jurídico.

O Direito foi analisado na sua essência enquanto experiência psicológica, ou seja, tendo por base os pressupostos da ação da mente humana tendente à formação da representação da norma jurídica. Importará tentar compreender o resultado dessa mesma representação, ou seja, uma vez compreendida a forma pela qual se constrói uma representação mental de uma norma jurídica dotada de um significado material, é, agora, necessário compreender o processo de descodificação desse mesmo significado material e a forma como ele conduz a ação da mente – ou seja, o Direito em ação no interior da mente humana. Este é o objeto da teoria da norma jurídica.

O Direito em ação traduz-se nos conhecidos problemas da interpretação jurídica, das lacunas, dos conflitos de normas, e da decisão jurisdicional.

2. **A Interpretação Jurídica**.

O Direito, enquanto experiência psicológica, existe somente na mente de quem realiza um determinado conjunto de normas jurídicas. Quando alguém representa uma dada norma jurídica, fá-lo atribuindo um significado normativo-jurídico a um específico conteúdo material. A representação descritiva desse mesmo conteúdo material constitui a representação do conteúdo da norma jurídica. Esse mesmo conteúdo é revelado na mente por ação de um processo de descodificação dos conceitos ou símbolos linguísticos utilizados

[916] Para a teoria do pensamento jurídico, o critério de validade jurídica não equivale a um critério de identificação.

pela própria mente para representar o significado do ato do pensamento que atribui o significado normativo-jurídico ao conteúdo material. A esse processo de descodificação chama-se interpretação, no caso, interpretação jurídica.

A interpretação jurídica tem sido objeto das mais variadas discussões ao nível da ciência jurídica. Sabe-se que a interpretação é necessária. Só não se sabe ao certo qual o melhor método para interpretar uma norma jurídica. Será que a interpretação jurídica se dirige às normas jurídicas, ou primariamente às fontes dessas mesmas normas jurídicas?[917] Devemos procurar o sentido objetivo[918] das normas, ou a vontade do seu criador? Devemos interpretar a normas com o sentido que lhes foi dado no momento histórico da sua produção, ou devemos procurar um sentido ou significado atualista para essas mesmas normas?

Na moderna teoria da interpretação jurídica existem fundamentalmente três conceções: *(i)* a teoria cognitiva ou formalista; *(ii)* a teoria cética ou realista; *(iii)* e a teoria mista (ou de meio-termo, que mais não é do que uma tentativa de conciliação das duas teorias precedentes).[919]

---

[917] A ideia de que a interpretação jurídica é primariamente dirigida às fontes do Direito e não às próprias normas jurídicas é defendida por Joseph Raz no seu ensaio "Why Interpret?", *in Between Authority and Interpretation/On the Theory of Law and Practical Reason, op. cit.,* págs. 223-240.

[918] Segundo Andrei Marmor, a dicotomia objetivo-subjetivo terá nascido com o racionalismo do Século XVII, embora o grande racionalista do Século XVII, Descartes, atribuísse um sentido diferente à dicotomia objetivo-subjetivo. No pensamento cartesiano, a ideia de objetividade tinha conotações céticas, enquanto o conceito de subjetividade estava associado com a verdade e a certeza. Marmor distingue três tipos de objetividade: a que diz respeito à semântica, à verdade metafísica, e à objetividade lógica. A objetividade ou subjetividade semântica dizem respeito aos atos de fala, mais precisamente, se esses mesmos atos são objetivos ou subjetivos, independentemente da sua validade ou veracidade. A questão da objetividade, no seu sentido de verdade metafísica, diz respeito às questões do Mundo, ou seja, empíricas, e não ao significado dos enunciados. Por fim, a objetividade lógica determina que se atribua a certos enunciados um valor de verdade, isto é, certos enunciados são objetivos se fizer sentido atribuir um valor de verdade a esses mesmos enunciados. (Andrei Marmor, "Três Conceitos de Objetividade", *in Direito e Interpretação/Ensaios de Filosofia do Direito,* págs. 267-302).

[919] Riccardo Guastini, "Interpretive Statements", *in Normative Systems in Legal and Moral Theory/Festschrift for Carlos E. Alchourrón and Eugenio Bulygin, op. cit.,* pág. 279; Pierluigi Chiassoni, "Legal Interpretation without Truth", pág. 23 (disponível online).

A teoria cognitiva sustenta que a interpretação jurídica é um processo de descoberta ou de conhecimento, ou seja, uma espécie de conhecimento empírico, objetivo, do significado normativo dos textos legais (diplomas legais), ou da vontade subjetiva das autoridades que produziram as normas (Parlamento, Governo, etc.).[920] Assim, o objetivo da interpretação jurídica é a descoberta do significado ou intenção pré-existentes nos textos legais, no sentido de que, para cada enunciado normativo, existe um e somente um significado – o verdadeiro significado.[921]

Pelo contrário, a teoria cética ou realista afirma que as regras jurídicas não precedem a interpretação jurídica, elas são, na verdade, o resultado da interpretação jurídica. Subjacente a esta teoria está a assunção de que as palavras não possuem um significado próprio, uma vez que cada palavra pode assumir um significado atribuído pelo falante. Assim sendo, as regras jurídicas são o produto da avaliação e decisão dos seus intérpretes.[922]

Já a teoria mista defende que a interpretação jurídica é, nalguns casos, o resultado de um processo de conhecimento, noutros casos é o resultado de um ato discricionário por parte dos juízes. A primeira versão desta tese afirma que existem dois tipos de casos jurídicos – os casos simples (*soft cases*) e os casos difíceis (*hard cases*). A linguagem, pela sua própria natureza, contém termos vagos, indeterminados, redutíveis à denominada textura aberta

---

[920] A tese de que a interpretação jurídica deve procurar o sentido da vontade da autoridade que produziu a norma jurídica é claramente rejeitada, por exemplo, por Joseph Raz nos seus textos: "Interpretation Without Retrieval"; "Intention in Interpretation"; "Interpretation: Pluralism and Innovation"; e "On the Authority and Interpretation of Constitutions: Some Preliminaries", publicados (os dois primeiros e o último republicados) na obra *Between Authority and Interpretation/On the Theory of Law and Practical Reason, op. cit.,* págs. 241-264, 265-298, no caso do terceiro, em especial, págs. 317-318, e, finalmente, págs. 323-370, sustentando que a natureza normativa dos conceitos jurídicos permite-lhes conter o sentido histórico com que foram criados, mas também as novas perspetivas emergentes na cultura social em permanente mudança.

[921] Riccardo Guastini, "Interpretive Statements", *in Normative Systems in Legal and Moral Theory/Festschrift for Carlos E. Alchourrón and Eugenio Bulygin, op. cit.,* págs. 279-280.

[922] Riccardo Guastini, "Interpretive Statements", *in Normative Systems in Legal and Moral Theory/Festschrift for Carlos E. Alchourrón and Eugenio Bulygin, op. cit.,* págs. 280-281.

(*open texture*). Isto significa que há certos casos que não oferecem qualquer dúvida interpretativa, dado que o processo de subsunção se dirige a termos linguístos claros. Neste tipo de casos, os juízes decidem com base num processo de descoberta do significado preciso dos termos normativos que suportam a sua apreciação dos casos concretos.

Porém, nos casos difíceis, a descoberta do significado dos termos normativos não oferece certezas, e os juízes decidem esses casos com base no seu poder discricionário, uma vez que esse tipo de casos conduz a um conjunto de várias soluções possíveis.

A segunda versão da teoria mista sustenta que a clareza ou a necessidade de discricionariedade para resolver os casos decorre, não dos casos em si, mas dos textos legais. Ou seja: enquanto a primeira versão da teoria mista distingue entre casos fáceis e casos difíceis, a segunda versão distingue entre textos claros e textos obscuros. A discricionariedade depende, segundo esta versão, não da apreciação dos factos em apreço e da sua subsunção nos termos normativos, mas sim, da clareza dos termos linguísticos normativos utilizados pelo legislador. Quando os textos são obscuros, dada a pluralidade de significados possíveis, os juízes atribuem um significado com base numa avaliação discricionária. Quando os textos legais são claros – *interpretativo cessat in claris* ou *claris non fit interpretativo*.[923]

A interpretação jurídica começa por ser uma interpretação linguística, ou seja, o sujeito procura descodificar o sentido ou o significado de um conjunto de símbolos. Nesse processo, que é puramente interno na mente humana, consiste a interpretação.

Normalmente, as normas jurídicas são estatutoriamente consagradas em textos, por isso, a interpretação jurídica é dirigida sobretudo a textos ou a enunciados normativos expressos em textos normativos.

---

[923] Riccardo Guastini, "Interpretive Statements", *in Normative Systems in Legal and Moral Theory/Festschrift for Carlos E. Alchourrón and Eugenio Bulygin, op. cit.,* págs. 282-283.

A esta primeira forma de interpretação, que é, em rigor, a verdadeira interpretação jurídica, pode dar-se o nome de interpretação científico-jurídica. A interpretação científico-jurídica consiste no processo interno de descodificação de um determinado significado a partir do enunciado ou do símbolo que é utilizado para o expressar ou transportar.

O processo de interpretação, enquanto processo de descodificação, importa uma análise do contexto socio-cultural em que os símbolos são utilizados. A linguagem não contém uma relação absoluta com os objetos que expressa. A linguagem tem um uso. O uso da linguagem consiste numa prática social, e por isso mesmo, quando interpretamos, recorremos quase de forma instintiva a essa mesma prática social.

Por exemplo, imagine-se que o meu professor me diria algo deste género: *"se vocês tiverem alguma dúvida, coloquem o dedo no ar e exponham a vossa dúvida"*, uma frase que é normalmente dita pelos professores numa sala de aula durante a sua lição. Não penso em colocar o dedo no ar e expor a seguinte dúvida: *"pode dizer-me qual o melhor sistema tático para uma equipa de futebol jogar, será o 4-3-3 ou o 4-4-2?"*

Ninguém poderá questionar que tenho uma dúvida, que pode ser descrita em termos absolutos como a ausência de uma certeza sobre um determinado assunto. A minha dúvida é legítima, mas nunca a colocaria a um professor durante a sua lição.

Isto ocorre porque quando oiço a frase dita pelo meu professor, automaticamente a minha mente procura descodificar o seu significado. É certo que dúvida é qualquer ausência de certeza sobre um determinado assunto, mas naquele contexto, isto é, no contexto em que um professor está a proferir a sua lição, dúvida reporta-se a uma ausência de certeza sobre o assunto ou os assuntos tratados naquela lição. Eu chego a este resultado através de um processo interpretativo que tem em conta o uso específico da linguagem, no caso, o termo *"dúvida"*. Este uso é ditado pela prática social em que o termo é geralmente utilizado. Normalmente, o termo *"dúvida"*, no contexto em apreço, significa ou reporta-se a dúvidas

sobre as matérias lecionadas pelos professores. A experiência social que dita a minha interpretação consiste numa avaliação de todos os eventos passados em que o termo foi utilizado na minha presença, da forma como os outros membros da minha comunidade reagiram à utilização deste termo, e de como este termo, ou melhor, o seu significado, se relaciona com os restantes significados no contexto em apreço. A natureza social da linguagem, no seu uso normal, dita os três parâmetros da interpretação científico-jurídica: o elemento histórico, o elemento teleológico, e o elemento sistemático.

Sempre que interpretamos um enunciado normativo, sobretudo naqueles casos em que os termos linguísticos utilizados levantam problemas de incerteza, procuramos um significado que é ditado pela forma como nos relacionamos com a específica prática social na utilização desse mesmo enunciado normativo.

O elemento histórico, sistemático e teleológico são construções jurídicas fictícias, mas, na verdade, elas representam a natureza do processo de interpretação – um processo que necessita da experiência vivida pelo intérprete na utilização da linguagem.

Esta é a verdadeira interpretação jurídica, ou seja, aquela que consiste num processo de descodificação. Este processo de descodificação pode originar vários significados possíveis, por exemplo, quando as incertezas da linguagem conduzem o intérprete a vários sentidos possíveis para o mesmo enunciado normativo. A seleção de um desses significados é ainda uma manifestação do processo interpretativo, dado que nesta fase, a mente, precisando de atribuir um significado específico para que possa trabalhar esse mesmo significado, seleciona um de entre os vários significados possíveis. Aqui estamos perante uma escolha na atribuição do significado.

Da interpretação científico-jurídica é preciso distinguir a interpretação dogmático-jurídica. A primeira consiste numa atribuição de um significado e consequente descrição desse mesmo significado através das proposições descritivas próprias da Ciência. A interpretação dogmático-jurídica não é, em rigor, interpretação, mas sim uma ficção. O seu

propósito não é descodificar um determinado enunciado normativo, mas sim, uma vez estabelecidos certos significados possíveis, o que, em si mesmo já denota uma atribuição de significado, escolher um significado específico, ou então alterá-lo.

Por outras palavras, a interpretação dogmático-jurídica visa uma função específica: a função de resolução de casos concretos. É algo que ocorre com muita frequência no ato de aplicação do Direito. O intérprete-aplicador atribui previamente um significado a um determinado enunciado normativo. Porém, o significado atribuído não satisfaz as exigências de justiça ou de adequação ao caso concreto. O intérprete-aplicador, por meio da ficção da interpretação dogmático-jurídica, procura alterar o significado do enunciado normativo, manipulando-o até ao ponto em que entende ter encontrado um significado que o satisfaz do ponto de vista da justiça ou da moral. Este processo de manipulação é também realizado com recurso ao elemento histórico, sistemático e teleológico. Mas, enquanto no caso da interpretação científico-jurídica, estes elementos servem para atribuir um significado a um determinado enunciado normativo, independentemente das convicções do intérprete, no caso da interpretação dogmático-jurídica, por meio destes elementos ficiona-se uma vontade específica do criador da norma, que mais não é do que uma personalização da vontade própria, ainda que sentida quase de forma inconsciente, do próprio intérprete. A interpretação científico-jurídica serve um propósito descodificador e descritivo, por isso ela é uma verdadeira interpretação, e por isso ela é científica. A interpretação dogmático-jurídica é uma ficção que serve um propósito funcional, ou seja, operativo, do Direito.

No caso da interpretação científico-jurídica, o processo interpretativo ocorre com base numa avaliação do contexto social em que a linguagem é usada como prática social, independentemente dos critérios ou parâmetros do intérprete. Na interpretação dogmático-jurídica, o intérprete estabelece os próprios parâmetros[924] para a sua

[924] Defendendo que toda a interpretação jurídica pressupõe um prévio estabelecimento de parâmetros interpretativos por parte do intérprete, mesmo nos casos ditos fáceis: Pierluigi Chiassoni, "On the Wrong

interpretação, que é, na verdade, uma escolha ou manipulação de significados. Essa mesma manipulação pode ocorrer por força das convicções do próprio interprete, ou por imposição do próprio Direito, quando existirem normas que estabeleçam formas específicas de manipulação dos significados. Tal acontece quando uma dada ordem jurídica contém normas sobre interpretação.[925]

Dois dos casos mais flagrantes da interpretação dogmático-jurídica são a utilização dos chamados *argumentum a contrario* e a analogia. Ambos são métodos de interpretação destituídos de valor, dado que ambos conduzem a resultados opostos, sem que exista um critério científico para que se proceda à escolha de um dos resultados.[926] E, estes métodos de interpretação permitem-nos ver como a interpretação dogmático-jurídica é uma ficção. O *argumentum a contrario* é supostamente utilizado para atingir um determinado resultado interpretativo, porém, o intérprete chega sempre ao *argumentum a contrario* quando já escolheu um significado específico.[927] O mesmo acontece com a analogia. Apesar de ser correntemente utilizada para representar uma operação interpretativa de comparação, a analogia é, em rigor, um resultado, ou seja, o resultado de uma relação de similitude estabelecida pelo intérprete.[928]

A interpretação dogmático-jurídica serve o propósito operativo do Direito, permitindo ao intérprete-aplicador construir as soluções mais adequadas para os casos concretos, ao

---

Track: Andrei Marmor on Legal Positivism, Interpretation, and Easy Cases", *Ratio Juris, Volume 21, Number 2, June, 2008,* pág. 263.

[925] No caso português, a norma constante do atrigo 9º/nº1 que dispõe: "A interpretação não deve cingir-se à letra da lei, mas reconstituir a partir dos textos o pensamento legislativo, tendo sobretudo em conta a unidade do sistema jurídico, as circunstâncias em que a lei foi elaborada e as condições específicas do tempo em que é aplicada." Já o nº 3 do mesmo artigo estabelece: "Na fixação do sentido e alcance da lei, o intérprete presumirá que o legislador consagrou as soluções mais acertadas e soube exprimir o seu pensamento em termos adequados."

[926] Hans Kelsen, *Teoria Pura do Direito, op. cit.,* pág. 383.

[927] David Duarte, "On the *A Contrario* Argument: Much ado about Nothing", *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, Volume LIV, Nºs 1 e 2, 2013,* págs. 41-49.

[928] David Duarte, "Analogy and Balancing: The Partial Reducibility Thesis and Its Problems", *Revues, Journal for Constitutional Theory and Philosophy of Law, 25, 2015,* pág. 142.

passo que a interpretação científico-jurídica serve unicamente um propósito de descoberta científica dos significados normativos. A verdade da interpretação científico-jurídica consiste no concreto estabelecimento de um significado normativo-jurídico. No caso da interpretação dogmático-jurídica não há lugar ao estabelecimento de uma verdade, mas sim, procura satisfazer-se uma convicção de justiça ou de adequação.

3. **As Lacunas no Direito**.

As lacunas do Direito são situações que deveriam ser reguladas pelo sistema jurídico, mas não existem quaisquer normas jurídicas que estabeleçam a disciplina normativa que deverá ser aplicada. As lacunas jurídicas distinguem-se das lacunas de conhecimento e das lacunas de reconhecimento. As lacunas de conhecimento ocorrem quando, devido à ignorância acerca das propriedades de um determinado facto, não se sabe se um específico caso concreto constituído por esse mesmo facto pertence a uma certa categoria genérica de casos que determinam a aplicação de uma concreta norma jurídica ou normas jurídicas. A lacuna de reconhecimento surge quando, devido a um problema de indeterminação semântica dos conceitos que caraterizam a definição do caso genérico (a que Hart chama zona de penumbra), não se sabe se um caso individual pertence ou está abrangido pelo significado desses mesmos conceitos.[929] A lacuna jurídica configuraria assim uma ausência de normação.

Existem várias conceções sobre as lacunas jurídicas[930], porém existem três grandes teses sobre as lacunas: *(i)* os sistemas jurídicos são necessariamente completos; *(ii)* os sistemas

[929] Carlos E. Alchourrón e Eugenio Bulygin, *Normative Systems, op. cit.,* pág. 33.

[930] Para uma breve síntese crítica das principais teorias clássicas sobre o problema das lacunas jurídicas: Rúben Ramião, "A Teoria das Lacunas e a Constituição", *O Direito, Ano 146º, II, 2014,* págs. 480 e segs. Sobre algumas conceções mais recentes acerca do problema das lacunas no Direito: Jorge L. Rodríguez, "La Imagen Actual de las Lagunas en el Derecho", *in Lagunas en el Derecho/Una Controversia sobre el Derecho y la Función Judicial,* págs. 127-156.

jurídicos têm necessariamente lacunas, sendo, portanto, sistemas abertos; e finalmente *(iii)* a existência ou não de lacunas é uma questão contingente.[931]

O problema das lacunas jurídicas teve no pensamento de Kelsen, de Alchourrón e Bulygin, o tratamento mais relevante. Kelsen definiu corretamente o que são as lacunas jurídicas: não são, em rigor, uma ausência de normação, mas sim, a diferença entre o Direito existente e o Direito ideal.[932] As lacunas resultam de uma avaliação moral ou política da inadequação da solução proposta pelo ordenamento jurídico. Porém, para que essa avaliação não configure uma violação do princípio da separação de poderes, ou seja, a ideia de que a função judicial não pode imiscuir-se na função legislativa, ficciona-se a existência de uma lacuna, e por esse modo, quando o juiz manipula a aplicação do Direito, retirando-lhe uma solução diferente daquela que, inicialmente, estava prevista, esse seu ato é concebido como um preenchimento de uma lacuna, como um pequeno ato de criação jurídica aceite e delegado pelo legislador. A ideia de que um juiz só pode criar Direito nas situações identificadas como lacunas jurídicas, e a precedente qualificação de uma lacuna como uma ausência de normação, de um esquecimento por parte do legislador, cria a ilusão de que o princípio da separação de poderes, também ele uma pura ilusão, é respeitado. Essa ilusão tem como fundamento a transposição de um ato puramente subjetivo de avaliação moral-política para o domínio fictício da objetividade no ato de identificação de uma lacuna no Direito. A ser assim, as lacunas não são verdadeiras lacunas, e como tal, os ordenamentos jurídicos são necessariamente completos. São necessariamente completos porque, ou bem que o juiz aplica a norma considerada desadequada, ou bem que a substitui pela que ele cria e considera mais justa; ou bem que o juiz condena o réu com base na existência de uma norma que determina a sua condenação, ou bem que o absolve por falta de disciplina jurídica

---

[931] Fernando Atria, "Sobre las Lagunas", *in Lagunas en el Derecho/Una Controversia sobre el Derecho y la Función Judicial, op. cit.,* pág. 15.

