

Revista de Pesquisa em Filosofia
FUNDAMENTO

ISSN: 2177-6563



Revista de Pesquisa em Filosofia

FUNDAMENTO

Ouro Preto - Minas Gerais - Brasil



UFOP

**Universidade Federal
de Ouro Preto**

Fundamento Revista de Pesquisa em Filosofia / Universidade Federal de Ouro Preto / Grupo de Pesquisa em Filosofia Contemporânea. n. 12, (Jul-Dez. 2015) – Ouro Preto:

Ed. UFOP, 2015

Semestral – Tiragem: 200 exemplares.

ISSN: 2177-6563

1. Filosofia - Periódicos. I. Universidade Federal de Ouro Preto. II. Instituto de Filosofia, Artes e Cultura. III. Grupo de Pesquisa em Filosofia Contemporânea.

Endereço para correspondência:

Revista Fundamento
Instituto de Filosofia, Artes e Cultura – IFAC
Rua Coronel Alves, 55, Centro, Ouro Preto, MG, Brasil
CEP: 35400-000

Endereço eletrônico: revistafundamento@ufop.br

Revista Fundamento

UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO

Reitor

Prof. Dr. Marcone Jamilson Freitas Souza

INSTITUTO DE FILOSOFIA, ARTES E CULTURA/IFAC

Diretor

Prof. Dr. Guilherme Paoliello

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA/DEFIL

Chefe de Departamento

Prof. Dr. Olímpio José Pimenta

Bibliotecária

Neide Nativa

FUNDAMENTO

REVISTA DE PESQUISA EM FILOSOFIA

Diretores Gerais

Prof. Dr. Mário Nogueira (UFOP)

Prof. Dr. Sérgio Miranda (UFOP)

Diretores Executivos

Aline Monteiro Homssi (UFOP)

Editores

Prof. Dr. Mário Nogueira (UFOP)

Prof. Dr. Sérgio Miranda (UFOP)

Prof. Me. Luiz Helvécio Marques Segundo (UFSC / UFOP)

Diagramação

Aline Monteiro Homssi (UFOP)

Assistente de Revisão

Aline Monteiro Homssi (UFOP)

Comitê Editorial

Prof. Dr. Alexandre Noronha Machado (UFPR)

Prof. Dr. Hélio Lopes da Silva (UFOP)

Prof. Dr. Danilo Marcondes (PUC-Rio)

Prof. Dr. Frank Thomas Sautter (UFSM)

Prof. Dr. Guido Imaguire (UFRJ)

Prof. Dr. Marco C. Ruffino (Unicamp)

Prof. Dr. Nelson Gonçalves Gomes (UNB)

Prof. Dr. Túlio Xavier de Aguiar (UFMG)

SUMÁRIO

I - ARTIGOS INÉDITOS

- 11 **G. A. COHEN E A JUSTIÇA DAS TRANSAÇÕES DE MERCADO**
G. A. COHEN AND *THE JUSTICE OF MARKET TRANSACTIONS*
Aluizio Couto - Universidade Federal de Minas Gerais
- 29 **UMA TEORIA DA LISTA OBJETIVA ACERCA DO BEM-ESTAR E A**
OBJEÇÃO DO REQUERIMENTO DE FORTE LIGAÇÃO
AN OBJECTIVE LIST THEORY OF WELL-BEING AND THE STRONG-TIE
REQUIREMENT
Bruno Aislá Gonçalves dos Santos - Universidade Federal de Santa Catarina
- 59 **O DESAFIO BENACERRAFINIANO: SERÁ POSSÍVEL OBTER**
CONHECIMENTO DE OBJETOS MATEMÁTICOS ABSTRATOS?
THE BENACERRAFIAN CHALLENGE: IS IT POSSIBLE TO GAIN KNOWLEDGE
OF ABSTRACT MATHEMATICAL OBJECTS?
Daniela Moura Soares - Universidade Federal do Rio de Janeiro
- 115 **INFINITISMO E O PROBLEMA DAS MENTES FINITAS E MENOS QUE**
IDEALMENTE
INFINITISM AND THE FINITE-MIND OBJECTION
Allysson V. L. Rocha - Universidade Federal de Santa Catarina

II - TRADUÇÃO

- 135 **ANARQUISMO FILOSÓFICO**
A. John Simmons
Tradução: L. H. Marques Segundo

Artigos Inéditos

G. A. Cohen e a justiça das transações de mercado

G. A. Cohen and the justice of market transactions

Aluizio Couto

Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo

Neste artigo, avalio um argumento de G. A. Cohen contra a justiça das transações de mercado. Para Cohen, uma transação de mercado seria idealmente justa apenas se fosse epistemicamente transparente. Sustento que pode haver injustiça mesmo se a condição for satisfeita e que há casos em que ela não é satisfeita e mesmo assim há preservação da justiça, o que torna a condição inútil. No fim, defendo rapidamente que a propriedade privada é importante caso valorizemos a liberdade.¹

Palavras-chave

Transações de mercado. Teoria da titularidade. Nozick. Cohen.