[932] Hans Kelsen, *General Theory of Law and State, op. cit.,* págs. 146-149; *Teoria Pura do Direito, op. cit,* págs. 275-279; *Teoria Geral das Normas, op. cit.,* pág. 169.

que obrigue o juiz a condenar o réu; ou uma conduta é expressamente proibida pelo ordenamento, ou o ordenamento nada diz sobre essa mesma conduta, e sendo assim, a conduta é permitida, pois tudo aquilo que não for proibido será permitido (princípio da proibição).

Alchourrón e Bulygin desenvolveram a sua análise do problema das lacunas com base na existência de uma relação estrutural entre um universo de casos, um universo de todas as soluções possíveis e o sistema normativo.[933]

Os autores argentinos distinguem entre lacunas axiológicas e lacunas normativas. As primeiras resultam de uma valoração do sistema normativo que conduz o aplicador do Direito à ideia de que a solução contida no sistema para um determinado caso concreto não é adequada, dado que esse mesmo caso concreto é constituído por uma propriedade que não foi tida em conta na elaboração da norma jurídica que resolve o caso. A lacuna normativa é um verdadeiro caso de ausência de normação – não existe uma norma que regule o caso, ou seja, que permita, imponha ou proíba.[934]

Alchourrón e Bulygin aceitam a tese da incompletude dos sistemas normativos com base no seguinte argumento: as normas jurídicas distinguem-se das proposições jurídicas, que constituem as descrições das normas que, por sua vez, constituem o seu objeto. As normas jurídicas são expressões prescritivas que proíbem, impõem, ou permitem qualquer coisa em determinadas circunstâncias. As proposições normativas são enunciados descritivos que informam sobre a existência das normas. As normas podem ser qualificadas como válidas ou inválidas, eficazes ou ineficazes, podem ser obedecidas ou desrespeitadas, mas não podem ser verdadeiras ou ser falsas. As proposições normativas são verdadeiras ou falsas, mas não podem ser obedecidas ou desrespeitadas, nem ser válidas ou inválidas. Apesar destas

---

[933] Arend Soeteman, "On Legal Gaps", *in Normative Systems in Legal and Moral Theory/Festschrift for Carlos E. Alchourrón and Eugenio Bulygin, op. cit.,* pág. 323.

[934] Carlos E. Alchourrón e Eugenio Bulygin, *Normative Systems, op. cit.,* págs. 94 e segs.

diferenças, tanto as normas como as proposições que as descrevem podem ser formuladas mediante as mesmas palavras: *"proibido fumar"* pode constituir a expressão linguística de uma norma que ordena que não se fume ou ser a expressão linguística de uma proposição que descreve e afirma a existência de uma norma que ordena que não se fume. O termo "permitido" é, por isso mesmo, ambíguo. Quando constitui a expressão linguística de uma norma, ou seja, quando é usado prescritivamente, "permitido" significa o mesmo que "não proibido" e "proibido" significa o mesmo que "não permitido". Porém, quando "permitido" constitui a expressão linguística de uma proposição normativa, "permitido" pode significar duas coisas distintas: quando se diz que "p é permitido", pode querer dizer-se, por um lado, que não existe uma norma que proíba "p" (permissão fraca ou negativa), ou, por loutro lado, que existe uma norma que permite "p" (permissão forte ou positiva).[935]

Por isso mesmo, cabe perguntar-se se o princípio *"tudo o que não está proibido, está permitido"* é uma norma ou uma proposição normativa. Se for uma norma que permite todas as condutas que não sejam proibidas por outras normas, então, como toda a norma jurídica é contingente, ou seja, meramente possível nos sistemas jurídicos, e não necessária, o próprio princípio da proibição será também meramente contingente. Se for, ao invés, uma proposição normativa, existem duas possibilidades: ou bem que "permitido" significa "não proibido" (permissão fraca ou negativa), ou bem que "permitido" significa uma permissão forte ou positiva. No primeiro caso, o princípio da proibição é absolutamente verdadeiro, mas totalmente trivial ou tautológico, dado que afirma que o que não está proibido, não está proibido. Isto é totalmente inócuo e perfeitamente compatível com a existência de lacunas. De contrário, se "permitido" significar uma permissão forte ou positiva, então o princípio da proibição diz que uma conduta não está proibida, ou seja, que

[935] Joseph Raz fala a este propósito de permissões baseadas em fontes sociais (seriam as permissões fortes) e permissões conclusivas (seriam as permissões fracas). ("Legal Reasons, Sources, and Gaps", *in The Authority of Law/Essays on Law and Morality, op. cit.,* pág. 67).

há uma norma que a permite. Isto é claramente falso: do mero facto da ausência de uma norma proibitiva não se infere a existência de uma norma permissiva. Assim, o princípio da proibição como norma jurídica é meramente contingente, e como proposição normativa, ou é vazo de conteúdo, ou puramente falso.[936]

Por essa razão, o princípio *"tudo o que não for proibido está permitido"* (o princípio da proibição) tem de ser entendido em dois sentidos possíveis. No primeiro sentido, podem existir normas jurídicas que tornem os sistemas normativos, de que são parte, completos. Tais normas desigam-se normas de clausura. Uma norma de clausura determina uma solução, normalmente permissiva ou negadora de certos efeitos jurídicos para todos os casos que não estejam compreendidos nas restantes normas jurídicas do sistema. Por exemplo, a norma que está presente nos modernos sistemas jurídicos, vulgarmente designada por princípio *"Nullum Crimen Sine Lege"*, estabelece um dever de absolvição de todos os indivíduos que pratiquem atos não tipificados como crime pelas respetivas normas penais. Esta norma torna o sistema penal completo, na medida em que estatui uma negação da punição para todos os sujeitos que pratiquem atos não qualificados previamente como crime. Ou um sujeito pratica um ato tipificado como crime, e nesse caso deverá ser punido pelo respetivo crime que cometeu e que está previsto numa específica norma penal, ou então deverá ser absolvido. Não haverá lugar a uma lacuna normativa. Outro exemplo é o da existência possível de uma norma num determinado sistema jurídico que permita tudo o que não for proibido. Nesse caso também não haverá lacuna.

Tais normas de clausura constituem não proibições em sentido forte pelo facto de resultarem de normas válidas num sistema. Porém, podem não existir normas deste tipo. Se num dado sistema não existir uma norma permissiva geral que permita tudo aquilo que não for proibido, então, a não proibição, ou seja, o princípio de que *"tudo o que não for*

[936] Eugenio Bulygin, "Creación y Aplicación del Derecho", *in Lagunas en el Derecho/Una Controversia sobre el Derecho y la Función Judicial, op. cit.,* págs. 36-37.

proibido é não proibido", será meramente um princípio analítico, uma tautologia que constitui uma não proibição em sentido fraco.

Como as normas de clausura, que têm a função de tornar completos os sistemas de que são parte constitutiva, não têm a propriedade de pertencer ou de estar presentes em todos os sistemas jurídicos, a completude dos sistemas é meramente contingente. Não haverá lacunas onde existirem normas de clausura. Porém, podem ser identificadas lacunas nos outros casos, ou seja, naqueles em que as não proibições, ou se se quiser, as permissões, forem fracas, isto é, decorrerem do princípio analítico *"tudo o que não for proibido é permitido"*. Logo, os sistemas normativos podem ter lacunas.[937]

Porém, a existência de lacunas por falta de normas de clausura não significa que os casos concretos fiquem sem solução. Por meio da aplicação do princípio analítico *"tudo o que não for proibido é permitido"*, o juiz determinará sempre que um determinado ato não regulado é permitido. Neste caso, o princípio analítico da proibição não é uma norma jurídica, mas sim, uma proposição normativa que o juiz utiliza para regular e resolver o caso.[938]

As normas jurídicas são o objeto das proposições normativas, aqui designadas por proposições normativo-descritivas. Qualquer resolução de um caso concreto pressupõe uma norma geral. Da norma geral passa-se para a norma individual através da descrição da norma geral, ou seja, através de um sistema descritivo muito específico que é a lógica

---

[937] Como os sistemas jurídicos são hipotéticos, segue-se que nenhum sistema jurídico pode ser absolutamente completo. A completude dos sistemas normativos é, no pensamento destes autores, um mero ideal racional que não se pode confundir com a realidade. (Carlos E. Alchourrón e Eugenio Bulygin, *Normative Systems, op. cit.,* pág. 143 e 165-180).

[938] Carlos E. Alchourrón e Eugenio Bulygin, *Normative Systems, op. cit.,* págs. 116 e segs. Em sentido contrário, defendendo que não existem lacunas nos sistemas jurídicos e, mesmo que existissem, as denominadas normas de clausura não as removeriam: Arend Soeteman, "On Legal Gaps", *in Normative Systems in Legal and Moral Theory/Festschrift for Carlos E. Alchourrón and Eugenio Bulygin, op. cit.,* págs. 323-332.

dedutiva. O princípio da proibição enquanto princípio puramente analítico não permite a construção de uma norma individual, dado que, sendo um princípio da lógica terá de descrever a norma jurídica que é o seu objeto. Um princípio da proibição que não descreva uma norma jurídica, no caso, uma norma de não proibição, é um princípio vazio, inapto, por conseguinte, a fundamentar a construção mental de uma norma individual.

A inexistência de lacunas no Direito ocorre por duas razões: *(i)* em primeiro lugar, o Direito não existe como realidade objetiva, sendo um puro ato da mente, e como tal, fruto da experiência social do próprio Direito, é sempre possível aos indivíduos construírem as suas representações mentais das normas jurídicas que determinem a resolução dos casos concretos; *(ii)* em segundo lugar, através da ficção da existência de um sistema jurídico, os reciocínios lógico-dedutivos possibilitam sempre a regulação jurídica dos casos.

(i) Se, num determinado ordenamento jurídico não existir uma norma que regule o número máximo de páginas que um livro pode ter, os indivíduos serão conduzidos pela sua mente ao princípio da proibição em sentido analítico. O Direito existe para possibilitar a coexistência pacífica nas sociedades humanas. Como tal, normalmente a regulação jurídica incide sobre aquelas condutas consideradas relevantes para a coexistência pacífica dos homens. Todas as condutas que não sejam relevantes socialmente, ou seja, que somente sejam relevantes para o próprio indivíduo, não são objeto de regulação, e não o são porque essas condutas, por serem irrelevantes para a coexistência pacífica dos homens, devem ser permitidas. A representação mental do princípio da proibição, ou se se quiser, da permissão de tudo aquilo que não for proibido, decorre da natureza da função social que é atribuída ao Direito e que é inteligida pela própria mente como o fundamento da permissão. Assim, a mente deduz facilmente que tudo o que não for proibido é permitido. Ao proceder desta forma, a mente auto-produz uma norma permissiva geral que foi inteligida por Alchourrón e Bulygin como um princípio analítico, mas não o é. Trata-se de uma norma criada pela mente quando esta atribui uma finalidade ao Direito e deduz que a não existência de uma

permissão geral relativa a tudo aquilo que não for proibido constituiria uma violação dessa mesma finalidade. No caso, se nenhuma norma proíbe que os autores escrevam livros com mais de 1000 páginas, então pela funcionalidade natural do próprio Direito, escrever livros com mais de 1000 páginas deve ser permitido.

(ii) Porém, os modernos sistemas jurídicos contêm uma norma permissiva geral que confere um direito geral de liberdade[939] e que, portanto, determina que tudo aquilo que não for proibido é permitido. Nestes casos, a mente do jurista não precisa de auto-produzir a sua norma permissiva geral. Por meio da ficção do sistema jurídico, ou seja, por meio da ilusão de que as normas jurídicas estão ligadas em rede ou dependem de alguma forma umas das outras, o jurista procura um significado normativo que transcende as normas individualmente representadas, e através desse processo deduz que, se não existe uma proibição, por exemplo, de que os livros tenham mais de 1000 páginas, então a existência de uma norma permissiva geral determina a liberdade a cada autor para que escreva livros com mais de 1000 páginas. Tanto num, como noutro caso, não há lacuna. Não existem lacunas no Direito porque o Direito regule todos os casos, mas sim, porque pode ser construída uma norma jurídica para cada caso.[940]

---

[939] No caso português: "Todos têm direito à liberdade e à segurança" (artigo 27º/nº1 da Constituição).

[940] As lacunas também não podem ser identificadas nos casos de inconsistência normativa, ou seja, quando há um conflito de normas, porque nesses casos há sobre-regulação e não sub-regulação normativa. Um exemplo dessa teoria é a que é apresentada por Juan Ruiz Manero no seu ensaio "Algunas Concepciones del Derecho y sus Lagunas", *in Lagunas en el Derecho/Una Controversia sobre el Derecho y la Función Judicial, op. cit.,* págs. 103-126. Para este autor, as lacunas seriam casos em que há um conflito de intereses não resolvidos pelo Direito, embora nem todos os casos de conflitos de interesses não resolvidos pelo Direito possam ser qualificados como lacunas.

4. **Os Conflitos de Normas**.

A lei não consegue resolver todos os problemas que, dada a natureza humana, da potencial capacidade criativa do Homem, e das vicissitudes próprias do mundo natural, vão surgindo. Uma regra jurídica simples e universal jamais conseguirá atingir na plenitude o seu propósito.[941]

Por vezes, esta imperfeição natural das leis manifesta-se na inadequação das mesmas para resolver determinados casos, problema que é normalmente resolvido com recurso ao mecanismo ficional das lacunas. Porém, há outro tipo de casos em que a aplicação da lei levanta dificuldades operativas. Trata-se dos casos em que há conflitos de normas, ou mais vulgarmente designado por problema da inconsistência do ordenamento jurídico.

Segundo a doutrina seguida pela maioria dos juristas e filósofos do Direito, há um problema de inconsistência ou de conflito entre normas quando um mesmo caso é regulado por duas ou mais normas que estabelecem uma disciplina normativa contrária. O cumprimento de uma das normas implica necessariamente o incumprimento de outra ou de outras normas. Para que possa existir um conflito entre duas normas, ambas terão que ser válidas, ou seja, existentes (mentalmente representadas como sendo duas normas jurídicas). O conflito entre elas não pode ser considerado como um conflito lógico. Apesar de as normas jurídicas somente poderem ser compreendidas a partir das concretas descrições que delas se fazem, o conflito não ocorre no domínio dessas mesmas descrições. Duas proposições normativo-descritivas podem ser válidas se cada uma delas descrever uma norma que entra em conflito com a outra.[942] A validade das descrições, ou seja, a validade

---

[941] A ideia da natural imperfeição das leis já estava presente no pensamento de Platão. No seu diálogo "Statesman", Platão, pela boca do Estranho, afirma: *«…the law does not perfectly comprehend what is noblest and most just for all and therefore cannot enforce what is best. The differences of men and actions, and the endless irregular movements of human things, do not admit of any universal and simple rule. And no art whatsoever can lay down a rule which will last for all time.»* (Platão, "Statesman" (*Politicus*), *in The Dialogues of Plato (428/27 – I 348/47 BCE),* pág. 1611 (disponível online)).

[942] Hans Kelsen, "Derogation", *in Essays in Legal and Moral Philosophy, op. cit.,* pág. 271.

das proposições normativo-descritivas, resulta da concreta existência de cada uma das normas descritas, que mais não é do que a existência mental subjetiva, ou seja, a concreta representação mental dessas normas por parte dos sujeitos.

Existem fundamentalmente dois tipos de conflitos normativos: os conflitos internos e os conflitos externos. Há um conflito normativo interno quando uma mesma norma estatui condutas incompatíveis entre si. Por exemplo, a norma que consta do enunciado do artigo 27º/nº1 da Constituição estabelece um direito geral de liberdade. Com base nesta norma, um grupo de amigos pode jogar futebol num campo relvado público. Mas, outro grupo de amigos também tem liberdade para o fazer. Se ambos os grupos de amigos decidirem jogar futebol no mesmo dia e à mesma hora, o exercício da liberdade de uns impedirá o exercício da liberdade dos outros. A norma que estatui este direito geral de liberdade, que compreende a liberdade de jogar futebol num campo relvado público, não entra em conflito com outra norma. Simplesmente, o seu conteúdo é tão abrangente que possibilita condutas excludentes por serem conflituantes.

Os conflitos normativos externos são aqueles que ocorrem quando duas ou mais normas entram em rota da colisão. Aqui, o conflito pode ser de dois tipos: direto ou indireto. Existe um conflito normativo externo direto quando as duas normas que conflituam estatuem condutas incompatíveis por serem contrárias. Por exemplo, a N1 diz *"é proibido fumar"* e a N2 diz *"é obrigatório fumar"*. No caso de o conflito ser indireto, as condutas estatuídas pelas normas não são incompatíveis por serem contrárias, mas sim, por a conduta estabelecida por uma das normas constituir ou conduzir a uma impossibilidade empírica de realização da conduta estabelecida pela outra norma. Por exemplo, a N1 diz *"é obrigatório fumar a bordo dos aviões"* e a N2 diz *"é proibida a posse e utilização de quaisquer dispositivos de ignição a bordo de aviões"*. Ora, a posse e a utilização de dispositivos de ignição não constitui uma conduta contrária à de fumar, como no caso do conflito direto acima exposto. Mas, como é evidente, a utilização de um mecanismo de ignição (por

exemplo, um isqueiro ou um fósforo) é essencial para o ato de fumar, pois para que possa fumar-se, por exemplo, um cigarro ou um charuto, é preciso acendê-los. Aqui, uma das normas, a N2, estabelece a proibição de uma conduta que é empiricamente necessária à realização da conduta estabelecida pela N1, que é a obrigação de fumar a bordo dos aviões, impossibilitando o cumprimento dessa mesma norma.[943] Neste caso, o conflito é indireto porque resulta de uma avaliação das condições empíricas necessárias à realização das normas e não de uma construção mental representativa de uma relação de contrariedade das condutas estatuídas pelas normas.

De acordo com a teoria tradicional, os conflitos de normas são resolvidos com recurso a dois métodos distintos: por aplicação de normas de resolução de conflitos e pela via da ponderação.

As três normas mais conhecidas de resolução de conflitos são o princípio *"lex posteriori derogat priori"*, *"lex superiori derogat inferiori"*, e *"lex speciali derogat generali"*. Estes princípios, ao contrário do que a teoria tradicional parece defender, não são princípios lógicos ou analíticos. Normalmente, estes princípios estão presentes nas ordens jurídicas.[944] Quando assim é, a resolução dos conflitos entre normas dá-se por aplicação da própria

---

[943] Assim como a obrigação de fumar impede empiricamente a conduta de não possuir e utilizar dispositivos de ignição, que são essenciais ao início da atividade de fumar. É claro que podem ser concebidos cenários em que as normas não conflituem. Seria o caso, por exemplo, de alguém que utilizasse um fósforo ou um isqueiro para acender um cigarro antes de entrar no avião e em seguida o atirasse para um caixote do lixo antes de entrar no avião. Por aqui também se compreende a diferente natureza dos conflitos externos. No caso dos conflitos diretos, seja qual for o cenário, há conflito. Fumar é o contrário de não fumar, logo, independentemente do contexto empírico, uma norma que proíba o ato de fumar e outra que o imponha entrarão sempre em conflito. No caso dos conflitos indiretos, só existe conflito se o contexto empírico que é externo ao conteúdo das normas (no caso dos conflitos diretos resulta do conteúdo das normas) for o adequado à impossibilidade física de realização de ambas as condutas, ou seja, do cumprimento de ambas as normas.

[944] No caso português, artigo 7º/nº1 do Código Civil: "Quando se não destine a ter vigência temporária, a lei só deixa de vigorar se for revogada por outra lei" *("lex posteriori derogat priori")*; artigo 7º/nº3 do Código Civil, "A lei geral não revoga a lei especial, exceto se outra for a intenção inequívoca do legislador" (*"lex speciali derogat generali")*; artigo 3º/ nº3 da Constituição da República Portuguesa, "A validade das leis e dos demais atos do Estado, das regiões autónomas, do poder local e de quaisquer outras entidades públicas depende da sua conformidade com a Constituição" (*"lex superiori derogat inferiori").*

ordem jurídica.[945] Por vezes, há casos em que os próprios princípios conflituam entre si, como quando uma lei restritiva de direitos fundamentais (uma lei especial) colide com uma norma geral, uma norma de direito fundamental da Constituição. Nesses casos, normalmente, a ordem jurídica também contém normas de resolução de conflitos entre normas de resolução de conflitos.[946]

Estes princípios não resultam da lógica porque seriam pensáveis princípios de sentido diferente, por exemplo, *"lex priori derogat posteriori"*, *"lex inferiori derogat superiori"*, e *"lex generali derogat speciali"*, sem que a mente entrasse em conflito consigo mesma. Porém, o sentido normal dos princípios de resolução de conflitos resulta da natural funcionalidade operativa do próprio Direito. Com o evoluir das sociedades e com o natural aumento da complexidade da vida humana, é natural que quem comanda os destinos das comunidades vá adaptando o Direito às necessidades da vida real. A compreensão das especificidades da vida em sociedade conduz normalmente o legislador à criação de normas especiais precisamente para regular aqueles casos que manifestam certas propriedades que não foram acauteladas pelas normas gerais. Se as normas especiais fossem revogadas pelas normas gerais sem exceção, o tratamento da especificidade de certos casos resultaria comprometido.

Se as normas anteriores revogassem as normas posteriores, o próprio ato de produção legislativa seria inútil, dado que o estabelecimento de uma ordem jurídica originária constituiria um ato definitivo. As sociedades europeias do Século XXI ainda seriam governadas pelas leis do Império Romano!

Uma vez que as sociedades humanas são concebidas e governadas através de uma cadeia de comando, se as normas inferiores revogassem as normas superiores, essa mesma cadeia de

---

[945] Hans Kelsen, "Derogation", *in Essays in Legal and Moral Philosophy, op. cit.,* pág. 273.

[946] É o caso do artigo 18º/nº2 da Constituição: "A lei só pode restringir os direitos, liberdades e garantias nos casos expressamente previstos na Constituição, devendo as restrições limitar-se ao necessário para salvaguardar outros direitos ou interesses constitucionalmente protegidos".

comando seria inútil, dado que quem estivesse no fundo da hierárquia teria o poder efetivo. Um simples funcionário público poderia desaplicar as normas da Constituição. Isso levaria à rutura social.

É por estas razões que a mente humana representa os princípios de resolução de conflitos com o seu sentido normal. Estes são princípios funcionais ou operativos, dado que a sua função, tal como o princípio de que *"tudo o que não for proibido é permitido"*, é simplesmente tornar as ordens jurídicas funcionais, ou seja, impedir que elas resultem absurdas do ponto de vista do seu popósito natural.

Outro aspeto que tem merecido grande atenção por parte dos teóricos do Direito é o que diz respeito a uma propriedade muito específica das normas – a sua natureza *prima facie*. A natureza *prima facie* das normas jurídicas consiste na propriedade específica das normas que as torna num dever ser relativo.[947] A norma é um dever ser que perante determinadas circunstâncias pode ser derrotada.[948] A natureza *prima facie* das normas relaciona-se de forma direta com outra tese muito trabalhada pela moderna teoria do Direito – a tese da derrotabilidade (*defeasibility*) das normas jurídicas.[949]

---

[947] Por todos, *vide* Ota Weinberger: "*Prima Facie* Ought. A Logical and Methodological Enquiry", *Ratio Juris, Volume 12, Number 3, September, 1999,* págs. 239-251.

[948] David Duarte, "Rebutting Defeasibility as Operative Normative Defeasibility", *in Liber Amicorum de José de Sousa e Brito em Comemoração do 70º Aniversário/Estudos de Direito e Filosofia,* pág. 171.

[949] Foi Herbert Hart quem introduziu a expressão *"defeasibility"* na ciência jurídica. No seu ensaio de 1951 ("The Ascription of Responsibility and Rights", págs. 174-175, disponível online), ele escreveu: *«When the student has learned that in English law there are positive conditions required for the existence of a valid contract, i.e., at least two parties, an offer by one, acceptance by the other, a memorandum in writing in some cases and consideration, his understanding of the legal concept of a contract is still incomplete and remains so even if he has learnt the lawyers technique for the interpretation of the technical but still vague terms, "offer", "acceptance", "memorandum", "consideration". For these conditions, although necessary, are not always sufficient and he has still to learn what can defeat a claim that there is a valid contract, even thought all these conditions are satisfied. That is the student has still to learn what can follow on the word "unless" which should accompany the statement of these conditions. This characteristic of legal concepts is one for which no word exists in ordinary English. The words "conditional" and "negative" have the wrong implications, but the law has a word which with some hesitation I borrow and extend: this is the word "defeasible" used of a legal interest in property which is subject to termination or "defeat" in a number of different contingencies but remains intact if no such contingencies mature.»*

De acordo com Alchourrón, na linguagem usual, as construções condicionais do tipo "se A, então B" são utilizadas por forma a que a condição A seja pensada, não como uma condição suficiente para fazer desencadear o efeito B, mas sim, que a condição A seja, juntamente com um determinado conjunto de assunções aceites no momento em que a proposição é proferida e num determinado contexto, uma condição suficiente para a produção do efeito B. Tal é o caso, por exemplo, quando se afirma que o volume de um determinado gás aumenta se a temperatura também aumentar, assumindo-se que a pressão se mantém constante. Aqui, a proposição que exprime a constância da pressão está implícita na avaliação do contexto em que o aumento da temperatura é condição suficiente para fazer elevar o volume de um determinado gás. Se esta condição implícita não for verdadeira, a proposição que contém a condição suficiente (aumento da temperatura) seria derrotada.

Assim sendo, uma condição derrotável pode ser também definida como uma condição constituída por exceções implícitas, em que a verdade da proposição "se A, então B" implica a aceitação implícita da proposição "se A e C, então B", em que C equivale ao contexto normal em que A desempenha a condição suficiente de B. Por isso, a ideia de derrotabilidade está ligada à ideia de normalidade. As asserções que fazemos diariamente pressupõem um determinado conjunto de circunstâncias normais e de crenças pessoais e coletivas cuja não verificação sabemos que derrota as nossas proposições.

A maioria das proposições normativas é derrotável. A maioria das normas jurídicas traz consigo um conjunto de exceções implícitas que implicam a desaplicação dessas mesmas normas. Assim, todas as proposições normativas deveriam ser interpretadas como terminando com a cláusula *"a não ser que"*.[950] Por exemplo, a regra de trânsito que obriga a parar perante um semáforo vermelho não é aplicada se a Polícia estiver em perseguição de um criminoso perigoso.

---

[950] Carlos E. Alchourrón, "On Law and Logic", *Ratio Juris, Volume 9, Number 4, December, 1996,* págs. 340-341.

A derrotabilidade jurídica compreende assim a teoria de que as conclusões jurídicas, embora suportadas por razões válidas, não podem ser deduzidas quando outras razões são descobertas ou apresentadas, ao contrário do que acontece com a lógica dedutiva, cuja natureza monotónica determina que os raciocínios lógico-dedutivos não sejam extensíveis ou suscetíveis de variação à medida que nova informação vai sendo adicionada. A derrotabilidade introduz, precisamente, esta caraterística de variação do próprio raciocínio jurídico em função das novas informações ou razões que são acrescentadas no processo de interpretação e aplicação do Direito.[951]

Assim sendo, as regras e os princípios jurídicos, quando aplicados aos factos de um determinado caso concreto, somente providenciam conclusões jurídicas *prima fàcie*. Somente a compreensão de todos os princípios e regras relevantes e de todos os factos juridicamente relevantes pode fornecer as conclusões jurídicas definitivas. A noção de derrotabilidade provém, por isso mesmo, das limitações do conhecimento humano, em especial, as limitações do conhecimento jurídico.[952]

A suposta natureza *prima fàcie* das normas jurídicas não pode ser considerada como uma propriedade específica das mesmas se, por essa mesma propriedade específica, se entender algo que está para além do próprio significado das normas como «dever ser». O significado de uma norma jurídica compreende somente o seu sentido normativo-jurídico e nada mais. A norma *"é obrigatório parar perante um semáforo vermelho"* significa apenas que *"é obrigatório parar perante um semáforo vermelho"* e não que *"é obrigatório parar perante um semáforo vermelho, a não ser que"*. Se assim fosse, uma norma jurídica constituiria um «dever ser» que, em termos lógicos, não seria um verdadeiro «dever ser». Da norma *"é*

[951] Henry Prakken e Giovanni Sartor, "The Three Faces of Defeasibility in the Law", *Ratio Juris, Volume 17, Number 1, March, 2004,* pág. 118.

[952] Henry Prakken e Giovanni Sartor, "The Three Faces of Defeasibility in the Law", *Ratio Juris, Volume 17, Number 1, March, 2004,* pág. 122.

obrigatório parar perante um semáforo vermelho" não se retiraria o dever de parar perante um semáforo vermelho. Um *ought* que não significa um *ought*.

A natureza *prima facie* das normas e a consequente derrotabilidade das mesmas decorre, não de uma propriedade específica, mas sim, do facto de as normas poderem ter qualquer conteúdo material. Como tal, é possível que esse conteúdo não possa ser realizado quando, por exemplo, a conduta exigida é impossível ou quando existe outra norma que impõe uma conduta contrária e se decidiu que esta última seria aplicável. A derrotabilidade não é uma propriedade das regras, mas sim, uma caraterística pertencente ao processo de decisão judicial, ou seja, de como as regras jurídicas são tratadas num determinado sistema. Isto expressa a máxima wittgensteiniana de que as regras não podem determinar a sua própria aplicação. Saber como uma regra deve ser aplicada não é algo que resulte da própria regra. A derrotabilidade não se reporta ao que as regras dizem, mas antes à forma como devemos aplicar o que as regras dizem.[953]

A outra forma de resolver conflitos, segundo a moderna teoria do Direito, é a ponderação. Os juízes ponderam quando não existe qualquer norma que resolva o conflito, por exemplo, quando dois princípios constitucionais entram em rota de colisão, dado que, entre eles não exista hierárquia, precedência temporal, ou relação de especialidade. A ponderação consiste, pois, numa avaliação dos valores e dos objetivos prosseguidos pelas normas em conflito. Trata-se de um processo de sopesagem.

A atual teoria do Direito construiu a tese da ponderação a partir da identificação de um tipo especial de normas jurídicas – os princípios jurídicos. A presença dos princípios enquanto fonte normativa desde há muito que tem sido utilizada pelo Direito, especialmente a partir do Código Civil Austríaco de 1811, que estatuía o dever de recorrer aos princípios de Direito natural para decidir casos duvidosos. A partir de então, a noção de

---

[953] Frederick Schauer, "Is Defeasibility an Essential Property of Law?", *in The Logic of Legal Requirements/Essays on Defeasibility,* pág. 87.

princípios gerais de Direito tornou-se familiar na teoria jurídica continental, como fonte primordial de Direito, independentemente de os princípios estarem formalmente positivados em estatutos ou apenas substantivamente presentes no espírito das leis.[954]

Existem vários critérios para distinguir os princípios das regras, podendo ser agrupados em duas correntes fundamentais: *(i)* a tese da distinção fraca e a *(ii)* tese da distinção forte.

(i) A tese da distinção fraca concebe os princípios como normas que se distinguem das regras por serem mais genéricos, por os seus respetivos enunciados normativos serem substancialmente mais vagos, ou pelo facto de os princípios se reportarem a valores jurídicos mais elevados, ou ainda pelo diferente critério de resolução de conflitos (a ponderação) que originam.

(ii) A tese da distinção forte concebe os princípios como normas estruturalmente distintas das regras, seja pela sua dimensão axiológica, seja por serem normas de otimização ou para serem otimizadas.[955]

No entanto, esta discussão em torno dos princípios não tem sentido. Nada há que distinga um princípio de uma regra. As normas jurídicas podem ter conteúdos mais ou menos abrangentes, e os seus enunciados normativos podem ser mais ou menos genéricos, mas estruturalmente, todas as normas são dotadas de uma previsão, operador deôntico e de uma estatuição.

A distinção estrutural mais conhecida é a de Robert Alexy. Numa primeira fase, o teórico alemão sustentou que os princípios eram normas de otimização, isto é, normas que determinam que algo seja feito na maior medida do possível, tanto fáctica, como juridicamente.[956] Numa segunda fase, os princípios seriam normas para serem otimizadas

---

[954] Joaquín R.-Toubes Muñiz, "Legal Principles and Legal Theory", *Ratio Juris, Volume 10, Number 3, September, 1997,* pág. 267.

[955] Para uma exposição mais desenvolvida e crítica destas teses *vide* Rúben Ramião, "A Teoria dos Princípios", *O Direito, Ano 146º, IV, 2014,* págs. 971 e segs.

[956] Robert Alexy, *A Theory of Constitutional Rights, op. cit.,* pág. 48.

por regras de metanível, ou seja, regras que determinam que os princípios deveriam ser aplicados com a maior extensão possível.[957]

Ora, esta tese é incompatível com uma correta noção da estrutura das normas jurídicas. Segundo Alexy, uma norma ou é um princípio ou é uma regra, e os princípios, pela sua natureza expansiva, originam colisões somente resolúveis por via da ponderação. Porém, o autor procura explicar a natureza estruturalmente distinta dos princípios atendendo somente à forma como estes se comportam no sistema jurídico. Alexy nunca apresentou uma concreta identificação dessa estrutura específica. Por outro lado, o próprio conceito de "expansibilidade" dos princípios jurídicos é uma interpretação errada de um ato da mente humana. Dizer que os princípios se aplicam na maior medida do possível nada nos diz sobre o que sejam os princípios. Todas as normas se aplicam na maior medida do possível, dado que, por possível, se entendam todas as condições empíricas que permitem a aplicação de uma norma, desde logo o elemento volitivo que subjaz à aplicação das normas jurídicas.[958]

São geralmente designados por princípios aquelas normas que são inteligidas como imposições que procuram realizar as condições de vida em sociedade consideradas como as mais importantes. Por exemplo, para que uma sociedade humana possa subsistir, o direito à vida terá de ser garantido ou protegido. Como não se consegue antever todos os factos ou eventos futuros que possam pôr em causa a vida humana, a mente constrói a partir da norma produzida por si mesma (a norma que impede a violação da vida humana)[959] a necessária expansão a todos os eventos futuros que possam colocar a vida em risco, proibindo-os. Assim, a mente aplica uma representação de um ideal a ser paulatinamente concretizado à interpretação reconstritiva que faz da norma jurídica que, a partir dessa mesma interpretação

---

[957] Robert Alexy, "On the Structure of Legal Principles", *Ratio Juris, Volume 13, Number 3, September, 2000,* págs. 294-304.

[958] Em especial, sobre este argumento: Rúben Ramião, "A Critical Analysis on Robert Alexy's Theory of Legal Principles", *Lisbon Law Review, I, 2015,* págs. 193-194.

[959] No caso português: "A vida humana é inviolável" (artigo 24º/nº1 da Constituição).

reconstrutiva, é identificada como a norma que prossegue esse mesmo ideal. A natureza expansiva ou de realização gradual de certas normas é uma ilusão da mente para salvaguardar os seus interesses mais básicos, aqueles que ela concebe como indispensáveis à preservação e evolução do meio em que se insere, ou seja, do meio social – da sociedade humana de que faz parte.

Por outro lado, a mente humana reconhece que certos ideais não podem ser alcançados ou realizados em toda a sua plenitude. Aqui, a natureza graduável dos princípios serve como manifestação fictícia de um princípio regulativo da razão ou da mente – o princípio *"o que não é possível não pode ser exigível"* –, ou, para utilizar a expressão de Stammler, trata-se de uma manifestação da «idoneidade prática das normas jurídicas».[960]

Também não se pode dizer que a ponderação é um mecanismo específico de resolução de conflitos entre os supostos princípios, dado que são configuráveis casos de conflitos entre regras que não permitem a aplicação das tradicionais normas de resolução de conflitos, por exemplo, se duas regras não forem hierarquicamente distintas, mas serem simultâneas, e não se relacionarem em termos de especialidade. Nestes casos, os juízes também resolverão os conflitos com recurso à ponderação.[961]

Até aqui, utilizou-se a expressão "conflitos de normas" para explicar certos conceitos, porém tal expressão constitui apenas um facilitismo de linguagem. As normas jurídicas são objetos, não podem conflituar entre si, da mesma maneira que duas bolas não podem entrar em conflito. Os conflitos de normas representam somente aqueles casos em que a mente concebe a impossibilidade física de cumprir duas ou mais normas. É esta representação mental está na origem dos conflitos normativos, e não as próprias normas.

---

[960] Rudolf Stammler, *Tratado de Filosofía del Derecho, op. cit.,* pág. 470.

[961] Isto se não for encontrada uma norma que se destine a resolver especificamente o conflito.

5. **A Decisão Judicial**.

Os seres humanos representam normas jurídicas ligadas entre si através da ficção de um sistema jurídico com o propósito de estabelecer uma regulação normativo-social que lhes permita viver pacificamente nas suas comunidades.

Porém, a pura representação das normas, por si só, não garante a vida social pacífica. As normas só têm efeito se forem aplicadas. A aplicação de uma norma jurídica consiste na extração dos seus efeitos jurídicos, ou seja, um ato de transposição que se carateriza por fazer ocorrer no mundo empírico o sentido do «dever ser» de cada norma. Aplicar uma norma jurídica é realizar a sua consequência sempre que a hipótese de que depende normativamente se verifique no mundo empírico.

Há muito tempo que os juristas debatem o problema da aplicação do Direito. Talvez a maior dificuldade que se relaciona diretamente com a aplicação do Direito é a interpretação jurídica. Uma vez definido o sentido de uma norma, o ato de aplicá-la é relativamente simples – o juiz (o aplicador primordial do Direito) ou descreve uma norma individual que é parte da norma geral, ou cria uma norma individual cuja descrição consiste numa descrição parcial da norma geral.

O ato de aplicação do Direito precisa, por isso, de uma operação de subsunção, ou seja, um processo mental através do qual o juiz representa um determinado caso da vida como a verificação da hipótese de uma dada norma jurídica. Os principais problemas com esta operação dizem respeito, por um lado, à definição do significado dos enunciados normativos prescritivos, e, por outro lado, à compreensão da real verificação dos factos contidos na hipótese da norma.

O processo interpretativo através do qual se representa um significado de uma norma jurídica, bem como o processo de verificação dos factos para efeito de aplicação da norma jurídica, constituem processos mentais prévios ao ato de aplicação das normas jurídicas.

A interpretação científico-jurídica consiste num processo de descodificação de um enunciado normativo, seja ele prescritivo ou descritivo. A verificação dos factos resulta de um processo de receção de dados empíricos e consequente atribuição de um *status* jurídico a esses mesmos factos, por exemplo, quando um agente da autoridade observa um crime, ou quando um juiz, a partir das provas produzidas, se convence de que o arguido cometeu um determinado crime. A interpretação científico-jurídica e o processo de subsunção são relativamente neutros. De contrário, o processo de aplicação do Direito não é neutro.

Aplicar uma determinada norma jurídica é um ato volitivo, cujo objeto, isto é, a norma, pressupõe um ato primeiramente descritivo. Tal como Kelsen afirmou na sua Teoria Pura do Direito, a aplicação do Direito constitui um ato de vontade humana cujo processo de interpretação do significado do próprio Direito constitui remotamente um ato científico, ou seja, de conhecimento.[962]

Tomar uma decisão constitui o ato mais relevante para um ser humano. É através das nossas escolhas que determinamos em parte o nosso futuro individual, bem como o nosso próprio futuro coletivo.[963] A moderna teoria do Direito, contudo, ainda concebe o processo de decisão como um processo puramente racional, e aqui, o racional carateriza-se por um ato desprovido de sentimentos e emoções. Muitos juristas e teóricos do Direito acreditam que os juízes decidem os casos com base numa razão neutral, isto é, sem emoções.

Contudo, e como alguns têm vindo a sustentar nas neurociências, as emoções são, na verdade, a base fundamental para a tomada de decisões. Trata-se da denominada teoria dos marcadores somáticos.[964]

Os marcadores somáticos são as ações ou reações corporais, biológicas, que, a partir da receção de determinados estímulos, produzem no organismo dos seres humanos estados

---

[962] Hans Kelsen, *Teoria Pura do Direito, op. cit.,* págs. 384-386.

[963] António Damásio, *A Estranha Ordem das Coisas/A Vida, os Sentimentos e as Culturas Humanas, passim.*

[964] Por todos, Antoine Bechara e António Damásio, "The Somatic Marker Hypothesis: A Neural Theory of Economic Decision", *Games and Economic Behavior, 52, 2005,* págs. 336-372.

emocionais, interpretados posteriormente pelos sentimentos. Esses estados corporais produzem sentimentos negativos e positivos quando os seres humanos experienciam algo, quando reproduzem mentalmente uma experiência passada, ou quando antecipam um evento ou uma experiência futura. Por exemplo, quando colocámos pela primeira vez a nossa mão dentro de um recipiente com água a ferver, a dor que sentimos constituiu um estímulo para o desenvolvimento de uma emoção negativa que ficou para sempre associada àquele evento. Ao interpretarmos essa mesma emoção, desenvolvemos um sentimento de medo acerca daquele evento, ou seja, sempre que pensamos em colocar a nossa mão em água a ferver sentimos medo.