I - Agradeço imensamente a Lucas Miotto, Hélio Carneiro, Desidério Murcho e Luiz Helvécio pela leitura atenta e pelas sugestões.

Abstract

In this paper, I assess a G. A. Cohen's argument against the justice of market transactions. For Cohen, a market transaction would be ideally just if and only if it were epistemically transparent. I hold that there might be injustice even if Cohen's condition is met and that there are cases in which the transaction preserves justice even though the condition is not met, rendering the condition useless. At the end of the paper, I quickly defend that private property is important if we value freedom.

Keywords

Market transactions. Entitlement theory. Nozick. Cohen.

I Introdução

Em 1974, com a publicação de *Anarquia, Estado e Utopia*, o filósofo Robert Nozick apresentou e defendeu a teoria da titularidade:

1. Uma pessoa que, de acordo com o princípio de justiça na aquisição, adquire um haver, tem direito a esse haver.
2. Uma pessoa que, de acordo com o princípio de justiça na transferência, adquire um haver de outrem que tem o direito ao haver, tem o direito ao haver.
3. Ninguém tem o direito a um haver exceto por meio de aplicações (repetidas) de 1 e 2 (1974/2001, p. 151).

As três cláusulas da teoria ainda são objeto de bastante controvérsia filosófica.² Em linhas gerais, 1 rege as condições justas de aquisição inicial de propriedade privada. Suponha que exista uma extensão de terra da qual ninguém é dono. Como ela poderia ser legitimamente adquirida? A resposta de Nozick é uma modificação da resposta que Locke deu à mesma pergunta. No parágrafo 27 do *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, Locke afirma que a apropriação é justa no caso em que, após feita, ainda exista o suficiente e de qualidade

2 - Wolff (1992), Kymlicka (2002) e Farrelly (2004) expõem detalhadamente as discussões relativas a cada uma delas.

igualmente boa disponível para a apropriação de terceiros. Nozick enfraquece a restrição de Locke. Para ele, crucial não é haver o suficiente e de qualidade igualmente boa disponível para a *apropriação*, mas sim para o *uso*.³

Nozick não define com clareza o conteúdo moral de 2, mas é comum entender que, para serem justas, as transferências precisam ser voluntárias, i.e., não envolverem coerção ou fraude. A voluntariedade de uma transferência, contudo, não garante que o estado de coisas que dela resulta seja justo. Afinal, a aquisição inicial (por mais longínqua que seja) de um bem que A transfere voluntariamente para B pode não satisfazer 1. Se a aquisição inicial de uma extensão de terra por parte de um antepassado de A privou outras pessoas do uso de algo similar, piorando-lhes a situação, o fato de A agora transferi-la voluntariamente para B não elimina o vício contido na origem. Além disso, uma transferência voluntária pode ser injusta por violar não 1, mas 2. Os exemplos mais óbvios são as transferências voluntárias de bens roubados. Quando um assaltante vende algo que roubou, dificilmente poderá dizer ao comprador que o assaltado transferiu-lhe o bem por livre e espontânea vontade.

E 3, por fim, estabelece que 1 e 2 dão conta de tudo o que precisa ser dito a respeito do direito das pessoas a seus haveres (um pormenor: a satisfação de 1 é suficiente para preservar a justiça em um contexto no qual só há apropriações iniciais e ninguém transfere nada a ninguém. Em contextos nos quais transferências são realizadas, 1 e 2 são condições individualmente necessárias e conjuntamente suficientes para a preservação da justiça).