Mas o mesmo também acontece relativamente a eventos positivos. Por exemplo, quando nos sentamos a jogar póker, a experiência de ganhar uma quantia avultada de dinheiro é marcada por uma emoção positiva cujo sentimento interpretativo nos conduz a um estado de satisfação e nos impele a continuar o jogo na expetativa de ganhar ainda mais dinheiro.

Ou seja, os marcadores somáticos são uma espécie de sistema de registo de emoções que nos ajudam a tomar decisões futuras. Sem uma emoção negativa associada à experiência de colocar a mão em água a ferver, a experiência desse evento não ficaria plenamente registada pelo organismo, e consequentemente não teríamos um sentimento de medo que nos afastasse de voltar a colocar nossa mão num recipiente com àgua a ferver. Do mesmo modo, sem o registo de emoções positivas, não desenvolveríamos sentimentos que nos impelissem a experienciar novamente esses mesmos eventos positivos.

Numa palavra, o registo das nossas emoções é fundamental para que possamos efetuar escolhas, sejam elas conscientes ou inconscientes. O registo biológico das nossas experiências ajuda-nos a antecipar eventos negativos para a nossa sobrevivência ou simples bem-estar, bem como a comportamo-nos de forma a maximizar essas mesmas hipóteses de sobrevivência.

Os indivíduos que apresentam lesões na zona do córtex pré-frontal (zona que os neurocientistas acreditam ser responsável pelo processamento das emoções), apesar de manterem intactas as suas funções cognitivas, ou seja, são capazes de, perante um determinado problema, descrever as vantagens e desvantagens de uma determinada decisão, pura e simplesmente, não são capazes de tomar qualquer decisão, ou simples dilemas, como escolher um dia da semana para uma entrevista, ou a cor de uma camisa, tornam-se tarefas monstruosas.

A mente humana não é capaz de tomar decisões sem o processamento de emoções,[965] o que se reveste da maior importância para a ciência jurídica, uma vez que, o ato de aplicação de uma norma jurídica é um ato volitivo.

Aplicar uma norma é uma decisão, ou seja, uma escolha que se efetua. Essa escolha somente será possível por meio das nossas emoções. Por exemplo, quando um juiz decide interpretar restritivamente uma determinada norma, ou ficionar a existência de uma lacuna que tem por base um juízo de inadequação dessa mesma norma face ao caso concreto, estes atos decorrem diretamente das emoções que se formam ou que se formaram na mente desse juiz. Essas emoções conduzem-no a determinadas decisões, ainda que ele próprio não tenha consciência disso mesmo. Este aspeto é, nalguns casos mal interpretado, e descrito como as pré-compreensões dos juízes.

Como somos fruto do contexto em que vivemos, a nossa própria experiência de vida vai registando as nossas emoções negativas e positivas. Essas emoções conduzem-nos a uma avaliação negativa ou positiva das várias decisões possíveis. As nossas decisões são sempre tomadas de forma altruísta, visto que o nosso código biológico assim o determina. Por isso, quando algúem tem de aplicar uma determinada norma jurídica, faz necessariamente, ainda

[965] As emoções também estão presentes nas decisões morais. Sobre este ponto: William D. Casebeer e Patricia S. Churchland, "The Neural Mechanisms of Moral Cognition: A Multiple-Aspect Approach to Moral Judgment and Decision-Making", *Biology and Philosophy, 18, 2003,* págs. 169-194.

que de forma inconsciente, uma avaliação do impacto que essa mesma decisão possa vir a ter. Como vivemos em sociedade, o impacto negativo ou positivo das nossas decisões repercurtir-se-á na nossa própria vida. Conduzidos pelas nossas emoções, o ato de aplicação de uma norma, por ter consequências práticas, é um produto da avaliação que fazemos da forma como as consequências práticas da aplicação da norma se repercutirão sobre nós mesmos enquanto membros da comunidade.

Por exemplo, quando dois princípios colidem, por hipótese, o princípio que confere um direito à liberdade de expressão e o princípio que confere um direito à proteção da vida íntima,[966] a nossa mente, ainda que de forma inconsciente, analisa todos os registos das nossas emoções negativas e positivas consideradas relevantes para aquela tomada de decisão. Ao longo da nossa vida, experienciámos situações em que gostaríamos que a reserva da nossa vida íntima tivesse sido respeitada, e outras situações em que nos sentimos confortáveis com a nossa liberdade de expressão. É possível que tenhamos sentimentos negativos ou positivos relativamente à atuação da comunicação social e consequentemente à classe dos jornalistas, etc. O nosso percurso de vida foi sendo preenchido com a experiência de eventos que nos marcou de alguma forma e que deixou no nosso organismo um registo. Esse mesmo registo, negativo ou positivo, emerge perante o conflito em apreço, por exemplo, se nós, enquanto juízes, tivermos de decidir se num dado caso, um determinado jornalista pode ou não divulgar uma informação relacionada com a vida íntima de um político.

As experiências que fomos registando ao longo da vida, e com relevância para o caso em apreço, determinarão uma resposta emocional negativa ou positiva às diversas soluções possíveis, no caso, permitir ou não permitir a divulgação da informação. Quando decidimos se permitmos ou não a divulgação da informação, isso já é um produto da interpretação que fizemos das nossas emoções, no sentido em que atribuímos um valor positivo a uma escolha

[966] No caso português: artigos 37º/nº1 e 26º/nº1 da Constituição (respetivamente).

e um valor negativo à outra. Ninguém pode decidir contra as suas próprias emoções. Mesmo quando temos aquela sensação de que estamos a pôr de lado as nossas emoções e a decidir de forma puramente racional, isso também é um produto de uma emoção, a emoção que nos leva a rejeitar as nossas paixões ou inclinações mais fortes (por exemplo, a raiva, angústia, euforia, etc.), uma tal emoção já identificada por David Hume.

Decidimos uma específica aplicação do Direito porque essa aplicação constitui a melhor solução que é interpretada pela nossa mente, ainda que de forma inconsciente, para nós próprios enquanto membros da comunidade. Rejeitamos a divulgação de uma informação relativa à vida privada de um político porque a nossa mente se coloca automaticamente na pele desse mesmo político e analisa os efeitos negativos dessa decisão, caso estivéssemos nessa posição, e um juiz decidisse permitir a divulgação da informação. De contrário, permitiremos tal divulgação se a nossa mente avaliar positivamente tal escolha ao posicionar-se na pele do jornalista ou dos potenciais interessados na divulgação da informação.

Daqui resulta que, perante um problema jurídico, isto é, perante um problema de aplicação do Direito, a mente avalia o registo emocional, colocando-se automaticamente na posição dos outros sujeitos, ou seja, daqueles que serão potencialmente afetados pelos efeitos das várias decisões possíveis. Ao proceder assim, a mente avalia o impacto negativo ou positivo das eventuais escolhas de um ponto de vista estritamente egoístico. A solução adotada será aquela que melhor responder à necessidade básica de qualquer ser humano – a sua própria sobrevivência ou a potenciação das suas condições de vida hipotéticas. A decisão tomada será aquela que se mostrar, de um ponto de vista egoísta, mais vantajosa.

Não há decisões judiciais puramente racionais. Toda a decisão judicial é uma escolha e todas as escolhas são respostas emocionais.

Como toda a decisão judicial é um ato volitivo, uma escolha que se faz, os juízes terão sempre um poder discricionário no processo de aplicação do Direito. Na sua forma mais

básica, a discricionariedade judicial significa, simplesmente, o poder de os juízes decidirem livremente entre as várias opções jurídicas.[967] Este poder não é normalmente exercido de forma arbitrária. Os seres humanos padecem das mesmas forças e das mesmas fraquezas, e por essa razão, tanto o conteúdo do Direito com a forma como este é usualmente aplicado, serve os interesses de todos, permitindo proteger aquilo que Hart designou como o «conteúdo mínimo do Direito natural».

A coerência das decisões judiciais é também uma manifestação da necessidade de que a aplicação do Direito possibilite a vida social pacífica. O *stare decisis*, ou seja, o princípio de que a *ratio decidendi* (as decisões em novos casos devem seguir o mesmo raciocínio dos casos anteriores quando haja similitude entre eles) seja seguida garante uma certa uniformidade das decisões judiciais. Essa uniformidade potencia um certo sentimento de segurança, de que para problemas idênticos, há soluções semelhantes.

Todavia, o sentimento generalizado entre os juristas e teóricos do Direito é o de que a aplicação do Direito, que pressupõe a sua interpretação, é um processo objetivo, científico. Tal resulta também de um estado emocional ligado à compreensão do próprio Direito. Acreditar num poder discricionário dos juízes significa acreditar que pode existir arbitrariedade na aplicação do Direito. Esse sentimento causa desconforto e insegurança nos membros de uma comunidade jurídica. Por isso, é mais fácil acreditar ou conceber o ato de aplicação do Direito como um ato objetivo dotado de um valor científico. Isso satisfaz o desejo humano pela segurança e previsibilidade na aplicação do Direito.

No entanto, esse mesmo sentimento de segurança não fica afetado pelo reconhecimento do papel fundamental das emoções humanas na formação da vontade interpretativa (interpretação dogmático-jurídica) e aplicativa do Direito. Todos padecemos das mesmas fraquezas e das mesmas virtudes enquanto seres humanos. O nosso interesse coletivo é

---

[967] Ruth Kannai, Uri Schild e John Zeleznikow, "Modeling the Evolution of Legal Discretion. An Artificial Intelligence Approach", *Ratio Juris, Volume 20, Number 4, December, 2007,* pág. 531.

potenciarmos as nossas *chances* de sobrevivência e progredirmos no aumento do nosso bem-estar colectivo. Decisões profundamente arbitrárias conduziriam ao aniquilamento da própria sociedade em que os aplicadores do Direito vivem. A consistência e coerência das decisões judiciais são garantidas pelo laço fundamental que nos une enquanto membros de uma comunidade jurídica. Esse laço conduz-nos a procurar as melhores soluções para os problemas da vida social e a manter um certo grau de coerência essencial à construção do nosso sentimento de segurança coletiva na previsibilidade e aplicação do Direito.

A fundamentação das decisões judiciais contém muito remotamente aspetos científico-descritivos. Na fundamentação das decisões, os juízes procuram argumentos que nos convençam de que as soluções produzidas são aquelas que melhor interpretam as nossas práticas sociais, ou seja, aquelas que vão ao encontro dos objetivos que traçamos para a nossa comunidade. É esse laço que nos une que garante a eficácia do próprio Direito.

Epílogo

(**O Segredo do Direito**)

1. **Os Princípios Fundamentais do Positivismo Jurídico**.

O positivismo jurídico assenta em duas premissas essenciais: *(i)* a ideia de que onde exista Direito existe necessariamente uma prática social, pelo menos entre os oficiais do Direito, que especifica as condições que as regras devem preencher para que possam fazer parte do sistema jurídico (a tese das fontes sociais do Direito); *(ii)* e que o Direito se encontra conceptualmente separado da moral (tese da separação entre o Direito e a moral).[968] A tese da separação entre o Direito e a moral tem sido entendida como a marca distintiva que separa o positivismo jurídico do não positivismo.[969]

A moral é normalmente identificada com a justiça, logo, a separação entre Direito e moral significa a separação entre Direito e justiça. Existem muitas teorias sobre o valor ou o fundamento da justiça, porém, pode dizer-se que a justiça assenta num princípio fundamental: «a justiça é uma correção ao nível da distribuição e da compensação».[970]

Os dois axiomas fundamentais do positivismo jurídico sustentam, pois, que o Direito é um produto dos homens, da sua vida social, e que a validade do próprio Direito não depende da sua relação com a moral ou com a justiça. Nesse particular, a Teoria do Pensamento Jurídico assume-se como uma teoria positivista do Direito.

O Direito é um produto dos homens na medida em que é um puro ato da mente, um estado mental. Nessa medida, pode dizer-se que o Direito, tal como é concebido pela teoria jurídica, simplesmente, não existe, e este é, talvez, o seu segredo mais bem guardado. A mente humana é, assim, o ponto de partida para a compreensão epistemológica da própria Ciência. Ela encerra os mistérios da compreensão humana e da possibilidade dos objetos da

---

[968] Jules Coleman, "Authority and Reason", *in The Authority of Law/Essays on Legal Positivism, op. cit.,* pág. 287; Miguel Brito Bastos, "Positivismo Jurídico Inclusivo: Sobre a Possibilidade da Relevância de Critérios Morais no Reconhecimento do Direito", *in Estudos em Memória do Prof. Doutor J. L. Saldanha Sanches, Volume I,* pág. 901.

[969] Stephen Perry, "Beyond the Distinction between Positivism and Non-Positivism", *Ratio Juris, Volume 22, Number 3, September, 2009,* pág. 312.

[970] Robert Alexy, "Justicia como Corrección", págs. 161-171 (disponível online).

própria Ciência. O Direito não depende da moral ou da justiça porque a representação mental das normas jurídicas ocorre sem que a essas mesmas representações seja associado um valor moral ou de justiça.

A Teoria do Pensamento Jurídico procura um novo caminho dentro do positivismo jurídico. Esse novo caminho passa por reconhecer a sua própria incapacidade, enquanto teoria científica do Direito, de conceber uma resposta para o problema do conceito de Direito sem o auxílio da Ciência, nomeadamente, da ciência da mente, cujo objeto constitui a fonte da representação jurídica.

O Direito, enquanto experiência mental, constitui um facto da ordem do «ser», dado que todas as representações da mente são o resultado de uma específica configuração neuronal, uma propriedade física portanto. Esta experiência mental funda a essência do fenómeno jurídico. Porém, até agora isto não foi bem compreendido. A experiência jurídica continua a ser associada a uma prática social de reconhecimento de certas fontes como a origem do Direito. As tradicionais fontes do Direito, seja uma regra de reconhecimento, uma Constituição, ou os demais estatutos, legais ou consuetudinários, não constituem a experiência do Direito, mas sim, a experiência do conteúdo do Direito.

As práticas sociais, nas quais se reconhece o Direito, são um produto das influências que os seres humanos sofrem no seu processo de desenvolvimento social e cultural. Aprendemos a reconhecer a validade da Constituição portuguesa porque isso fez parte e faz parte da nossa experiência coletiva, enquanto cidadãos portugueses. Nessa condição, foi-nos ensinado que a nossa Constituição constituía o fundamento de validade da nossa ordem jurídica. Estas raízes sociais são tão fortes, não só em Portugal, como é evidente, mas em todas as sociedades humanas, que os própriso juristas não se conseguiram delas libertar. Em consequência, a procura pela explicação do conceito de Direito tem partido de um paradigma que nos tem conduzido às respostas erradas. O Direito não pode ser explicado com base numa experiência social, pela simples razão de que o Direito é uma experiência interna, um estado

mental que se carateriza pela atribuição de um sentido normativo a um determinado conteúdo material. O concreto conteúdo material que é o objeto dessa atribuição de sentido normativo é o que resulta da prática social. Cada um de nós experiencia a Constituição portuguesa como Direito válido em Portugal, essa experiência é puramente interna, psicológica, constitui um ato da nossa própria mente; mas existe uma razão para que todos nós experienciemos a nossa Constituição como o fundamento de validade do ordenamento jurídico português, e essa razão reside na experiência social que nos induz a reconhecer a Constituição portuguesa como Direito válido. A prática social é o conteúdo da Constituição, por exemplo, o princípio da dignidade da pessoa humana ou o direito genérico à liberdade. A validade do princípio da dignidade da pessoa humana ou do direito genérico à liberdade decorre de um puro ato da mente. A razão pela qual se reconhece o princípio da dignidade da pessoa humana e o direito à liberdade como Direito constitucional válido não constitui o Direito, mas sim, a experiência social que nos induz a considerar esses princípios como sendo ou como fazendo parte do nosso Direito válido. Considerar a experiência social do Direito como o próprio Direito tem sido o grande erro do positivismo jurídico.

O erro está na procura incessante por um fundamento de validade, ou seja, por um critério ou teste de *pedigree*, que nos diga o que é o Direito ou o que é o Direito válido. O Direito não precisa de um critério de validade porque a validade do próprio Direito resulta da sua representação psicológica. O critério de identificação do Direito decorre da compreensão sociológica da forma como os seres humanos seguem normalmente as suas próprias regras. Assim sendo, os contornos de uma suposta regra de reconhecimento mais não são do que a expressão empírica que nos permite apreender certos comportamentos como um indício de que aqueles indivíduos que os adotam representam uma norma cujo conteúdo consiste precisamente nessas condutas. Identificar uma prática social de reconhecimento não equivale a identificar uma norma de reconhecimento. A identificação dessa prática consiste

no reconhecimento de que há um cumprimento de uma certa regra, que, por sua vez, nos indica que essa regra possa ser representada como regra de reconhecimento.

Na medida em que esta experiência social pode conduzir-nos a diferentes práticas, podemos afirmar que o Direito pode ter qualquer conteúdo possível. O Direito como puro ato da mente é tão-somente um instrumento desprovido de qualquer conteúdo *a priori*, mas que precisa de ter um objeto, um conteúdo para a atribuição de sentido. Numa palavra: o Direito tem de ter um conteúdo, mas pode ter qualquer conteúdo.

Assim sendo, os tradicionais problemas associados à questão fundamental do conceito e validade do Direito, o problema das fontes e o problema da autoridade do Direito, são, em rigor, falsos problemas. As fontes do Direito não constituem o fundamento de validade ou de existência do Direito, mas sim do conteúdo do Direito. As fontes do Direito constituem uma experiência social (normalmente, uma experiência da organização hierárquica da comunidade) que nos induz a reconhecer certas manifestações de vontade como Direito, ou seja, como obrigatórias. Não explicam a própria natureza dessa obrigação.

O Direito não tem qualquer pretensão de autoridade, seja pela necessidade de respeitar os princípios morais,[971] seja pela existência de um dever de obediência ao próprio Direito.[972] O Direito compreende somente uma dimensão mental ou psicológica.[973]

---

[971] Jules Coleman, "Authority and Reason", *in The Authority of Law/Essays on Legal Positivism, op. cit.,* págs. 287-319.

[972] Philip Soper, "Law's Normative Claims", *in The Authority of Law/Essays on Legal Positivism, op. cit.,* págs. 215-247.

[973] A Teoria do Pensamento Jurídico, enquanto teoria positista do Direito, rejeita a visão dual da natureza do Direito. Na sua versão mais sofisticada, a teoria da natureza dual ou dualista do Direito, apresentada por Robert Alexy, sustenta que o Direito compreende duas dimensões: *(i)* a dimensão factual *(ii)* e a dimensão ideal. A dimensão factual é representada pelos elementos da autoridade das fontes sociais do Direito e a eficácia do próprio Direito. A dimensão ideal compreende, por seu turno, a ideia de uma pretensão de correção. A defesa da teoria dual da natureza do Direito implica a refutação do positivismo jurídico. (Robert Alexy, "The Dual Nature of Law", *Ratio Juris, Volume 23, Number 2, June, 2010,* págs. 167-182).

2. **O Direito e a Moral**.

A relação entre o Direito e a moral tem servido de base à discussão atual em torno do positivismo jurídico. A tese da separabilidade entre o Direito e a moral constitui, segundo alguns, o axioma fundamental do positivismo jurídico, aquele que o define e que o distingue da tradicional teoria do Direito natural. Fala-se a este propósito da versão básica do positivismo jurídico ou do positivismo jurídico negativo. O positivismo jurídico nega precisamente aquilo que a doutrina do Direito natural afirma: uma conexão necessária entre o Direito e a moral. A refutação desta conexão é comummente designada por tese da separação ou tese da separabilidade entre Direito e moral. Qualquer teoria que abrace esta tese constitui uma forma genuína de positivismo.[974]

Muitos teóricos do Direito olham para a moral como um sistema normativo distinto do Direito. A teoria tradicional afirma que a moral se diferencia do Direito porque obriga internamente, ou seja, a moral é essencialmente autónoma. A moral consiste naquilo que um indivíduo aceita num contexto ideal discursivo. O Direito resulta de uma decisão institucional, e tem força vinculante independentemente da aceitação ou da rejeição por parte dos seus destinatários. A moral é controversa, discursiva e autónoma. O Direito é institucional, impositivo e heterónomo.[975]

A moral não é, em rigor, um sistema normativo. Ela constitui a ficção de um sistema normativo. A moral corresponde a um sentimento de vontade, isto é, a um desejo de que os outros se comportem ou se conduzam de determinada maneira. Porém, esse desejo, sendo partilhado com os restantes membros da comunidade, teria pouco efeito neles. Os

---

[974] Jules L. Coleman, "Negative and Positive Positivism", *Journal of Legal Studies, Volume XI, January, 1982 (*disponível online). Mais recentemente, Coleman abandonou a tese da separabilidade enquanto tese central do positivismo jurídico em prol da tese dos factos sociais, que sustenta que somente os factos sociais podem determinar quais os factos que podem contribuir para o conteúdo das normas jurídicas. (Jules L. Coleman, "Beyond Inclusive Legal Positivism", *Ratio Juris, Volume 22, Number 3, September, 2009,* pág. 383).