Nozick argumenta que, em um mundo no qual 1 e 2 são sempre satisfeitas, não cabe ao governo ou a qualquer agente privado promover alterações no quadro distributivo que daí emerge. Sua reputação como defensor moral do capitalismo de livre mercado não é, portanto, um fato surpreendente. Caso os argumentos avançados por ele sejam sólidos, um entusiasta desse sistema econômico terá à disposição razões que justificam tanto a aquisição desigual de propriedade privada, dado que 1 não se compromete com nenhum tipo de restrição igualitária, quanto a livre transferência do que é legitimamente possuído - prática que, após algum tempo, tenderá também à desigualdade. Não que Nozick defenda o *status quo*. Como é amplamente conhecido, o que as pessoas têm (e o que elas não têm) é em grande parte resultado de muita injustiça. Os livros de história fornecem vários exemplos de fraudes, furtos e pilhagens. Para dar conta disso, Nozick elaborou um princípio retificador. Mesmo assim, sua posição é forte o suficiente para atender aos defensores de uma sociedade capitalista porventura atraídos pela argumentação moral.⁴ Desnecessário

3 - O que está em causa, aqui, são as condições que conferem legitimidade à apropriação inicial. Isso é bem diferente de explicar como tal tipo de apropriação é de todo possível. Locke, por exemplo, defende que, ao misturar o próprio trabalho com um recurso ainda não apropriado, quem o faz apropria-se do recurso.

4 - Nem toda defesa do livre mercado precisa se fundar em argumentos morais. Como aponta Exdell (1977), o economista

dizer, isso é mais do que suficiente para alarmar qualquer igualitarista, seja ele moderado ou radical.

Após apresentar a teoria da titularidade, Nozick expressa a seguinte proposição: “O que quer que surja de uma situação justa por passos justos é em si justo” (1974/2001, p. 151). Chamaremos essa proposição de (a). O que Nozick tem em mente é a ideia de que a aplicação repetida de transferências justas é suficiente para preservar a justiça caso a situação inicial seja também justa. A proposição parece uma verdade óbvia. Porém, G. A. Cohen (1995), filósofo da tradição que veio a ser conhecida como marxismo analítico (ou *non-bullshit marxism*, como ele talvez diria), argumenta em *Self-ownership, Freedom, and Equality* que (a) é demasiado vaga e que as tentativas de deixá-la mais precisa acabam por torná-la incapaz de justificar as economias capitalistas – o que é, afinal, seu propósito prático. Após isso, ele apresenta uma condição bastante exigente, mas que supostamente garantiria a preservação da justiça nas transações. Meu objetivo principal neste artigo é argumentar que essa condição deve ser rejeitada. Além de ser compatível com a introdução da injustiça, ela não precisa ser satisfeita para que haja preservação da justiça – o que abre o flanco para transações de mercado convencionais e justas.

De forma secundária e breve, pretendo também sugerir que, caso valorizemos liberdade, há uma presunção inicial *em favor* do respeito à propriedade privada. Trata-se de uma discussão independente da que proponho na primeira parte. Mesmo assim, ambos os temas são fundamentais para uma defesa mais robusta do capitalismo. Faz sentido, portanto, discuti-los em um mesmo artigo.

Não pretendo defender os argumentos de Nozick em prol do capitalismo de livre mercado regido por direitos de propriedade absolutos. Mesmo que meus argumentos contra Cohen sejam bem sucedidos, nenhuma conclusão geral acerca da posição de Nozick se seguirá.⁵

II Acidentes, ignorância e preservação da justiça

A estratégia traçada por Cohen a fim de recusar a ideia de que as transações de mercado preservam a justiça é apresentar contraexemplos a proposições como (a) e sugerir que as tentativas de contorná-los força os seguidores de Nozick a oferecer reformulações ainda mais incapazes de justificar as situações típicas das sociedades de mercado. O primeiro

Milton Friedman, um dos grandes defensores do capitalismo, pensava que as distribuições correntes em um sistema capitalista eram arbitrárias do ponto de vista da justiça.

5 - Para uma defesa de todo o projeto de Nozick, ver Friedman (2011).

contraexemplo (1995, pp. 43-4) descreve a seguinte situação: sou o proprietário legítimo de um rolo de macarrão. Por algum acaso, ele desce a ladeira e entra por sua porta. Ao vê-lo, você o confunde com um antigo rolo que perdeu e, feliz, apanha-o pensando que finalmente o encontrou.

Para Cohen, o contraexemplo mostra que uma situação justa pode ser sucedida por uma injusta sem que quaisquer transações injustas ocorram. Essa consequência se deve a um princípio geral aceito por Cohen: uma situação é justa se, e somente se, todos possuem o que deveriam e ninguém possui o que não deveria (1995, p. 43).⁶ Uma vez que você se apossou de um objeto que me pertence, possui algo indevidamente. Portanto, a situação é injusta.