[975] Neil MacCormick, "On Institutional Normative Order: An Idea about Law", *in Normative Systems in Legal and Moral Theory/Festschrift for Carlos. E. Alchourrón and Eugenio Bulygin, op. cit.,* pág. 415.

seres humanos têm uma propensão para a defesa da sua liberdade individual. Assim, certos desejos relativos à conduta dos outros são experienciados de uma forma muito particular: a mente concebe um sistema normativo, a moral, que tem como função a objetivização dos desejos relativos à conduta dos outros.

Esta hipostasiação coloca a vontade dirigida aos outros num plano fictício de normatividade, ajudando assim a "convencer" mais facilmente os destinatários dessas normas a seguir as condutas desejadas. Os seres humanos adotam com maior facilidade certas condutas quando assumem que estas são impostas por normas do que quando derivam da vontade subjetiva dos outros indivíduos.

A moral resulta assim de uma construção fictícia e interpretativa dos estados emocionais que condicionam a vontade humana. Dado que a aplicação do Direito é um ato volitivo, pode dizer-se que a moral condiciona a aplicação do Direito.

A aplicação do Direito pressupõe um ato de descoberta científico referente à atribuição de significados normativos e materiais a essas mesmas representações. Porém, aqui começa e aqui termina o processo de interpretação jurídica – a interpretação científico-jurídica. Posteriormente, isto é, no processo de aplicação do Direito, a mente utiliza as suas expressões emocionais, que condicionam a sua vontade (consciente ou inconscientemente), para atribuir significados normativos que decorrem de um processo de manipulação dos enunciados normativos. Esse processo, contudo, é necessário à boa aplicação do Direito. É este processo que permite aos juízes retirar boas soluções a partir de más leis.

Os argumentos morais estão sempre presentes nas decisões judiciais: são invocados para fundamentar a interpretação de um determinado enunciado normativo num determinado sentido; são invocados para recusar uma determinada interpretação jurídica de um específico enunciado normativo; e são invocados para reconhecer a existência de uma determinada norma jurídica a partir do seu mérito intrínseco e não com base num critério de *pedigree*; são invocados para rejeitar como válida determinada regra jurídica mesmo que esta tenha

sido produzida de acordo com um processo de produção jurídica válido, apenas e tão-somente em virtude do seu demérito intrínseco.[976]

Existe assim uma relação necessária entre o Direito e a moral, em que a moral é entendida como uma ficção que corresponde à expressão da vontade humana, vontade essa sem a qual o Direito não pode ser aplicado.

Mas, fora essa relação necessária, nada mais conexiona o Direito com a moral ou com a justiça, que se identifica com a moral.[977] Uma norma jurídica pode ser representada como manifestamente injusta, ou seja, contrária à vontade de quem a representou. Porém, não há norma da justiça ou da moral que possa ser representada como manifestamente injusta, ou seja, contrária à vontade de quem a representou. É esta diferença basilar que nos permite afirmar que o Direito não tem de corresponder à moral ou à justiça.

No entanto, nos modernos sistemas jurídicos existem regras de reconhecimento que contêm critérios morais ou de justiça. É o caso do sistema português quando estatui através da norma do artigo 1º da Constituição que "Portugal é uma República soberana, baseada na dignidade da pessoa humana…".

Quando os sistemas jurídicos fazem referência expressa a critérios morais ou de justiça, não são esses mesmos critérios que determinam a validade das normas, mas sim, o facto de as normas que os estatuem serem reconhecidas e aplicadas como normas válidas do sistema. Este facto permite-nos refutar o positivismo inclusivo. Todas as relações que possam ser estabelecidas entre critérios de validade jurídica e conteúdos materiais normativos são meramente contingentes, e expressam as convicções e sentimentos de justiça momentâneos de uma comunidade.

---

[976] Miguel Brito Bastos, "Positivismo Jurídico Inclusivo: Sobre a Possibilidade da Relevância de Critérios Morais no Reconhecimento do Direito", *in Estudos em Memória do Prof. Doutor J. L. Saldanha Sanches, Volume I, op. cit.,* pág. 915.

[977] A justiça e a moral são uma e mesma coisa: a construção fictícia de normas que correspondem à vontade humana.

Contudo, como o Direito é sempre uma expressão de vontade, e como a moral e a justiça constituem a vontade humana, o Direito há-de ser sempre uma expressão moral ou de justiça, ou seja, há-de corresponder sempre, pelo menos para a maioria daqueles que fazem parte da comunidade, a um cero sentimento moral ou de justiça. É por isso que não encontramos sistemas jurídicos com normas do tipo «X é uma República injusta».

É por essa razão que, uma vez governados pelo Direito, aderimos a determinados ideais morais que exprimem um conjunto de princípios de justiça. O Direito dá-nos razões, razões morais para agir,[978] ou seja, o Direito condiciona a nossa vontade.

A construção da validade do Direito pode resultar da adoção de certos princípios morais ou de justiça. Aqui, os critérios materiais constituem uma prática que é normalmente aceite pela comunidade como a mais acertada, ou como aquela que melhor prossegue os seus interesses. Porém, o Direito é tão-somente um ato da mente, e nesse sentido, é desprovido de qualquer conexão necessária com a moral ou com a justiça. Mas o seu conteúdo pode ou não relacionar-se com a moral ou com a justiça. Tudo dependerá da conformidade do conteúdo do Direito com a representação da moral ou dos princípios da justiça. Neste sentido, a Teoria do Pensamento Jurídico assume-se como uma teoria positivista excludente.

A relação que existe entre Direito e moral diz respeito somente ao conteúdo do Direito e à aplicação deste. Conceptualmente, porque o Direito é um ato e não um conteúdo, não depende da moral ou da justiça para a sua própria representação.

---

[978] Joseph Raz, *Practical Reason and Norms, op. cit., passim*; "Reasoning with Rules", *in Between Authority and Interpretation…, op. cit.,* págs. 203-219; Jules L. Coleman, "Beyond the Separability Thesis: Moral Semantics and the Methodology of Jurisprudence", *Oxford Journal of Legal Studies, Volume 27, Number 4, Winter, 2007,* págs. 581-608.

Referências Bibliográficas

Agostinho, Santo – *On Free Choice of the Will*, Translated by Thomas Williams, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1993.

Agostinho, Santo – *A Cidade de Deus, Volume II*, Tradução de João Dias Pereira (4ª Edição, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2011.

Agostinho, Santo – *Confissões*, Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, de João Beato, e de Castro-Maia de Sousa Pimentel, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2001.

Agostinho, Santo – *The Enchiridion on Faith, Hope and Love,* Translated by J.B., Gateway Editions, Regnery Publishing, Inc., Washington, D.C., 2002.

Agostinho, Santo – *Trindade*, Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, Domingos Lucas Dias, João Beato, e de Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel, Santuário de Fátima – Paulinas Editora, Prior Velho, 2007.

Alchourrón, Carlos E. – "Logic of Norms and Logic of Normative Propositions", *in Legal Reasoning, Volume I*, Dartmouth Publishing Company Limited, Aldershot, 1992.

Alchourrón, Carlos E. – "Negación y Tercero Excluido", *in Análisis Lógico y Derecho,* Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991.

Alchourrón, Carlos E. – "Conflicts of Norms and the Revision of Normative Systems", *Law and Philosophy, Volume 10, Number 4, 1991.*

Alchourrón, Carlos E. – "On Law and Logic", *Ratio Juris, Volume 9, Number 4, December, 1996.*

Alchourrón, Carlos E./Bulygin, Eugenio – *Normative Systems* (Reprint), Springer-Verlag, Wien, New York, 1971.

Alchourrón, Carlos E./Bulygin, Eugenio – "Sobre el Concepto de Orden Jurídico", *in Análisis Lógico y Derecho,* Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991.

Alchourrón, Carlos E./Bulygin, Eugenio – *Sobre la Existencia de las Normas Jurídicas*, Oficina Latinoamericana de Investigaciones Jurídicas y Sociales, Rectorado Facultad de Derecho, Valencia – Venezuela, 1979.

Alchourrón, Carlos E./Bulygin, Eugenio – "The Expressive Conception of Norms", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes (*Reprinted), Oxford University Press, Oxford, 2007.

Alchourrón, Carlos E./Bulygin, Eugenio – "Definiciones y Normas", *in Análisis Lógico y Derecho,* Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991.

Alchourrón, Carlos E./Bulygin, Eugenio – "Pragmatic Foundations for a Logic of Norms", *Rechtstheorie, 15 Band, Heft 4, 1984.*

Alchourrón, Carlos E./Bulygin, Eugenio – "Permission and Permissive Norms", *in Theorie der Normen/Fesgabe für Ota Weinberger zum 65. Geburtstag,* Duncker & Humblot, Berlin, 1984.

Alchourrón, Carlos E./Bulygin, Eugenio – "Perils of Level Confusion in Normative Discourse/A Reply to K. Opalek and J. Wolenski", *Rechtstheorie, 19. Band, Heft 2, 1988.*

Alchourrón, Carlos E./Bulygin, Eugenio – "Los Limites de la Lógica y el Razonamiento Jurídico", Traducción de Eugenio Bulygin, *in Análisis Lógico y Derecho,* Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991.

Alchourrón, Carlos E./Martino, Antonio A. – "Logic Without Truth", *Ratio Juris, Volume 3, Number 1, March, 1990.*

Alexy, Robert – *A Theory of Constitutional Rights*, Translated by Julian Rivers, Oxford University Press, Oxford, 2010.

Alexy, Robert – "Justicia como Corrección", Traducción de Ana Inés Haquín (Disponível online).

Alexy, Robert – "On the Structure of Legal Principles", *Ratio Juris, Volume 13, Number 3, September, 2000.*

Alexy, Robert – *The Argument from Injustice/A Reply to Legal Positivism,* Translated by Bonnie Litschewski Paulson and Stanley L. Paulson, Clarendon Press, Oxford, 2002.

Alexy, Robert – "Una Defensa de la Fórmula de Radbruch", *Anuario da Facultade de Dereito* (disponível online).

Alexy, Robert – "The Nature of Legal Philosophy", *Ratio Juris, Volume 17, Number 2, June, 2004.*

Alexy, Robert – "Acerca de Dos Yuxtaposiciones: Concepto y Naturaleza, Derecho y Filosofía. Algunos Comentarios sobre «Puede Haber una Teoría del Derecho?» de Joseph Raz", Traducción de Paula Gaido, *in Una Discusión sobre la Teoría del Derecho,* Marcial Pons, Madrid, 2007.

Alexy, Robert – "On the Concept and the Nature of Law", *Ratio Juris, Volume 21, Number 3, September, 2008.*

Alexy, Robert – "The Dual Nature of Law", *Ratio Juris, Volume 23, Number 2, June, 2010.*

Alexy, Robert/Dreier, Ralf – "The Concept of Jurisprudence", *Ratio Juris, Volume 3, Number 1, March, 1990.*

Alexy, Robert/Peczenik, Aleksander – "The Concept of Coherence and Its Significance for Discursive Rationality", *Ratio Juris, Volume 3, Number 1 bis, March, 1990.*

Anscombe, G. E. M. – "The Question of Linguistic Idealism", *in The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe, Volume One, From Parmenides to Wittgenstein,* Basil Blackwell, Oxford, 1981.

Anselmo, Santo – *Proslogion*, Traducción de Judit Ribas y Jordi Corominas, Editorial Tecnos, S.A., Madrid, 1998.

Aquino, São Tomás de – *Suma de Teología, I, Parte I,* Traducción de José Martorell Capó (Cuarta Edición) (Reimpresión), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001.

Aquino, São Tomás de – *Suma de Teología, II, Parte I-II,* Traducción de Àngel Martínez Casado, Donato González, Victorino Rodríguez, Luis López de las Heras, e Jesús Maria Rodríguez Arias (Segunda Edición), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1993.

Aristóteles – *Organon, III, Analíticos Anteriores*, Tradução de Pinharanda Gomes, Guimarães Editores, Lda., Lisboa, 1986.

Aristóteles – *Metafísica*, Traducción de Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, Madrid, 1994.

Aristóteles – *Acerca del Alma*, Traducción de Tomás Calvo Martínez (3ª Reimpresión), Editorial Gredos, Madrid, 1994.

Armstrong, D. M. – "The Causal Theory of the Mind", *in Philosophy of Mind/Classical and Contemporary Readings,* Oxford University Press, Oxford, 2002.

Atienza, Manuel/Manero, Juan Ruiz – *Las Piezas del Derecho/Teoría de los Enunciados Jurídicos* (4ª Edición), Ariel, Madrid, 2012.

Atienza, Manuel/Manero, Juan Ruiz – "Sobre Permisos en el Derecho", *Doxa, 15-16, 1994.*

Atria, Fernando – "Sobre las Lagunas", *in Lagunas en el Derecho/Una Controversia sobre el Derecho y la Función Judicial,* Marcial Pons, Madrid, 2005.

Austin, John – *The Province of Jurisprudence Determined*, John Murray, Albemarle Street, London, 1832.

Austin, John L. – *How to do Things with Words* (Second Edition), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1975.

Bachelard, Gaston – *A Epistemologia*, Tradução de Fátima Lourenço Godinho e de Mário Carmino Oliveira (Reimpressão), Edições 70, Lda., Lisboa, 2013.

Bacon, Francis – *Novum Organum*, Reprints from the Collection of the University of Michigan Library, Great Britain, 2002.

Bacon, Francis – "A Grande Instauração", *in Nova Atlântida e a Grande Instauração,* Tradução de Miguel Morgado, Edições 70, Lda., Lisboa, 2008.

Bacon, Francis – "Nova Atlântida", *in Nova Atlântida e a Grande Instauração,* Tradução de Miguel Morgado, Edições 70, Lda., Lisboa, 2008.

Bastos, Miguel Brito – "Positivismo Jurídico Inclusivo: Sobre a Possibilidade da Relevância de Critérios Morais no Reconhecimento do Direito", *in Estudos em Memória do Prof. Doutor J. L. Saldanha Sanches, Volume I,* Coimbra Editora, Coimbra, 2011.

Battaglia, Felice – "Il Diritto come Oggetto di Conoscenza", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto, Anno IX, 1929.*

Battaglia, Felice – "Sulla Fonzione di una Scienza del Diritto", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto, Anno IX, 1929.*

Bechara, Antoine/Damásio, António – "The Somatic Marker Hypothesis: A Neural Theory of Economic Decision", *Games and Economic Behavior, 52, 2005*.

Beck, Lewis White – "Toward a Meta-Critique of Pure Reason", *in Essays on Kant and Hume*, Yale University Press, New Haven and London, 1978.

Beck, Lewis White – ""Was-Must Be" and "Is-Ought" in Hume", *in Essays on Kant and Hume*, Yale University Press, New Haven and London, 1978.

Beck, Lewis White – *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (Midway Reprint), The University of Chicago Press, Chicago & London, 1984.

Bentham, Jeremy – *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, The Athlone Press, University of London, 1970.

Bentham, Jeremy – *Of Laws in General*, University of London, London, 1976.

Berkeley, George – "Tratado do Conhecimento Humano", *in Tratado do Conhecimento Humano/Três Diálogos*, Tradução de Vieira de Almeida e de António Sérgio, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 2000.

Berkeley, George – "Três Diálogos entre Hilas e Filonous em Oposição aos Cépticos e Ateus", *in Tratado do Conhecimento Humano/Três Diálogos,* Tradução de Vieira de Almeida e de António Sérgio, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 2000.

Beyleveld, Deryck/Brownswod, Roger – "Methodological Syncretism in Kelsen's Pure Theory of Law", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes (*Reprinted), Oxford University Press, Oxford, 2007.

Bindreiter, Uta U. – "Presupposing the Basic Norm", *Ratio Juris, Volume 14, Number 2, June, 2001.*

Black, Max – "The Gap Between "Is" and "Should" ", *The Philosophical Review, Volume 73, Number 2, April, 1964.*

Block, Ned – "Concepts of Consciousness", *in Philosophy of Mind/Classical and Contemporary Readings,* Oxford University Press, Oxford, 2002.

Bobbio, Norberto – "Kelsen and Legal Power", Translated by Michael Sherberg and Bonnie Litschewski Paulson, *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes (*Reprinted), Oxford University Press, Oxford, 2007.

Borowski, Martin – "Concretized Norm and Sanction *qua* Fact in the Vienna School's *Stufenbaulehre*", *Ratio Juris, Volume 27, Number 1, March, 2014.*

Brito, José de Sousa e – "O Positivismo Jurídico e a Lei de Hume", *in Estudos em Homenagem à Professora Doutora Isabel de Magalhães Collaço, Volume II,* Almedina, Coimbra, 2002.

Brozek, Bartosz – *Rule-Following/From Imitation to the Normative Mind*, Copernicus Center Press, Krakόw, 2013.

Bulygin, Eugenio – "Sobre la Estructura Lógica de las Proposiciones de la Ciencia del Derecho", *in Análisis Lógico y Derecho,* Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991.

Bulygin, Eugenio – "El Concepto de Vigencia en Alf Ross", *in Análisis Lógico y Derecho,* Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991.

Bulygin, Eugenio – "Sobre la Regla de Reconocimiento", *in Análisis Lógico y Derecho,* Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991.

Bulygin, Eugenio – "Tiempo y Validez", Traducción de Eugenio Bulygin, *in Análisis Lógico y Derecho,* Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991.

Bulygin, Eugenio – "Norms and Logic/Kelsen and Weinberger on the Ontology of Norms", *Law and Philosophy, Volume 4, Number 2, August, 1985.*

Bulygin, Eugenio – "Normas, Proposiciones Normativas y Enunciados Jurídicos", Traducción de Eugenio Bulygin, *in Análisis Lógico y Derecho,* Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991.

Bulygin, Eugenio – "An Antinomy in Klesen's Pure Theory of Law", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes (*Reprinted), Oxford University Press, Oxford, 2007.

Bulygin, Eugenio – "Algunas Consideraciones sobre los Sistemas Jurídicos", *Doxa, 9, 1991.*

Bulygin, Eugenio – "On Norms of Competence", *Law and Philosophy, Volume 11, Number 3, 1992.*

Bulygin, Eugenio – "Considerações sobre a Validade e Eficácia do Direito, de Kelsen", Tradução de Kelly Susane Alflen, *in A Diversidade do Pensamento de Hans Kelsen*, Lumen Juris, Rio de Janeiro, 2013.

Bulygin, Eugenio – "Creación y Aplicación del Derecho", *in Lagunas en el Derecho/Una Controversia sobre el Derecho y la Función Judicial,* Marcial Pons, Madrid, 2005.

Bulygin, Eugenio – "Raz y la Teoría del Derecho. Comentarios sobre «Puede Haber una Teoría del Derecho?» de Joseph Raz", Traducción de Hernán Bouvier, *in Una Discusión sobre la Teoría del Derecho,* Marcial Pons, Madrid, 2007.

Bulygin, Eugenio – "Sobre la Equivalencia Pragmática entre Permiso y no Prohibición", *Doxa, 33, 2010.*

Cardozo, Benjamin N. – *The Growth of the Law* (Originally Published in 1966 by Yale University Press), Reprinted by Greenwood Press, Publishers, Westport, Connecticut, 1973.

Carnap, Rudolf – *Meaning and Necessity/A Study in Semantics and Modal Logic (*Second Impression), The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1948.

Carrino, Agostino – "Reflections on Legal Science, Law, and Power", Translated by Michael Sherberg, *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes (*Reprinted), Oxford University Press, Oxford, 2007.

Casebeer, William D./Churchland, Patricia S. – "The Neural Mechanisms of Moral Cognition: A Multiple-Aspect Approach to Moral Judgment and Decision-Making", *Biology and Philosophy, 18, 2003*.

Cavell, Stanley – *Must We Mean what We Say? (*Updated Edition) (Reprinted), Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

Celano, Bruno – "Norm Conflicts: Kelsen's View in the Late Period and a Rejoinder", Translated by Michael Sherberg, *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes (*Reprinted), Oxford University Press, Oxford, 2007.

Chalmers, David J. – "Facing Up to the Problem of Consciousness", *Journal of Consciousness Studies 2 (3), 1995.*

Chalmers, David J. – *The Consciousness Mind/In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press, Oxford, 1996 (Disponível Online).

Chalmers, David J. – "Consciousness and Its Place in Nature", *in Philosophy of Mind/Classical and Contemporary Readings,* Oxford University Press, Oxford, 2002.

Chalmers, David J. – "The Puzzle of Conscious Experience", *Scientific American, Inc., 2002* (disponível online).