Cohen reconhece que o contraexemplo não é uma refutação direta de (a), uma vez que a proposição estabelece que “passos justos são suficientes para preservar a justiça, e não que passos injustos são necessários para subvertê-la” (COHEN, 1995, p. 44). Mas, como ele observa logo em seguida, se passos injustos não são necessários para subverter a justiça, por que passos justos deveriam ser suficientes para preservá-la? Afinal, o incidente pode ocorrer paralelamente a uma transação justa. Um defensor de (a) poderia responder que, para haver um contraexemplo real, a injustiça tem de surgir *em decorrência* das transações relevantes, pois é isso que a expressão “por passos justos” quer dizer. Caso se mostre que uma situação injusta decorre de uma transação justa a partir de uma situação inicial justa, a afirmação de que transações justas são suficientes para a preservação da justiça é refutada. Até então, no entanto, o contraexemplo de Cohen consegue mostrar apenas que a ausência de transações injustas é compatível com resultados injustos.

Embora o contraexemplo não seja uma refutação de (a), seu defensor é levado a torná-la mais precisa:

(a') O que quer que surja de uma situação justa em decorrência de passos justos é em si justo.

O problema é que (a') não tem o poder que (a) aparentemente tinha de justificar moralmente o que emerge nas sociedades de mercado, sempre suscetíveis a acidentes e outros acazos infelizes. Transações não ocorrem isoladas das contingências da vida. Muito pelo

6 - A formulação é um tanto vaga. A partir dos exemplos, porém, podemos dizer que são injustas as situações em que um indivíduo toma como sendo seu um objeto que já pertence a outra pessoa e situações em que há enganos a respeito da natureza do que é transferido. Repare que a formulação é geral o suficiente para dar conta de casos em que há transações e de casos em que não há.

contrário, essas contingências compõem as sociedades de mercado. O que Cohen acaba por elucidar é que (a) pretendia justificar algo muito mais amplo do aquilo de que é capaz.

A fim de enfraquecer ainda mais a ideia de que as transações de mercado preservam a justiça, Cohen propõe (1995, p. 45) um contraexemplo adicional em que a situação injusta decorre de uma transação voluntária. Quero vender a você o um objeto decorativo que pensamos ser feito de vidro. Como o preço que estabeleço é uma verdadeira pechincha, você aceita a transação. Logo depois, descobrimos que o objeto vendido a preço de banana é um valioso diamante. Para Cohen, tal situação é injusta. Afinal, éramos ignorantes a respeito da natureza daquilo que estava envolvido na transação. Se aceitarmos que a situação é realmente injusta, o defensor de (a'), para evitar ver sua posição definitivamente refutada, terá de oferecer uma modificação adicional. Como sugere Cohen, ele pode defender que as transações de mercado preservam a justiça desde que também não sejam realizadas sob grave ignorância. Dado que é perfeitamente plausível a ideia de que a ignorância, em certos casos, torna injusta uma transação, restringir (a') é uma saída razoável:

(a'') O que quer que surja de uma situação justa, em decorrência de passos justos que não envolvam ignorância grosseira, é, em si, justo.

Repare que a proposição (a), inicialmente uma fonte plausível de justificação para a justiça dos mercados, é agora objeto de importantes reformulações, incorporadas por fim em (a''). Mas (a'') permite justificar algo ainda mais ínfimo do que o justificável a partir de (a').

O exemplo do diamante retrata os efeitos da ignorância em uma transação isolada. Mas “se ampliarmos nosso foco, de pares discretos de agentes transacionais para a grande quantidade de transações não coordenadas que ocorrem em uma economia de mercado, o escopo da subversão da justiça pela ignorância aumenta” (1995, pp. 45-6). No fundo, Cohen pretende mostrar que mercados reais são muito mais amplos do que a combinação entre situações iniciais e transações subsequentes, fato obscurecido pela aparente obviedade de (a). Perante isso, o defensor da proposição recua e aceita, respectivamente, (a') e (a''). Estas últimas, no entanto, falham em justificar o que se pretendia inicialmente.

III Transparência epistêmica

A discussão acima ilustra uma das razões pelas quais, sustenta Cohen, a injustiça é introduzida nas transações: elas são compatíveis com qualquer grau de ignorância por parte dos indivíduos envolvidos (1995, p. 50).⁷ A condição que anularia os efeitos da ignorância e garantiria a preservação da justiça é explicitada pela definição abaixo, que chamaremos de (b):

O que quer que surja de uma situação justa como resultado de uma transação totalmente voluntária, com a qual todos os indivíduos envolvidos ainda teriam concordado, caso conhecessem seus resultados, é, em si, justo (COHEN, 1995, pp. 23, 50).⁸

Cohen propõe a transparência epistêmica como *ideal* de preservação da justiça. Se o ideal for correto, um defensor do mercado poderia dizer que “...transações de mercado transformam uma situação justa em uma nova situação [idealmente] justa quando cada agente sabe *precisamente* quais serão os efeitos da transação” (1995, p. 52, grifo do autor). Porém, uma vez que a noção de “sociedade de mercado está conceitualmente ligada à ideia de ignorância sobre o futuro”, (b) é suficiente para manter o mercado longe da justiça (1995, p. 52). Repare que a proposta não implica a eliminação dos mercados. Afinal, é possível que um sistema que admita trocas capitalistas seja o que satisfaz melhor as nossas necessidades.⁹ O que ela realmente implica é que, sejam quais forem as razões que os entusiastas do mercado ofereçam em favor de seu sistema econômico favorito, a justiça não está entre elas.

Mas será (b) plausível? Penso que não. O melhor modo de mostrar isso é por meio de um ataque direto. Com o auxílio de um contraexemplo, eis o que pretendo estabelecer:

7 - Outra é o fato de os indivíduos atuarem em uma estrutura econômica pré-definida, o que automaticamente restringe as opções ao que é compatível com a estrutura. Mas será que isso não torna qualquer sistema econômico injustificável do ponto de vista da justiça, uma vez que uma característica típica de sistemas econômicos é precisamente limitar, de acordo com seus termos, o que os indivíduos podem fazer? Será que uma das razões pelas quais o capitalismo é injusto é porque não permite transações típicas do socialismo? Não vou lidar com essa discussão aqui. Por isso, peço ao leitor que suponha que o problema nem se coloca.

8 - Dado que (b) tem a forma de uma definição explícita, pode ser formulada da seguinte maneira: uma nova situação é justa se, e somente se, surgir de uma situação justa como resultado de uma transação totalmente voluntária com a qual os indivíduos envolvidos ainda teriam concordado caso conhecessem seus resultados. A ideia de voluntariedade aqui é a mesma de Nozick. Ademais, o “caso conhecessem” tem de ser lido contrafactualmente. Intuitivamente, se nos mundos possíveis próximos os indivíduos conhecem os resultados da transação e concordam com a transação, a contrafactual “Se os indivíduos conhecessem os resultados concordariam com a transação” é verdadeira. Se, contudo, há pelo menos um mundo próximo em que os indivíduos conhecem os resultados, mas não concordam com a transação, a contrafactual é falsa.

9 - Como nota Brennan (2014), o próprio Cohen (1983) admite que a “economia burguesa” é “basicamente sólida”.

(~b) Há casos em que o que surge de uma situação justa como resultado de uma transação totalmente voluntária com a qual todos os indivíduos envolvidos ainda teriam concordado caso conhecessem seus resultados não é, em si, justo.

Antes de prosseguir, porém, é preciso responder à seguinte pergunta: o que faria os indivíduos concordarem com uma determinada transação, à luz de seus resultados, caso estes fossem epistemicamente transparentes? Cohen não especifica o que seria tal coisa. Mas uma vez que ele se vale de (b), devemos chegar a uma resposta. Proponho uma perspectiva mínima de racionalidade: a partir de (b), é plausível sugerir que os indivíduos concordariam com determinada transação caso *constatassem que os resultados são o que se esperava dela*. Se não houver qualquer perspectiva de racionalidade envolvida aqui, mesmo que mínima, a exigência de concordância com a transação é vácuca, pois se os indivíduos são irracionais, é irrelevante se concordam ou não. A proposta, além de neutra relativamente a teorias robustas da racionalidade e a noções de preservação da justiça, torna mais preciso o que está em causa na exigência de concordância. Pode-se objetar que a proposta não é de todo epistemologicamente neutra, pois assume que a concordância é racional. Em absoluto, ela talvez não o seja. Mas a ideia de concordar com uma transação quando seus resultados são o que já se esperava dela parece ser neutra relativamente a qualquer perspectiva razoável de racionalidade. Quanto à neutralidade em relação a noções de preservação da justiça, trata-se simplesmente de evitar o seguinte raciocínio circular: transações que preservam a justiça são aquelas que seriam aceitas por preservarem a justiça. Apresento, a seguir, um contraexemplo a (b). Se for bem sucedido, a constatação de que os resultados de uma transação voluntária são o que se esperava dela não garante a preservação da justiça.