Changeux, Jean-Pierre – *Neuronal Man/The Biology of Mind*, Translated by Dr. Laurence Garey, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1997.

Chiassoni, Pierluigi – "On the Wrong Track: Andrei Marmor on Legal Positivism, Interpretation, and Easy Cases", *Ratio Juris, Volume 21, Number 2, June, 2008.*

Chiassoni, Pierluigi – "Legal Interpretation without Truth" (disponível online).

Chiovenda, Jose – *Principios de Derecho Procesal Civil, Tomo I*, Traducción Española de la Tercera Edición Italiana del Profesor Jose Casais y Santaló, Reus, S. A., Madrid, 1977.

Chomsky, Noam – "Language and Problems of Knowledge", *in The Philosophy of Language* (Fifth Edition), Oxford University Press, New York, Oxford, 2008.

Clark, Andy/Chalmers, David J. – "The Extended Mind", *in Philosophy of Mind/Classical and Contemporary Readings,* Oxford University Press, Oxford, 2002.

Coleman, Jules L. – "Negative and Positive Positivism", *Journal of Legal Studies, Volume XI, January, 1982 (*Disponível online).

Coleman, Jules L. – "Authority and Reason", *in The Authority of Law/Essays on Legal Positivism,* Oxford University Press, Oxford, 1999.

Coleman, Jules L. – "Beyond the Separability Thesis: Moral Semantics and the Methodology of Jurisprudence", *Oxford Journal of Legal Studies, Volume 27, Number 4, Winter, 2007.*

Coleman, Jules L. – "Beyond Inclusive Legal Positivism", *Ratio Juris, Volume 22, Number 3, September, 2009.*

Conte, Amedeo G. – "Hans Kelsen's Deontics", Translated by Michael Sherberg and Bonnie Litschewski Paulson, *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes* (Reprinted), Oxford University Press, Oxford, 2007.

Conte, Amedeo G. – "Deon in Deontics", *Ratio Juris, Volume 4, Number 3, December, 1991.*

Corr, Charles A. – "Analytic and Synthetic Method in Kant", *in Proceedings of the Ottawa Congress on Kant in the Anglo-American and Continental Traditions Held October 10-14, 1974,* The University of Ottawa Press, Ottawa, Canada, 1976.

Coyle, Sean – "The Possibility of Deontic Logic", *Ratio Juris, Volume 15, Number 3, September, 2002.*

Crick, Francis/Koch, Christof – "Towards a Neurobiological Theory of Consciousness", *Seminars in The Neurosciences, Volume 2, 1990.*

Crick, Francis/Koch, Christof – "Why Neuroscience may be Able to Explain Consciousness", *Scientific American, Inc., 2002* (Disponível Online).

Cusa, Nicolau de – *A Douta Ignorância*, Tradução de João Maria André, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2003.

Dahlman, Christian – "The Difference between Obedience Assumed and Obedience Accepted", *Ratio Juris, Volume 22, Number 2, June, 2009.*

D'Almeida, Luís Duarte – "Linguagem Normativa em Direito", *in Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica,* 2013 (Disponível online).

Damásio, António – *O Erro de Descartes/Emoção, Razão e Cérebro Humano (*Edição Revista e Atualizada), Temas e Debates, Círculo de Leitores, Lisboa, 2011.

Damásio, António – *O Sentimento de Si/Corpo, Emoção e Consciência (*1ª Edição), Temas e Debates, Círculo de Leitores, Lisboa, 2013.

Damásio, António – *Ao Encontro de Espinosa/As Emoções Sociais e a Neurologia do Sentir (*1ª Edição) (Edição Revista e Atualizada), Temas e Debates, Círculo de Leitores, Lisboa, 2012.

Damásio, António – *O Livro da Consciência/A Construção do Cérebro Consciente,* Tradução de Luís Oliveira Santos (1ª Edição), Temas e Debates, Círculo de Leitores, Lisboa, 2010.

Damásio, António – *A Estranha Ordem das Coisas/A Vida, os Sentimentos e as Culturas Humanas,* Tradução de Luís Oliveira Santos e João Quina Edições (1ª Edição), Temas e Debates, Círculo de Leitores, Lisboa, 2017.

Davidson, Donald – "Mental Events", *in Philosophy of Mind/Classical and Contemporary Readings,* Oxford University Press, Oxford, 2002.

Descartes, René – *Regras para a Direcção do Espírito*, Tradução de João Gama, Edições 70, Lda., Lisboa, 2002.

Descartes, René – *O Discurso do Método*, Tradução de Fernando Melro (4ª Edição), Publicações Europa-América, Lda., Mem Martins, 2003.

Descartes, René – "Meditations on First Philosophy", *in Meditations on First Philosophy/With Selections from the Objections and Replies,* Translated by John Cottingham (Revised Edition with New Editorial Matter, 1996), 19th Printing, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.

Descartes, René – "Objections and Replies [Selections]", *in Meditations on First Philosophy/With Selections from the Objections and Replies,* Translated by John

Cottingham (Revised Edition with New Editorial Matter, 1996), 19th Printing, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.

Descartes, René – *Os Princípios da Filosofia*, Tradução de Alberto Ferreira (7ª Edição), Guimarães Editores, Lisboa, 1998.

Descartes, René – *As Paixões da Alma*, Tradução de Miguel Serras Pereira, Fim de Século-Edições, Sociedade Unipessoal, Lda., Lisboa, 2009.

Dennett, Daniel C. – "Quining Qualia", *in Philosophy of Mind/Classical and Contemporary Readings,* Oxford University Press, Oxford, 2002.

Dennett, Daniel C. – *Consciousness Explained*, Back Bay Books, New York, 1991.

Dickson, Julie – "Is the Rule of Recognition Really a Conventional Rule?", *Oxford Journal of Legal Studies, Volume 27, Number 3, Autumn, 2007.*

Donati, Benvenuto – *Fondazione della Scienza del Diritto/Parte Prima di Una Introduzione alla Scienza del Diritto*, Cedam, Casa Editrice Dott. A. Milani, Già Litotipo, Padova, 1929-VII.

Duarte, David – "Rebutting Defeasibility as Operative Normative Defeasibility", *in Liber Amicorum de José de Sousa e Brito em Comemoração do 70º Aniversário/Estudos de Direito e Filosofia,* Almedina, Coimbra, 2009.

Duarte, David – "Linguistic Objectivity in Norm Sentences: Alternatives in Literal Meaning", *Ratio Juris, Volume 24, Number 2, June, 2011.*

Duarte, David – "An Experimental Essay on the Antecedent and Its Formulation", *i-lex, 16, 2012.*

Duarte, David – "On the *A Contrario* Argument: Much ado about Nothing", *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, Volume LIV, Nºs 1 e 2, 2013.*

Duarte, David – "Analogy and Balancing: The Partial Reducibility Thesis and Its Problems", *Revues, Journal for Constitutional Theory and Philosophy of Law, 25, 2015.*

Dworkin, Ronald – *Taking Rights Seriously (*Seventh Impression), Gerald Duckworth & Co. Ltd., London, 1994.

Dworkin, Ronald – *Law's Empire* (Reprinted), Hart Publishing, Oxford, 1998.

Echeverría, Javier – *Introdução à Metodologia da Ciência/A Filosofia da Ciência no Século XX*, Tradução de Miguel Serras Pereira, Almedina, Coimbra, 2003.

Edel, Geert – "The *Hypothesis* of the Basic Norm: Hans Kelsen and Hermann Cohen", Translated by Stanley L. Paulson and Bonnie Litschewski Paulson, *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes (*Reprinted), Oxford University Press, Oxford, 2007.

Einstein, Albert – *Principles of Research* (Consultado online).

Espinosa, Bento de – *Tratado Teológico-Político*, Tradução de Diogo Pires Aurélio (3ª Edição), Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 2004.

Espinosa, Bento de – *Ética*, Tradução de Joaquim de Carvalho *(Parte I)*, Joaquim Ferreira Gomes *(Parte II e III)*, e de António Simões *(Parte IV e V)*, Relógio D'Água Editores Lda., Lisboa, 1992.

Espinosa, Bento de – *Tratado da Reforma do Entendimento*, Tradução de Abílio Queirós, Edições 70, Lda., Lisboa, 2013.

Espinosa, Bento de – *Tratado Político*, Tradução de Diogo Pires Aurélio, Temas e Debates, Círculo de Leitores, Lisboa, 2012.

Finnis, John – *Natural Law and Natural Rights* (Reprinted with Corrections), Clarendon Press, Oxford, 1986.

Finnis, John – "The Truth in Legal Positivism", *in The Autonomy of Law/Essays on Legal Positivism,* Oxford University Press, Oxford, 1999.

Fodor, Jerry A. – *The Language of Thought*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1975.

Gardner, Howard – *A Nova Ciência da Mente/Uma História da Revolução Cognitiva,* Tradução de Inês Ricardo, Relógio D'Água Editores, Lda., Lisboa, 2002.

Gardner, John – "Legal Positivism: 5½ Myths", *The American Journal of Jurisprudence, Volume 46, 2001.*

Gardner, John – "The Legality of Law", *Ratio Juris, Volume 17, Number 2, June, 2004.*

Gazzaniga, Michael S. – *O Cérebro Social/À Descoberta das Redes do Pensamento*, Tradução de Maria João Reis, Instituto Piaget, Lisboa.

Gianformaggio, Letizia – "Hans Kelsen on the Deduction of Validity", *Rechtstheorie, 21 Band, Heft 2, 1990.*

Gil, Fernando – *Tratado da Evidência*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1996.

Gödel, Kurt – "On Formally Undecidable Propositions of *Principia Mathematica* and Related Systems I", 1931, Tradução de Martin Hirzel, 2000 (Disponível Online).

Goldstein, Rebecca – *Incompletude/A Demonstração e o Paradoxo de Kurt Gödel,* Tradução de David Gaspar, Gradiva, Lisboa, 2009.

Greenawalt, Kent – "Hart's Rule of Recognition and the United States", *Ratio Juris, Volume 1, Number 1, March, 1988.*

Greenawalt, Kent – "Too Thin and Too Rich: Distinguishing Features of Legal Positivism", *in The Autonomy of Law/Essays on Legal Positivism,* Oxford University Press, Oxford, 1999.

Grice, H. P. – "Meaning", *The Philosophical Review, Volume 66, Number 3, July, 1957.*

Guastini, Riccardo – "Invalidity", *Ratio Juris, Volume 7, Number 2, July, 1994.*

Guastini, Riccardo – "Fragments of a Theory of Legal Sources", *Ratio Juris, Volume 9, Number 4, December, 1996.*

Guastini, Riccardo – "Normativism or the Normative Theory of Legal Science: Some Epistemological Problems*", in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes (*Reprinted), Oxford University Press, Oxford, 2007.

Guastini, Riccardo – "Interpretive Statements", *in Normative Systems in Legal and Moral Theory/Festschrift for Carlos E. Alchourrón and Eugenio Bulygin,* Duncker & Humblot GmbH, Berlin, 1997.

Guibourg, Ricardo A. – "Formalization of Competence", *in Normative Systems in Legal and Moral Theory/Festschrift for Carlos E. Alchourrón and Eugenio Bulygin,* Duncker & Humblot GmbH, Berlin, 1997.

Habermas, Jürgen – "Conhecimento e Interesse", *in Técnica e Ciência como "Ideologia"*, Tradução de Artur Morão (Reimpressão), Edições 70, Lda., Lisboa, 2011.

Hage, Jaap C. – "Preface to the Second Edition of Aleksander Peczenik: On Law and Reason", *in* Aleksander Peczenik, *On Law and Reason* (Second Edition), Springer, Great Britain, 2009.

Hammer, Stefan – "A Neo-Kantian Theory of Legal Knowledge in Kelsen's Pure Theory of Law?", Translated by Stanley L. Paulson, Bonnie Litschewski Paulson, and by the Author, *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes* (Reprinted), Oxford University Press, Oxford, 2007.

Hansen, Jörg – "Is There a Logic of Imperatives?" (Disponível online).

Hart, Herbert – "The Ascription of Responsibility and Rights" (Disponível online).

Hart, Herbert – "Positivism and the Separation of Law and Morals", *in Philosophy of Law* (Sixth Edition), Wadsworth/Thomas Learning, Stamford, 2000.

Hart, Herbert – *O Conceito de Direito* (2ª Edição, 1994), Tradução de Armindo Ribeiro Mendes (5ª Edição), Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2007.

Hart, Herbert – "Kelsen Visited", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes* (Reprinted), Oxford University Press, Oxford, 2007.

Hart, Herbert – "Kelsen's Doctrine of the Unity of Law", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes* (Reprinted), Oxford University Press, Oxford, 2007.

Hart, Herbert – "Bentham's of Laws in General", *in Essays on Bentham/Studies in Jurisprudence and Political Theory*, Oxford University Press, Oxford, 1982.

Hart, Herbert – "Legal Powers", *in Essays on Bentham/Studies in Jurisprudence and Political Theory*, Oxford University Press, Oxford, 1982.

Hart, Herbert – *Essays in Jurisprudence and Philosophy* , Oxford University Press, Oxford, 1983.

Hawking, Stephen W. – *A Teoria de Tudo/A Origem e o Destino do Universo*, Tradução de Miguel A. L. Marques (1ª Edição), Gradiva Publicações S. A., Lisboa, 2010.

Heidegger, Martin – *Introdução à Metafísica*, Tradução de Mário Matos e de Bernhard Sylla, Instituto Piaget, Lisboa.

Hilpinen, Risto – "On Impersonal Ought-Statements and Personal Directives", *in Normative Systems in Legal and Moral Theory/Festschrift for Carlos E. Alchourrón and Eugenio Bulygin* Duncker & Humblot GmbH, Berlin, 1997.

Hilpinen, Risto – "Norms, Normative Utterances, and Normative Propositions", *Análisis Filosófico, XXI, nº 2, Noviembre, 2006.*

Hintikka, Jaako – "*Cogito, Ergo Sum*: Inference or Performance?", *in Meta-Meditations: Studies in Descartes,* Wadsworth Publishing Company, Inc., Belmont, California.

Hobbes, Thomas – *De Cive*, Kessinger Legacy Reprints.

Hobbes, Thomas – *Leviatã*, Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva (4ª Edição), Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 2010.

Hohfeld, Wesley Newcomb – *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning (*Reprinted), Greenwood Press, Inc., Westport, Connecticut, 1978.

Honoré, Tony – "The Basic Norm of a Society", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes (*Reprinted), Oxford University Press, Oxford, 2007.

Hruschka, Joachim – "Imputation", *Brigham Young University Law Review, Issue 3, Volume 1986.*

Hume, David – *Tratado da Natureza Humana*, Tradução de Serafim da Silva Fontes (3ª Edição), Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2012.

Hume, David – *Investigação sobre o Entendimento Humano*, Tradução de Artur Morão (Reimpressão), Edições 70, Lda., Lisboa, 2013.

Hume, David – *Ensaios Morais, Políticos e Literários,* Tradução de João Paulo Monteiro, Sara Albieri, e de Pedro Galvão, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 2002.

Hume, David – "Dissertação sobre as Paixões", *in Tratados Filosóficos, II,* Tradução de João Paulo Monteiro e de Pedro Galvão, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 2005.

Hume, David – "Investigação sobre os Princípios da Moral", *in Tratados Filosóficos, II,* Tradução de João Paulo Monteiro e de Pedro Galvão, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 2005.

Jackson, Frank – "Finding the Mind in the Natural World", *in Philosophy of Mind/Classical and Contemporary Readings,* Oxford University Press, Oxford, 2002.

Jaspers, Karl – *Iniciação Filosófica*, Tradução de Manuela Pinto dos Santos (9ª Edição), Guimarães Editores, Lda., Lisboa, 1998.

Jones, Andrew J. I./Sergot, Marek – "A Formal Characterization of Institutionalized Power", *in Normative Systems in Legal and Moral Theory/Fetschrift for Carlos E. Alchourrón and Eugenio Bulygin,* Duncker & Humblot GmbH, Berlin, 1997.

Jr., Oliver Wendell Holmes – "The Path of the Law", *Harvard Law Review, 457* (consultado online).

Kalinowski, Georges – *Introduction a la Logique Juridique/Éleménts de Sémiotique Juridique, Logique des Normes et Logique Juridique,* Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, R. Pichon & R. Durand-Auzias, Paris, 1965.

Kalinowski, Georges – *Le Problème de la Vérité en Morale et en Droit,* Editions Emmanuel Vitte, Lyon, 1967.

Kanger, Stig – "New Foundations for Ethical Theory", *in Collected Papers of Stig Kanger with Essays on His Life and Work, Volume 1,* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2001.

Kannai, Ruth/Schild, Uri/Zeleznikow, John – "Modeling the Evolution of Legal Discretion. An Artificial Intelligence Approach", *Ratio Juris, Volume 20, Number 4, December, 2007.*

Kant, Immanuel – *O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus,* Tradução de Carlos Morujão, Inês Bolinhas, Inês Ribeiro Ferreira e de Joana Quaresma Luís, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 2004.

Kant, Immanuel – *Crítica da Razão Pura*, Tradução de Manuela Pinto dos Santos e de Alexandre Fradique Morujão (8ª Edição), Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2013.

Kant, Immanuel – *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura,* Tradução de Artur Morão (2ª Edição), Edições 70, Lda., Lisboa, 2008.

Kant, Immanuel – *Crítica da Razão Prática*, Tradução de Artur Morão (2ª Edição), Edições 70, Lda., Lisboa, 2008.

Kant, Immanuel – *Crítica da Faculdade do Juízo*, Tradução de António Marques e de Valério Rohden, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1998.

Kant, Immanuel – *A Religião nos Limites da Simples Razão*, Tradução de Artur Morão (2ª Edição), Edições 70, Lda., Lisboa.

Kant, Immanuel – *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Tradução de Artur Morão, Edições 70, Lda., Lisboa, 2013.

Kant, Immanuel – *A Metafísica dos Costumes*, Tradução de José Lamego (2ª Edição), Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2011.

Kelsen, Hans – *Sobre a Teoria das Ficções Jurídicas/Com Especial Consideração da Filosofia do "Como Se" de Vaihinger,* Tradução de Vinícius Matteucci de Andrade Lopes, Via Verita Editora, Rio de Janeiro, 2012.

Kelsen, Hans – " "Foreword" to the Second Printing of Main Problems in the Theory of Public Law", Translated by Stanley L. Paulson and Bonnie Litschewski Paulson, *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes (*Reprinted), Oxford University Press, Oxford, 2007.

Kelsen, Hans – "The Pure Theory of Law. "Labandism", and Neo-Kantism. A Letter to Renato Treves", Translated by Stanley L. Paulson and Bonnie Litschewski Paulson, *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes (*Reprinted), Oxford University Press, Oxford, 2007.

Kelsen, Hans – *Introduction to the Problems of Legal Theory* (A Translation of the First Edition of the *Reine Rechtslehre* or *Pure Theory of Law*), Translated by Bonnie Litschewski Paulson and Stanley L. Paulson (Reprinted), Oxford University Press, Oxford, 2002.

Kelsen, Hans – *General Theory of Law and State*, Translated by Anders Wedberg (Reprinted), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, The Lawbook Exchange, Lda., 2009.

Kelsen, Hans – "Causality and Accounting", Translated by Peter Heath, *in Essays in Legal and Moral Philosophy (*Reprint), D. Reidel Publishing Company, Dordrecht – Holland, Boston – U.S.A., 1973.

Kelsen, Hans – *Teoria Pura do Direito* (2ª Edição) (1960), Tradução de João Baptista Machado (7ª Edição), Almedina, Coimbra, 2008.

Kelsen, Hans – "Derogation", *in Essays in Legal and Moral Philosophy (*Reprint), D. Reidel Publishing Company, Dordrecht – Holland, Boston – U.S.A., 1973.

Kelsen, Hans – "The Foundation of the Theory of Natural Law", Translated by Peter Heath, *in Essays in Legal and Moral Philosophy (*Reprint), D. Reidel Publishing Company, Dordrecht – Holland, Boston – U.S.A., 1973.

Kelsen, Hans – "Law and Logic", Translated by Peter Heath, *in Essays in Legal and Moral Philosophy (*Reprint), D. Reidel Publishing Company, Dordrecht – Holland, Boston – U.S.A., 1973.

Kelsen, Hans – "Validade e Eficácia do Direito", Tradução de Kelly Susane Alflen, *in A Diversidade do Pensamento de Hans Kelsen*, Lumen Juris, Rio de Janeiro, 2013.

Kelsen, Hans – *Teoria Geral das Normas*, Tradução de José Florentino Duarte, Sergio Antonio Fabris Editor, Porto Alegre, 1986.

Kelsen, Hans – "On the Basis of Legal Validity", Translated by Stanley L. Paulson, *The American Journal of Jurisprudence, Volume 26, 1981.*

Kirchmann, J. H. Von – *La Jurisprudencia no es Ciencia*, Traducción de Antonio Truyol Serra (3ª Edición) (Reimpresión de la 2ª Edición), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983.