Imagine que todos os bens de Luiz e Carlos são, antes de os dois se encontrarem, legitimamente possuídos. A partir dessa situação inicial justa, Luiz quer muito um bem A que pertence a Carlos, e Carlos quer muito um bem B que pertence a Luiz (ambos consideram que o bem do outro tem mais valor do que todos os próprios bens somados). Luiz e Carlos, contudo, são descuidados. E ambos conhecem as respectivas personalidade descuidadas. Por experiência, Luiz sabe que quando Carlos faz uma transação, sempre leva consigo, por descuido, um bem adicional indevido. Carlos sabe a mesma coisa sobre Luiz. Apesar de ambos saberem que o outro é um perfeito atarantado, decidem realizar a transação. A transação ocorre: Luiz tem A, Carlos tem B, Luiz tem Y por puro descuido e Carlos tem X também por descuido. Por fim, nenhuma surpresa ocorre e eles ficam satisfeitos.

Se ambos tivessem acesso aos resultados da transação antes de realizá-la, concordariam com ela? Parece-me óbvio que sim. Cada um deles sabia com quem estava negociando, de modo que a perda de X por Luiz e de Y por Carlos era esperada. Além disso, o valor que atribuíam aos bens visados compensava a perda. Luiz acha que ter A e perder X é um bom negócio. Da mesma forma, Carlos acha que ter B e perder Y é um bom negócio. Além de concordarem com a transação à luz dos resultados, não houve coerção ou fraude. Ambos realizaram a transação por livre e espontânea vontade e, apesar dos descuidos, em nenhum momento tentaram fraudá-la. Fraude pressupõe dolo. Luiz e Carlos podem ser atarantados, mas certamente não são maldosos. Por fim, a situação da qual partiram era justa. Portanto, todas as condições de (b) foram satisfeitas. O contraexemplo, contudo, apresenta uma situação em que, de acordo com o próprio princípio aceito por Cohen, não houve preservação da justiça. Afinal, Luiz se apossou indevidamente de um objeto que ainda pertence a Carlos, e Carlos se apossou indevidamente de um objeto que ainda pertence a Luiz. Se isso é o caso, ($\sim b$) é verdadeira. E se ($\sim b$) é verdadeira, (b) tem de ser falsa, uma vez que ela é a negação de ($\sim b$).

Cohen poderia oferecer uma réplica semelhante àquela oferecida pelo defensor de (a): *um contraexemplo real teria de mostrar que a injustiça surge por meio da transação, o que não é o caso do contraexemplo apresentado!* Não me parece que a réplica seria bem sucedida. Afinal, tanto Luiz quanto Carlos adquirem Y e X *em decorrência* do ato da transação. Só isso já distingue este contraexemplo do primeiro apresentado por Cohen, cujo papel era empurrar o defensor de (a) para (a'). Além disso, embora as apropriações de Y e X não façam parte dos termos da transação, é simplesmente irrazoável supor que os únicos resultados admissíveis sejam aqueles que estavam em seus termos.¹⁰ Como o próprio Cohen admitiria, certos resultados que emergem em decorrência das transações podem não fazer parte de seus termos iniciais. Aliás, isso é precisamente o que ocorre no contraexemplo do diamante.

É possível oferecer outra réplica. Dado que Luiz e Carlos parecem aceitar tacitamente a perda de Y e X, isso não quer dizer que eles têm de aceitar que o bem perdido agora é posse legítima do outro? Pode ser, mas isso está longe de ser óbvio. A ideia de aceitação tácita é neutra a respeito da justiça daquilo que se aceita. Logo, é possível defender que há casos em que algo injusto é aceito tacitamente. Pessoas costumam aceitar certas injustiças toleráveis quando isso é uma condição para alcançar um bem maior. Imagine que preciso fazer uma transação bancária em um banco que só contrata funcionários estúpidos. Se a transação for muito vantajosa, aceito tacitamente ser submetido ao tratamento descortês dos funcionários. Mesmo assim, é razoável pensar que o tratamento ainda é injusto. Se isso

¹⁰ - Aparentemente, uma exigência assim tornariam trivialmente justos os resultados de qualquer transação cujos termos fossem justos.

for o caso, Luiz e Carlos podem aceitar tacitamente suas perdas e considerá-las injustas. Eles aceitam apenas a perda, mas não a posse legítima por parte do outro.

O contraexemplo acima mostra que a introdução da injustiça é compatível com a satisfação de (b). Mas não mostra que a justiça pode ser preservada mesmo se (b) não for satisfeita. É o que quero sugerir agora. Ofereço um contraexemplo cujo papel é ilustrar uma transação de mercado que, apesar de não satisfazer (b), preserva a justiça.