Klug, Ulrich – *Lógica Jurídica*, Traducción al Castellano por el Dr. Juan David García Bacca, Universidad Central Caracas – Venezuela, Publicaciones de la Facultad de Derecho, Vol. XXV, Caracas, 1961.

Klug, Ulrich – "Acerca de la «Teoría Pura del Derecho» y la Lógica Jurídica" (disponível online).

Koch, Christof – *The Quest for Consciousness/A Neurobiological Approach*, Roberts & Company Publishers, Englewood, Colorado, 2004.

Koller, Peter – "The Concept of Law and Its Conceptions", *Ratio Juris, Volume 19, Number 2, June, 2006.*

Kripke, Saul A. – *Wittgenstein on Rules and Private Language/An Elementary Exposition*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1982.

Kuhn, Thomas S. – *The Structure of Scientific Revolutions* (Second Edition, Enlarge), The University of Chicago Press, Chicago, 1970.

Lacambra, Luis Legaz y – *Filosofia del Derecho* (Quinta Edición), Bosch, Casa Editorial, S. A., Urgel, 51 bis, Barcelona, 1979.

Lamego, José – "O Papel do Kantismo da Configuração Disciplinar da Filosofia do Direito", *in Caminhos da Filosofia do Direito Kantiana, Volume I, De Kant ao Neo-Kantismo,* Associação Académica da Faculdade de Direito de Lisboa, Lisboa, 2014.

Lamego, José – " "Direitos" e "Deveres" na "Dedução" Kantiana do Conceito de Direito", *in Caminhos da Filosofia do Direito Kantiana, Volume I, De Kant ao Neo-Kantismo,* Associação Académica da Faculdade de Direito de Lisboa, Lisboa, 2014.

Lamego, José – "O Conceito de Direito como Forma Lógica da "Experiência" Jurídica: A Filosofia do Direito do Neo-Kantismo de Marburgo", *in Caminhos da Filosofia do Direito Kantiana, Volume I, De Kant ao Neo-Kantismo,* Associação Académica da Faculdade de Direito de Lisboa, Lisboa, 2014.

Lamego, José – "O que é a Teoria Pura do Direito?", *in Caminhos da Filosofia do Direito Kantiana, Volume I, De Kant ao Neo-Kantismo,* Associação Académica da Faculdade de Direito de Lisboa, Lisboa, 2014.

Lamego, José – "A Argumentação Transcendental em Kelsen", *in Caminhos da Filosofia do Direito Kantiana, Volume I, De Kant ao Neo-Kantismo,* Associação Académica da Faculdade de Direito de Lisboa, Lisboa, 2014.

Lamego, José – "O Método Transcendental na Filosofia do Direito: A Polémica entre Kelsen e Sander", *in Caminhos da Filosofia do Direito Kantiana, Volume I, De Kant ao Neo-Kantismo,* Associação Académica da Faculdade de Direito de Lisboa, Lisboa, 2014.

Lamego, José – "A Teoria Pura do Direito entre Logicismo e Voluntarismo", *in Caminhos da Filosofia do Direito Kantiana, Volume I, De Kant ao Neo-Kantismo,* Associação Académica da Faculdade de Direito de Lisboa, Lisboa, 2014.

Lamego, José – "A Função Epistemológica e a Função Sistémica da Norma Fundamental", *in Caminhos da Filosofia do Direito Kantiana, Volume I, De Kant ao Neo-Kantismo,* Associação Académica da Faculdade de Direito de Lisboa, Lisboa, 2014.

Lamego, José – "A Teoria Pura do Direito e o Ficcionalismo", *in Caminhos da Filosofia do Direito Kantiana, Volume I, De Kant ao Neo-Kantismo,* Associação Académica da Faculdade de Direito de Lisboa, Lisboa, 2014.

Leibniz, Gottfried Wilhelm – *Princípios da Natureza e da Graça/Monadologia*, Tradução de Miguel Serras Pereira, Fim de Século-Edições, Sociedade Unipessoal, Lda., Lisboa, 2002.

Leibniz, Gottfried Wilhelm – *Discurso de Metafísica*, Tradução de João Amado, Edições 70, Lda., Lisboa, 1995.

Leibniz, Gottfried Wilhelm – *Da Reminiscência e da Reflexão da Mente sobre si Mesmo,* Tradução de Nuno Ferro, Fundação Eng. António de Almeida, Porto, 2008.

Leibniz, Gottfried Wilhelm – "Elements of Natural Law", Translated by Leroy E. Loemker, *in Philosophical Papers and Letters: A Selection* (Second Edition) (Second Print), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1989.

Leoni, Bruno – "Il Valore della Giurisprudenza e il Pensiero di Julius Hermann von Kirchmann", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto, Anno XX – Serie II, 1940 – XVIII.*

Leoni, Bruno – "Il Valore della Giurisprudenza e il Pensiero di Julius Hermann von Kirchmann", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto, Anno XXI – Serie II, 1941 – XIX.*

Lewis, David – "Reduction of Mind" (Disponível Online).

Lindahl, Lars – *Position and Change/A Study in Law and Logic*, D. Reidel Publishing Company, Inc., Dordrecht, 1977.

Lindahl, Lars – "Norms, Meaning Postulates, and Legal Predicates", *in Normative Systems in Legal and Moral Theory/Festschrift for Carlos E. Alchourrón and Eugenio Bulygin,* Duncker & Humblot GmbH, Berlin, 1997.

Locke, John – *Ensaio sobre o Entendimento Humano, Volume I,* Coordenação da Tradução a cargo de Eduardo Abranches de Soveral (5ª Edição), Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2014.

Locke, John – *Ensaio sobre o Entendimento Humano, Volume II,* Coordenação da Tradução a cargo de Eduardo Abranches de Soveral (5ª Edição), Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2014.

Luf, Gerhard – "On the Transcendental Import of Kelsen's Basic Norm", Translated by Stanley L. Paulson and Bonnie Litschewski Paulson, *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes* (Reprinted), Oxford University Press, Oxford, 2007.

Lukšic, Branimir – "Law and Human Nature/Some Ontological Premises of Natural Law", *Rechtstheorie, 12, 1981.*

MacCormick, Neil – *Legal Reasoning and Legal Theory*, Oxford University Press, Oxford, 1978.

MacCormick, Neil – "*The Concept of Law and* the Concept of Law", *in The Autonomy of Law/Essays on Legal Positivism,* Oxford University Press, Oxford, 1999.

MacCormick, Neil – "On Institutional Normative Order: An Idea about Law", *in Normative Systems in Legal and Moral Theory/Festschrift for Carlos. E. Alchourrón and Eugenio Bulygin,* Duncker & Humblot GmbH, Berlin, 1997.

MacCormick, Neil – "Powers and Power-Conferring Norms", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes (*Reprinted), Oxford University Press, Oxford, 2007.

MacIntyre, A. C. – "Hume on "Is" and "Ought" ", *The Philosophical Review, Volume 68, Number 4, October, 1959.*

Manero, Juan Ruiz – "Algunas Concepciones del Derecho y sus Lagunas", *in Lagunas en el Derecho/Una Controversia sobre el Derecho y la Función Judicial,* Marcial Pons, Madrid, 2005.

Manero, Juan Ruiz – "Seguimos Discutiendo Sobre Permisos y Concepciones del Derecho", *Doxa, 33, 2010.*

Marín, Rafael Hernández – "Practical Logic and the Analysis of Legal Language", Translated by Manuel Navarro del Río, *Ratio Juris, Volume 4, Number 3, December, 1991.*

Marín, Rafael Hernández – "Double Pairs", Translated by Manuel Navarro del Río, *Ratio Juris, Volume 6, Number 3, December, 1993.*

Marmor, Andrei – "Três Conceitos de Objetividade", *in Direito e Interpretação/Ensaios de Filosofia do Direito,* Tradução de Luís Carlos Borges, Martins Fontes, São Paulo, 2000.

Mazzarese, Tecla – *Logica Deontica e Linguaggio Giuridico*, Cedam, Padova, 1989.

Mazzarese, Tecla – ""Norm Proposition": Epistemic and Semantic Queries", *Rechtstheorie, 22 Band, Heft 1, 1991.*

Mazzarese, Tecla – "Deontic Logic as Logic of Legal Norms: Two Main Sources of Problems", *Ratio Juris, Volume 4, Number 3, December, 1991.*

Mazzarese, Tecla – "Fuzzy Logic and Judicial Decision-Making: The Peril of a Rationalist Fallacy", *in Normative Systems in Legal and Moral Theory/Festschrift for Carlos E. Alchourrón and Eugenio Bulygin,* Duncker & Humblot GmbH, Berlin, 1997.

Melissaris, Emmanuel – "The Limits of Institutionalized Legal Discourse", *Ratio Juris, Volume 18, Number 4, December, 2005.*

Mendonca, Daniel – "Presumptions", *Ratio Juris, Volume 11, Number 4, December, 1998.*

Moncada, Luís Cabral de – "Direito Positivo e Ciência do Direito", *in Direito-Positivo e Ciência do Direito,* Sergio Antonio Fabris Editor, Porto Alegre, 2003.

Moncada, Luís Cabral de – "O Direito como Objeto de Conhecimento", *in Direito-Positivo e Ciência do Direito,* Sergio Antonio Fabris Editor, Porto Alegre, 2003.

Moncada, Luís Cabral de – *Filosofia do Direito e do Estado, Volume I, Parte Histórica (*2ª Edição de 1955) (Reimpressão), Coimbra Editora, 2006.

Moreso, José Juan/Navarro, Pablo Eugenio – "Some Remarks on the Notions of Legal Order and Legal System", *Ratio Juris, Volume 6, Number 1, March, 1993.*

Muñiz, Joaquín R.-Toubes – "Legal Principles and Legal Theory", *Ratio Juris, Volume 10, Number 3, September, 1997.*

Nagel, Thomas – "What is It Like to Be a Bat?", *in Philosophy of Mind/Classical and Contemporary Readings,* Oxford University Press, Oxford, 2002.

Niiniluoto, Ilkka – "Norm Propositions Defended", *Ratio Juris, Volume 4, Number 3, December, 1991.*

Niiniluoto, Ilkka – "Truth and Legal Norms", *in Legal Reasoning, Volume I,* Dartmouth Publishing Company Limited, Aldershot, 1992.

Nino, Carlos Santiago – "Some Confusions Surrounding Kelsen's Concept of Validity", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes (*Reprinted), Oxford University Press, Oxford, 2007.

Nino, Carlos Santiago – *Algunos Modelos Metodológicos de "Ciencia" Jurídica*, Oficina Latinoamericana de Investigaciones Jurídicas y Sociales, Universidad de Carabobo, Valencia-Venezuela, 1979.

Nussbaum, Martha C. – *Upheavals of Thought/The Intelligence of Emotions,* Cambridge University Press, United Kingdom, 2001.

Opalek, Kazimierz/Wolenski, Jan – "On Weak and Strong Permissions", *Rechtstheorie, 4 Band, Heft 2, 1973.*

Opalek, Kazimierz/Wolenski, Jan – "On Weak and Strong Permissions Once More", *Rechtstheorie, 17 Band, Heft 1, 1986.*

Opalek, Kazimierz/Wolenski, Jan – "Normative Systems, Permission and Deontic Logic", *Ratio Juris, Volume 4, Number 3, December, 1991.*

Paulson, Stanley L. – "Kelsen senza Kant", Traduzione di Mario Ricciardi, *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto, IV Serie – LXIX – 1992.*

Paulson, Stanley L. – "Continental Normativism and Its British Counterpart: How Different Are They?", *Ratio Juris, Volume 6, Number 3, December, 1993.*

Paulson, Stanley L. – "Hans Kelsen's Earliest Legal Theory: Critical Constructivism", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes (*Reprinted), Oxford University Press, Oxford, 2007.

Paulson, Stanley L. – "On the Kelsen-Kant Problematic", *in Normative Systems in Legal and Moral Theory/Festschrift for Carlos E. Alchourrón and Eugenio Bulygin,* Duncker & Humblot GmbH, Berlin, 1997.

Paulson, Stanley L. – "Introduction", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes (*Reprinted), Oxford University Press, Oxford, 2007.

Paulson, Stanley L. – "The Weak Reading of Authority in Hans Kelsen's Pure Theory of Law", *Law and Philosophy, Volume 19, Number 2, March, 2000.*

Paulson, Stanley L. – "On Transcendental Arguments, Their Recasting in Terms of Belief, and the Ensuing Transformation of Kelsen's Pure Theory of Law", *Notre Dame Law Review, Volume 75, 2000.*

Paulson, Stanley L. – "On the Puzzle Surrounding Hans Kelsen's Basic Norm", *Ratio Juris, Volume 13, Number 3, September, 2000.*

Paulson, Stanley L. – "Hans Kelsen's Doctrine of Imputation", *Ratio Juris, Volume 14, Number 1, March, 2001.*

Paulson, Bonnie Litschewski/Paulson, Stanley L. – "Supplementary Notes", *in Introduction to the Fundamental Problems of Legal Theory,* Translated by Bonnie Litschewski Paulson and Stanley L. Paulson (Reprinted), Oxford University Press, Oxford, 2002.

Paulson, Stanley L. – "Some Issues in the Exchange between Hans Kelsen and Erich Kaufmann", *Stockholm Institute for Scandianvian Law, 1957-2010.*

Paulson, Stanley L. – "How Merkl's *Stufenbaulehre* Informs Kelsen's Concept of Law", *Revus (Journal for Constitutional Theory and Philosophy of Law), 21, 2013.*

Peczenik, Aleksander – "Norms and Reality", *in Essays in Legal Theory*, New Social Science Monographs, 1970.

Peczenik, Aleksander – *On Law and Reason*, Springer, 2009.

Perry, Stephen – "Beyond the Distinction between Positivism and Non-Positivism", *Ratio Juris, Volume 22, Number 3, September, 2009.*

Perticone, Giacomo – "Scienza e Filosofia del Diritto", *Rivista Intrnazionale di Filosofia del Diritto, Anno IX, 1929.*

Petrazycki, Leon – *Law and Morality*, Translated by Hugh W. Babb (First Reprinting), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1968.

Pino, Giorgio – "Positivism, Legal Validity, and the Separation of Law and Morals", *Ratio Juris, Volume 27, Number 2, June, 2014.*

Place, U. T. – "Is Consciousness a Brain Process?", *in Philosophy of Mind/Classical and Contemporary Readings,* Oxford University Press, Oxford, 2002.

Plachy, Adolfo – "Il Problema della Conoscenza Sistematica in Materia di Diritto", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto, Anno XXII – Serie II, Marzo-Aprile, Fascicolo II, 1942-XX.*

Platão – *"Charmide"*, *in Œuvres Complètes, I,* Traduction par Léon Robin et M. – J. Moreau, Éditions Gallimard, 1950.

Platão – *"Criton"*, *in Œuvres Complètes, I,* Traduction par Léon Robin et M. – J. Moreau, Éditions Gallimard, 1950.

Platão – *"Ménon"*, *in Œuvres Complètes, I,* Traduction par Léon Robin et M. – J. Moreau, Éditions Gallimard, 1950.

Platão – *Fedro*, Tradução de Pinharanda Gomes (6ª Edição), Guimarães Editores, Lisboa, 2000.

Platão – *"Apologia de Sócrates"*, *in Apologia de Sócrates e Críton,* Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério (Reimpressão), Edições 70, Lda., Lisboa, 2013.

Platão – *A República*, Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira (13ª Edição), Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2012.

Platão – "Statesman" (*Politicus*), Translated by Benjamin Jowett, *in The Dialogues of Plato (428/27 – I 348/47 BCE) (*Disponível online).

Platão – *Teeteto*, Tradução de Adriana Manuela Nogueira e de Marcelo Boeri (3ª Edição), Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2010.

Popper, Karl R. – *The Logic of Scientific Discovery*, Taylor & Francis e-Library, 2005.

Popper, Karl R. – *Objective Knowledge/An Evolutionary Approach* (Revised Edition), Oxford University Press, Oxford, 1979.

Pound, Roscoe – *Introdução à Filosofia do Direito*, Tradução de Álvaro Cabral, Zahar Editôres, Rio de Janeiro, 1965.

Prakken, Henry/Sartor, Giovanni – "The Three Faces of Defeasibility in the Law", *Ratio Juris, Volume 17, Number 1, March, 2004.*

Pribán, Jirí – "Legalist Fictions and the Problem of Scientific Legitimation", *Ratio Juris, Volume 16, Number 1, March, 2003.*

Pufendorf, Samuel – *Two Books of the Elements of Universal Jurisprudence*, Translated by William Abbott Oldfather (Reprint), Liberty Fund, Inc., Indianapolis, Indiana, 2009.

Putnam, Hilary – "Introduction: Philosophy of Language and the Rest of Philosophy", *in Mind, Language and Reality/Philosophical Papers, Volume 2* (Reprint), Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Putnam, Hilary – "Minds and Machines", *in Mind, Language and Reality/Philosophical Papers, Volume 2* (Reprint), Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Putnam, Hilary – "The Analytic and the Synthetic", *in Mind, Language and Reality/Philosophical Papers, Volume 2* (Reprint), Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Putnam, Hilary – "Brains and Behavior", *in Mind, Language and Reality/Philosophical Papers, Volume 2* (Reprint), Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Putnam, Hilary – "Robots: Machines or Artificially Created Life?", *in Mind, Language and Reality/Philosophical Papers, Volume 2* (Reprint), Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Putnam, Hilary – "How not to Talk about Meaning", *in Mind, Language and Reality/Philosophical Papers, Volume 2* (Reprint), Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Putnam, Hilary – "The 'Innateness Hypothesis' and Explanatory Models in Linguistics", *in Mind, Language and Reality/Philosophical Papers, Volume 2* (Reprint), Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Putnam, Hilary – "The Mental Life of some Machines", *in Mind, Language and Reality/Philosophical Papers, Volume 2* (Reprint), Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Putnam, Hilary – "The Nature of Mental States", *in Mind, Language and Reality/Philosophical Papers, Volume 2* (Reprint), Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Putnam, Hilary – "Logical Positivism and the Philosophy of Mind", *in Mind, Language and Reality/Philosophical Papers, Volume 2 (*Reprint), Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Putnam, Hilary – "Is Semantics Possible?", *in Mind, Language and Reality/Philosophical Papers, Volume 2 (*Reprint), Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Putnam, Hilary – "Philosophy and our Mental Life", *in Mind, Language and Reality/Philosophical Papers, Volume 2 (*Reprint), Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Putnam, Hilary – "Language and Reality", *in Mind, Language and Reality/Philosophical Papers, Volume 2 (*Reprint), Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Putnam, Hilary – "The Meaning of "Meaning"", *in Mind, Language and Reality/Philosophical Papers, Volume 2 (*Reprint), Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Quine, W. V. – "Two Dogmas of Empiricism", *The Philosophical Review, Volume 60, Number 1, January, 1951.*

Radbruch, Gustav – *Filosofia do Direito*, Tradução de Marlene Holzhausen (1º Edição), Martins Fontes, São Paulo, 2004.

Radbruch, Gustav – "Statutory Lawlessness and Supra-Statutory Law", Translated by Bonnie Litschewski Paulson and Stanley L. Paulson, *Oxford Journal of Legal Studies, Volume 26, Number 1, Spring 2006.*

Ramião, Rúben – "A Teoria das Lacunas e a Constituição", *O Direito, Ano 146º, II, 2014.*

Ramião, Rúben – "A Teoria dos Princípios", *O Direito, Ano 146º, IV, 2014.*

Ramião, Rúben – "A Critical Analysis on Robert Alexy's Theory of Legal Principles", *Lisbon Law Review, I, 2015.*

Rawls, John – "Two Concepts of Rules", *The Philosophical Review, Volume 64, Number 1, January, 1955.*

Rawls, John – *Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1971.

Raz, Joseph – "Voluntary Obligations and Normative Powers", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes* (Reprinted), Oxford University Press, Oxford, 2007.

Raz, Joseph – "Kelsen's Theory of the Basic Norm", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes* (Reprinted), Oxford University Press, Oxford, 2007.

Raz, Joseph – "The Institutional Nature of Law", *in The Authority of Law/Essays on Law and Morality,* Oxford University Press, Oxford, 1979.

Raz, Joseph – "Legal Validity", *in The Authority of Law/Essays on Law and Morality,* Oxford University Press, Oxford, 1979.

Raz, Joseph – *Practical Reason and Norms* (Reprinted), Oxford University Press, Oxford, 2002.

Raz, Joseph – "Legal Positivism and the Sources of Law", *in The Authority of Law/Essays on Law and Morality,* Oxford University Press, Oxford, 1979.

Raz, Joseph – "Legal Reasons, Sources, and Gaps", *in The Authority of Law/Essays on Law and Morality,* Oxford University Press, Oxford, 1979.