Luiz e Carlos são transportados para uma ilha deserta. Naturalmente, eles precisam de instrumentos para sobreviver. Suponha que Luiz leve quatro horas para produzir uma lança e três horas para produzir um machado. Carlos, por sua vez, leva uma hora para produzir uma lança e duas para produzir um machado. Como se vê, Carlos é mais rápido na produção das duas coisas. Imagine agora que Ewerton, um mágico desempregado, surge repentinamente na ilha e tire do chapéu duas cópias dos principais textos de David Ricardo. Com a leitura, Luiz e Carlos percebem que há uma boa chance de ficarem em melhor situação se fizerem transações. Mais especificamente, eles percebem que, se Luiz produzir dois machados e Carlos produzir duas lanças, cada um terá economizado uma hora de trabalho caso decidam trocar uma lança por um machado.¹¹

Luiz dá a Carlos um machado e recebe deste uma lança. Infelizmente, ambos ficam surpresos com a má qualidade das peças recém recebidas. Após a frustração, contudo, eles percebem que é à medida que se especializam que os produtos trocados ganharão qualidade, de modo que à economia de tempo já conquistada, acrescentarão a qualidade dos produtos. Ambos, afinal, são noviços na arte da especialização do trabalho.

O contraexemplo mostra que há uma situação em que (b) não é satisfeita e, mesmo assim, a justiça é preservada. A situação inicial de ambos é justa e a transação é voluntária, pois não envolve coerção ou fraude. Por mais que ambos não constatem que o resultado da transação era o que dela se esperava, é necessário um bom argumento para concluir que uma situação injusta emergiu. Afinal, quem está em condição de se dizer injustiçado? O contraexemplo expressa a intuição de que, em alguns casos, o que faz as pessoas se decepcionarem com os resultados de certas transações nada tem a ver com a justiça, como a mera inexperiência. É por isso que a inclusão da exigência de concordância na definição de preservação da justiça a torna suscetível a contraexemplos como esse (repare que a exigência de voluntariedade é bem mais difícil de rejeitar por meio de contraexemplos. Isso indica que ela realmente deve fazer parte de definições desse tipo).

É possível, mesmo assim, disputar a ideia de que a situação final é justa. Eis o argumento:

II - Até aqui, o contraexemplo ilustra a ideia de que os economistas chamam de vantagem comparativa. Para mais detalhes sobre a relação entre vantagem comparativa e prosperidade social, ver Ridley (2011).

intuitivamente, tanto Luiz quanto Carlos podem, se quiserem, desfazer a transação. E se ambos têm uma reivindicação legítima a ter de volta o bem que produziram, a melhor explicação para isso é presença de alguma injustiça a ser retificada. E essa injustiça não é o fato de alguém possuir o que não deveria, *mas sim de não possuir o que deveria*. Assumindo que eles têm o direito de desfazer a transação, a resposta à objeção é a seguinte: do fato de alguém ter uma reivindicação legítima ao cancelamento da transação não se segue que o estado de coisas que justifica a reivindicação seja injusto. A resposta desfaz a confusão entre *situações e como lidamos com elas*. Se compro um objeto danificado por um erro no processo de fabricação, seria um exagero dizer que, só por isso, sou injustiçado. A injustiça é introduzida se a empresa não quiser substituí-lo ou devolver o dinheiro que gastei (em sociedades capitalistas maduras, as substituições e devoluções não são dificultadas).¹² Insistir no conteúdo de (b) é se comprometer com a ideia implausível de que equívocos involuntários sempre introduzem injustiça nas situações caso tenham repercussão negativa nas expectativas formadas. A mera violação da exigência de concordância não introduz qualquer injustiça porque esta, se existir, é introduzida em um estágio posterior. É injusto que você fique com o diamante porque, conhecendo a natureza do objeto, recusa-se desfazer a transação.¹³ Mas recusar-se a tal coisa é um modo particularmente mau de lidar com a situação, em si neutra, que emergiu da troca. Quando nos damos conta disso, a exigência da concordância perde plausibilidade, pois não constatar que os resultados são o que se esperava de uma transação nada implica de moralmente significativo.