Raz, Joseph – "Promises and Obligations", *in Law, Morality, and Society/Essays in Honour of H. L. A. Hart,* Clarendon Press, Oxford, 1977.

Raz, Joseph – *O Conceito de Sistema Jurídico/Uma Introdução à Teoria dos Sistemas Jurídicos* (2ª Edição), 1980, Tradução de Maria Cecília Almeida, Martins Fontes, São Paulo, 2012.

Raz, Joseph – "The Purity of the Pure Theory", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes* (Reprinted), Oxford University Press, Oxford, 2007.

Raz, Joseph – "Interpretation without Retrieval", *in Between Authority and Interpretation/On the Theory of Law and Practical Reason* (Reprinted), Oxford University Press, Oxford, 2011.

Raz, Joseph – "On the Nature of Law", *in Between Authority and Interpretation/On the Theory of Law and Practical Reason* (Reprinted), Oxford University Press, Oxford, 2011.

Raz, Joseph – "Why Interpret?", *in Between Authority and Interpretation/On the Theory of Law and Practical Reason* (Reprinted), Oxford University Press, Oxford, 2011.

Raz, Joseph – "Intention in Interpretation", *in Between Authority and Interpretation/On the Theory of Law and Practical Reason* (Reprinted), Oxford University Press, Oxford, 2011.

Raz, Joseph – "Two Views of the Nature of the Theory of Law: A Partial Comparison", *in Between Authority and Interpretation/On the Theory of Law and Practical Reason* (Reprinted), Oxford University Press, Oxford, 2011.

Raz, Joseph – "On the Authority and Interpretation of Constitutions: Some Preliminaries", *in Between Authority and Interpretation/On the Theory of Law and Practical Reason* (Reprinted), Oxford University Press, Oxford, 2011.

Raz, Joseph – "Reasoning with Rules", *in Between Authority and Interpretation/On the Theory of Law and Practical Reason (*Reprinted), Oxford University Press, Oxford, 2011.

Raz, Joseph – "Can There be a Theory of Law", *in Between Authority and Interpretation/On the Theory of Law and Practical Reason* (Reprinted), Oxford University Press, Oxford, 2011.

Raz, Joseph – "The Problem of Authority: Revisiting the Service Conception", *in Between Authority and Interpretation/On the Theory of Law and Practical Reason* (Reprinted), Oxford University Press, Oxford, 2011.

Raz, Joseph – "Interpretation: Pluralism and Innovation", *in Between Authority and Interpretation/On the Theory of Law and Practical Reason* (Reprinted), Oxford University Press, Oxford, 2011.

Raz, Joseph – "Teoría y Conceptos. Réplica a Alexy y Bulygin", Traducción de Rodrigo Sánchez Brigido, *in Una Discusión sobre la Teoría del Derecho,* Marcial Pons, Madrid, 2007.

Reale, Miguel – *Filosofia do Direito, 1º Volume* (5ª Edição), Edição Saraiva, São Paulo, 1969.

Richardson, Alan – " "The Fact of Science" and Critique of Knowledge: Exact Science as Problem and Resource in Marburg Neo-Kantianism", *in The Kantian Legacy in Nineteenth-Century Science*, The MIT Press, Massachusetts, 2006.

Rodríguez, Jorge L. – "La Imagen Actual de las Lagunas en el Derecho", *in Lagunas en el Derecho/Una Controversia sobre el Derecho y la Función Judicial,* Marcial Pons, Madrid, 2005.

Roermund, Bert van – "Instituing Authorithy. Some Kelsenian Notes", *Ratio Juris, Volume 15, Number 2, June, 2002.*

Rorty, Richard – "The Philosopher as Expert", *in Philosophy and the Mirror of Nature* (Thirtieth-Anniversary Edition), Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2009.

Rorty, Richard – *Philosophy and the Mirror of Nature* (Thirtieth-Anniversary Edition), Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2009.

Rosenthal, David M. – "Explaining Consciousness", *in Philosophy of Mind/Classical and Contemporary Readings,* Oxford University Press, Oxford, 2002.

Ross, Alf – *Towards a Realistic Jurisprudence/A Criticism of the Dualism in Law,* Translated by Annie I. Fausbøll (Reprinted of the Edition Copenhagen 1946), Scientia Verlag Aalen, 1989.

Ross, Alf – *On Law and Justice* (Fourth Printing), The Lawbook Exchange, Ltd., New Jersey, 2009.

Ross, Alf – "Validity and the Conflict Between Legal Positivism and Natural Law", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes (*Reprinted), Oxford University Press, Oxford, 2007.

Ross, Alf – *Directives and Norms* (Reprint), The Lawbook Exchange, Ltd., New Jersey, 2009.

Rousseau, Jean-Jacques – *O Contrato Social* (*Manuscrito de Genebra*), Tradução de Manuel João Pires, Temas e Debates, Círculo de Leitores, Maia, 2012.

Ruiter, Dick W. P. – "Legal Validity qua Specific Mode of Existence", *Law and Philosophy, Volume 16, Number 5, September, 1997.*

Ruiter, Dick W. P. – "A Basic Classification of Legal Institutions", *Ratio Juris, Volume 10, Number 4, December, 1997.*

Ruiter, Dick W. P. – "Legal Powers", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes (*Reprinted), Oxford University Press, Oxford, 2007.

Russell, Bertrand – *Os Problemas da Filosofia*, Tradução de Desidério Murcho (Reimpressão), Edições 70, Lda., Lisboa, 2013.

Russell, Bertrand – "Introdução ao *Tractatus Logico-Philosophicus*", *in Tratado Lógico-Filosófico/Investigações Filosóficas,* Tradução de M. S. Lourenço (2ª Edição), Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1995.

Russell, Bertrand – *A Minha Concepção do Mundo*, Tradução de Natália Olivia Teles, Brasília Editora, Porto, 1970.

Ryle, Gilbert – *The Concept of Mind* (60th Anniversary Edition), Routledge, Taylor & Francis e-Library, London, New York, 2009.

Saner, Hans – *Kant's Political Thought/Its Origins and Development*, Translated by E. B. Ashton, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1973.

Sartor, Giovanni – "Legal Validity: An Inferential Analysis", *Ratio Juris, Volume 21, Number 2, June, 2008.*

Schauer, Frederick – "Positivism Before Hart", *Canadian Journal of Law and Jurisprudence, Volume XXIV, Number 2, July, 2011.*

Schauer, Frederick – "Is Defeasibility an Essential Property of Law?", *in The Logic of Legal Requirements/Essays on Defeasibility,* Oxford University Press, Oxford, 2012.

Scheler, Max – *A Situação do Homem no Cosmos*, Tradução de Artur Morão, Edições Texto & Grafia, Lda., Lisboa, 2008.

Searle, John R. – "How to Derive "Ought" from "Is" ", *The Philosophical Review, Volume 73, Number 1, January, 1964.*

Searle, John R. – *Speech Acts/An Essay in the Philosophy of Language* (34th Printing), Cambridge University Press, Cambridge, 2011.

Searle, John R. – *Mente, Cérebro e Ciência*, Tradução de Artur Morão (Reimpressão), Edições 70, Lda., Lisboa, 2015.

Searle, John R. – *A Redescoberta da Mente*, Tradução de Ana André, Instituto Piaget, Lisboa.

Searle, John R. – *El Misterio de la Conciencia*, Traducción de Antoni Domènech Figueras (1ª Edición) (3ª Impresión), Paidós Studio, Barcelona, 2013.

Searle, John R./Vanderveken, Daniel – *Foundations of Illocutionary Logic (*Reprinted), Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

Sellars, Wilfrid – "Empiricism and the Philosophy of Mind", *in Science, Perception and Reality*, Routledge & Kegan Paul, London, 1963.

Serra, Antonio Truyol – "Escrito Preliminar", *in La Jurisprudencia no es Ciencia*, Traducción de Antonio Truyol Serra (3ª Edición) (Reimpresión de la 2ª Edición), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983.

Shabel, Lisa – "Kant's Philosophy of Mathematics", *in The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy,* Cambridge University Press, New York, 2008.

Shoemaker, Sidney – "Introspection and Phenomenal Character", *in Philosophy of Mind/Classical and Contemporary Readings,* Oxford University Press, Oxford, 2002.

Siches, Luis Recasens – *Tratado General de Filosofía del Derecho* (Sexta Edición), Editorial Porrua, S. A., Av. Republica Argentina, 15, México, 1978.

Sieckmann, Jan – "Norma Jurídica", *in Enciclopedia de Filosofía y Teoría del Derecho, Volumen 2,* Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.

Soeteman, Arend – "On Legal Gaps", *in Normative Systems in Legal and Moral Theory/Festschrift for Carlos E. Alchourrón and Eugenio Bulygin,* Duncker & Humblot GmbH, Berlin, 1997.

Soper, Philip – "Law's Normative Claims", *in The Authority of Law/Essays on Legal Positivism,* Oxford University Press, Oxford, 1999.

Spaak, Torben – "Norms that Confer Competence", *Ratio Juris, Volume 16, Number 1, March, 2003.*

Stammler, Rudolf – *Tratado de Filosofía del Derecho*, Traducida por Wenceslao Roces, Editorial Reus, S. A., Madrid.

Torre, Massimo La – "Meaning, Norm and Legal Science – An Institutional Approach", *in Normative Systems in Legal and Moral Theory/Festschrift for Carlos E. Alchourrón and Eugenio Bulygin,* Duncker & Humblot GmbH, Berlin, 1997.

Torre, Massimo La – "Rules, Institutions, Transformations. Considerations on the "Evolution of Law" Paradigm", *Ratio Juris, Volume 10, Number 3, September, 1997.*

Torre, Massimo La – "On Two Distinct and Opposing Versions of Natural Law: "Exclusive" Versus "Inclusive"", *Ratio Juris, Volume 19, Number 2, June, 2006.*

Torre, Massimo La – "Direito Natural, Positivismo Jurídico e o Lugar do Direito como Instituição", *Direito & Política, 7, Maio-Agosto, 2014.*

Troper, Michel – "Ross, Kelsen e a Validade", Tradução de José Emílio Medauar Ommati, *in A Diversidade do Pensamento de Hans Kelsen,* Lumen Juris, Rio de Janeiro, 2013.

Vaihinger, Hans – *The Philosophy of "As If"/A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind,* Translated by C. K. Ogden, Martino Publishing, Mansfield Centre, CT, 2009.

Vanni, Icilio – *Lezioni di Filosofia del Diritto* (Terza Edizione), Nicola Zanichelli, Bologna, MCMVIII.

Villey, Michel – *Seize Essais de Philosophie du Droit dont un sur la Crise Universitaire*, Dalloz, Paris, 1969.

Volpe, Giorgio – "A Minimalist Solution to Jørgensen's Dilemma", *Ratio Juris, Volume 12, Number 1, March, 1999.*

Walsh, W. H. Walsh, "The Structure of Kant's Antinomies", *in Proceedings of the Ottawa Congress on Kant in the Anglo-American and Continental Traditions Held October 10-14, 1974,* The University of Ottawa Press, Ottawa, Canada, 1976.

Walter, Robert – "Jörgensen's Dilemma and How to Face It", *Ratio Juris, Volume 9, Number 2, June, 1996.*

Watzlawick, Paul – *A Realidade é Real?*, Tradução de Maria Vasconcelos Moreira, Antropos, Relógio D'Àgua Editores, Lda., Lisboa.

Weinberger, Ota – "Introduction: Hans Kelsen as Philosopher", *in Essays in Legal and Moral Philosophy*, Translated by Peter Heath (Reprint), D. Reidel Publishing Company, Dordrecht – Holland, Boston – U.S.A., 1973.

Weinberger, Ota – "Logic and the Pure Theory of Law", Translated by Alfred Schramm, *in Essays on Kelsen,* Oxford University Press, Oxford, 1986.

Weinberger, Ota – "The Logic of Norms Founded on Descriptive Language", *Ratio Juris, Volume 4, Number 3, December, 1991.*

Weinberger, Ota – "The Expressive Conception of Norms: An Impasse for the Logic of Norms", *in Normativity and Norms/Critical Perspectives on Kelsenian Themes* (Reprinted), Oxford University Press, Oxford, 2007.

Weinberger, Ota – "*Prima Facie* Ought. A Logical and Methodological Enquiry", *Ratio Juris, Vol. Nº 12, Number 3, September, 1999.*

Weinberger, Ota – "The Language of Practical Philosophy", *Ratio Juris, Volume 15, Number 3, September, 2002.*

Wittgenstein, Ludwig – *Cadernos 1914-1916,* Tradução de João Tiago Proença, Edições 70, Lda., Lisboa, 2004.

Wittgenstein, Ludwig – *"Tractatus Logico-Philosophicus", in Tratado Lógico-Filosófico/Investigações Filosóficas,* Tradução de M. S. Lourenço (2ª Edição), Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1995.

Wittgenstein, Ludwig – *Cultura e Valor*, Tradução de Jorge Mendes, Edições 70, Lda., Lisboa, 2000.

Wittgenstein, Ludwig – *O Livro Azul*, Tradução de Jorge Mendes (Reimpressão), Edições 70, Lda., Lisboa, 2008.

Wittgenstein, Ludwig – *Fichas (Zettel),* Tradução de Ana Berhan da Costa, Edições 70, Lda., Lisboa, 1989.

Wittgenstein, Ludwig – *Philosophical Investigations,* Translated by G. E. M. Anscombe (Re-Issued Second Edition), Blackwell Publishers, Oxford, 1999.

Wittgenstein, Ludwig – *Da Certeza*, Tradução de Maria Elisa Costa (Reimpressão), Edições 70, Lda., Lisboa, 2012.

Wright, Georg Henrik von – "Deontic Logic", *Mind, New Series, Volume 60, Number 237, January, 1951.*

Wright, Georg Henrik von – *Norm and Action/A Logical Enquiry* (Reprinted), Redwood Press Limited, Trowbridge, London, 1971.

Wright, Georg Henrik von – "Deontic Logic Revisited", *Rechtstheorie, 4. Band, Heft 1, 1973.*

Wright, Georg Henrik von – "Is and Ought", *in Man, Law and Modern Forms of Life/Proceedings of the 11th World Congress on Philosophy of Law and Social Philosophy*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1985.

Wright, Georg Henrik von – "Is There a Logic of Norms?", *Ratio Juris, Volume 4, Number 3, December, 1991.*

Wright, Georg Henrik von – "Ought to Be – Ought to Do", *in Normative Systems in Legal and Moral Theory/Festschrift for Carlos E. Alchourrón and Eugenio Bulygin,* Duncker & Humblot GmbH, Berlin, 1997.

Wright, Georg Henrik von – "Deontic Logic: A Personal View", *Ratio Juris, Volume 12, Number 1, March, 1999.*

Wright, Georg Henrik von – "Valuations – or How to Say the Unsayable", *Ratio Juris, Volume 13, Number 4, December, 2000.*

Wright, Georg Henrik von – "Valor, Norma Y Acción en Mis Escritos Filosóficos/Con un Epílogo Cartesiano", Traducción de Laura Manrique y Pablo E. Navarro, *Doxa, 26, 2003.*

Wróblewski, Jerzy – "Ontology and Epistemology of Law", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto, IV Serie – L – 1973.*

Wróblewski, Jerzy – "Towards a Metatheory of Law", *Rechtstheorie, 12, 1981.*

Wróblewski, Jerzy – "Principles, Values, and Rules in Legal Decision-Making and the Dimensions of Legal Rationality", *Ratio Juris, Volume 3, Number 1 bis, March, 1990.*

Xenofonte – *The Memorabilia*, Translated by H. G. Dakyns, 1998 (Disponível Online).

Índice

Índice

Introdução.....9
(O Homem e o Direito).....11

Primeira Parte.....63
(A Teoria do Conhecimento Científico).....65

Livro I.....67
(A Filosofia do Conhecimento Científico na Idade Moderna).....69

Capítulo I (René Descartes e o Inicio da Filosofia Moderna da Ciência.).....70
1. O Pensamento enquanto Princípio da Existência Humana.....70
2. O Método Cartesiano.....88

Capítulo II (David Hume. A Natureza Humana como limite do Conhecimento.).....113
1. Das Ideias na Natureza Humana.....113
2. Do Conhecimento.....125
3. A Lei de Hume.....146

Capítulo III (Immanuel Kant e a Construção da Teoria Racional do Conhecimento Científico).....155
1. A Revolução Copernicana da Metafísica. Os Fundamentos da Filosofia Transcendental.....155
2. A Estética Transcendental.....167
3. A Analítica Transcendental do Entendimento Puro.....171
4. A Dialética Transcendental da Razão Pura.....192
5. Os Limites da Razão Pura.....212

Livro II.....221
(Os Pressupostos Fundamentais de uma Teoria do Conhecimento Científico).....223

Capítulo I (A Teoria Biológica da Consciência).....224
1. Vida e Consciência.....224
2. A Construção da Consciência.....241
3. A Redutibilidade da Consciência.....250
4. Linguagem e Consciência.....258
5. A Representação da Consciência.....262

Capítulo II (A Teoria do Conhecimento)……264
1. O Conhecimento Humano como Problema Biológico……264
2. A Estrutura do Conhecimento……276
2.1. A Aparência e a Existência da Realidade……280
2.2. As Proposições da Mente (Juízos Analíticos e Sintéticos)……283
2.3. O Problema da Indução……300
2.4. O Princípio Fundamental……304
2.5. Verdade e Erro……311
2.6. A Linguagem……313
2.7. A Formação do Conhecimento……338
3. O Objetivo da Ciência……343

Segunda Parte……359
(O Conceito de Direito)……361

Livro I……363
(O Objeto da Ciência Jurídica)……365

Capítulo I (A Norma como Objeto da Ciência Jurídica)……366
1. A Norma como Sentido «Ideal»……366
2. O Sentido subjetivo e o Sentido Objetivo da Norma……370
3. «Ser» e «Dever Ser»……376
4. Causalidade e Imputação……388
5. A Relação entre «Ser» e «Dever Ser». A Tese da Separabilidade *Versus* a Tese da Separação……400
6. O Objeto da Ciência Jurídica……414

Capítulo II (A Representação Simbólica das Normas Jurídicas)……417
1. A Norma e a Representação Simbólica da Norma……417
2. A Norma e o Enunciado Normativo……423
3. Enunciado Normativo, Verdade e Realidade……427
4. A Tipologia dos Enunciados Normativos no Pensamento de Joseph Raz……432

Capítulo III (A Estrutura da Norma Jurídica)……436
1. A Descrição da Estrutura da Norma Jurídica enquanto Descrição da Proposição da Ciência do Direito……436
2. Os Elementos da Norma Jurídica……437
3. Normas Categóricas e Normas Hipotéticas……442

4. As Modalidades das Normas Jurídicas.....446
5. Em Especial, as Normas Permissivas. A Tese das Permissões Fracas Versus a Tese das Permissões Fortes.....451
6. As Normas de Competência.....467
7. Os Princípios da Lógica e as Normas Jurídicas.....493

Livro II.....513
(A Teoria do Direito enquanto Teoria do Pensamento Jurídico).....515

Capítulo I (Os Pressupostos Fundamentais da Teoria do Pensamento Jurídico).....516
1. Um Conceito de Direito ou vários Conceitos de Direito?.....516
2. A Natureza da Teoria do Direito.....531
3. As Teorias Fundamentais do Direito e a Lei do Terceiro Excluído.....544
4. A Teoria do Direito como Teoria incompleta e como Teoria Unificada.....555

Capítulo II (A Validade do Direito. As Três Grandes Conceções).....559
1. A Norma Fundamental *(Grundnorm)* e a Teoria do Sistema Jurídico no Pensamento de Hans Kelsen.....559
1.1. A Norma Fundamental enquanto Ficção.....574
2. A Norma de Reconhecimento de Herbert Hart.....579
3. O Conceito de Validade em Alf Ross.....587

Capítulo III (Repensando o Conceito de Direito).....595
1. O Direito como Instrumento de Cooperação entre os Seres Humanos.....595
2. As Pré-Compreensões Induzidas no Conhecimento Científico do Direito.....597
3.O Arquétipo do Sistema Jurídico.....603
4. A Representação da Norma Jurídica e a sua Validade Intrínseca.....607
5. O Direito como Experiência Mental e como Experiência Empírica.....621
6. Direito e Força.....625
7. A Natureza da Experiência Empírica do Direito. O Problema da Autoridade e o Problema das Fontes do Direito como Falsos Problemas da Ciência Jurídica.....627

Capítulo IV (O Direito em Ação).....632
1. A Teoria da Norma Jurídica.....632
2. A Interpretação Jurídica.....634
3. As Lacunas no Direito.....642
4. Os Conflitos de Normas.....650
5. A Decisão Judicial.....661

Epílogo.....669
(O Segredo do Direito) 671
1. Os Princípios Fundamentais do Positivismo Jurídico.....672
2. O Direito e a Moral.....676

Referências Bibliográficas.....681