Meu primeiro contraexemplo mostra que há situações nas quais (b) é satisfeita e a justiça não é preservada. Já o último indica que há preservação da justiça mesmo quando (b) não é satisfeita. Não é claro, portanto, qual é a relevância da exigência de concordância para a preservação da justiça. O leitor pode estar se perguntando o porquê da menção, no último contraexemplo, à ideia de vantagem comparativa. Minha intenção é enfatizar o fato de que a transação entre Luiz e Carlos é uma *transação de mercado*, mesmo que em escala muito pequena. Luiz e Carlos formam, como diria Cohen, um par discreto de agentes transacionais. Na seção II, vimos que Cohen afirma que “se ampliarmos nosso foco, de pares discretos de agentes transacionais para a grande quantidade de transações não coordenadas que ocorrem em uma economia de mercado, o escopo da subversão da justiça pela ignorância aumenta”. À luz dos últimos exemplos, a conclusão oposta soa razoável: se ampliarmos nosso foco, de pares discretos de agentes transacionais para a grande quantidade de transações não coordenadas que ocorrem em uma economia de mercado, o escopo da

¹² - De modo mais técnico, tenho um direito-pretensão (*claim-right*) sobre a empresa. A empresa adquire o dever de substituir o produto ou ressarcir o dinheiro caso eu solicite tal coisa. A injustiça é introduzida apenas se ela se recusar a fazê-lo. O mesmo vale na situação de Luiz e Carlos.

¹³ - O mesmo se aplica ao contraexemplo do rolo de macarrão. A injustiça é introduzida caso você se recuse a devolvê-lo a mim.

preservação da justiça em transações de mercado aumenta.

Há ainda uma razão adicional para rejeitar (b). Trata-se do descompasso entre o ideal de justiça transacional e o que está envolvido em acordos ideais. Como visto, Cohen pensa que a transparência epistêmica é uma espécie de ideal. Mas se tal transparência for o ideal de justiça nas transações de mercado, não há espaço para a confiança nos acordos. De forma mais precisa, o ponto é que, para Cohen, *não haver confiança* é condição necessária para que a transação subsequente seja idealmente justa, e *haver confiança* é condição suficiente para que a transação subsequente não seja idealmente justa. Se Luiz sabe exatamente quais serão os resultados de uma transação com Carlos, não há necessidade de confiar nele. Ao menos não no sentido de atribuir a Carlos a disposição de voluntariamente cumprir sua parte, o que implica reconhecer que ele pode muito bem não fazê-lo. Em casos típicos de confiança, um indivíduo forma a expectativa de que o outro irá cumpri-la, mas não se pode dizer que o cumprimento aparece-lhe como uma implicação do verbo factivo “saber”. Logo, transações que se fiam em certa expectativa prévia sobre a manifestação do caráter não podem ser idealmente justas. É claro que, em um certo sentido, Luiz pode confiar em Carlos. Afinal, se ele sabe quais serão os resultados da transação, segue-se que Carlos irá fazer o que Luiz prevê. Mas, nesse caso, o que explica essa crença não é o que Luiz pensa sobre Carlos, e sim o fato de os resultados das transações serem epistemicamente transparentes.

Cohen se restringe às transações de mercado. Mas pode ser iluminante especular qual seria o resultado de seu ideal de justiça se aplicado a outras áreas da vida que também admitem resultados. Será que o ideal de justiça das promessas entre amigos é dado pela situação na qual eles sabem exatamente os resultados das promessas? Se sim, é um fato curioso que o ideal de justiça das promessas feitas por meus amigos seja antagônico ao que se espera da própria amizade: a confiança que deposito neles. A conclusão de que o ideal de justiça das promessas feitas por meus amigos exclui os casos em que há confiança genuína entre nós é certamente desconfortável. Mas num grau menor, não seria também desagradável a conclusão de que a justiça das transações de mercado seja antagônica ao ideal do que é um acordo entre partes, que certamente inclui alguma confiança? Repare que a separação completa entre promessas feitas por amigos e transações de mercado não é um estratégia permitida a Cohen, dado que certas transações de mercado nada mais são que a efetivação de promessas entre amigos.

IV Propriedade e liberdade

Considere a seguinte situação:

Suponha (...) que quero praticar uma ação que envolve um uso legalmente proibido da sua propriedade. Quero, digamos, armar uma barraca em seu espaçoso quintal, talvez apenas para te irritar, ou talvez pela razão mais substancial de que não tenho nem lugar para viver nem terra que seja minha (...). Se eu tentar fazer isso, é provável que o estado intervenha em sua defesa, de modo que sofrerei uma restrição em minha liberdade. O mesmo vale, obviamente, para todos os usos não permitidos de propriedade privada por parte daqueles que não são donos, e sempre há aqueles que não são donos, uma vez que a propriedade privada [de algo por alguém] pressupõe a ausência da propriedade da parte das outras pessoas (COHEN, 1995, pp. 55-6).

O exemplo funciona como um ataque ao argumento de que o respeito à propriedade privada promove a liberdade individual. Afinal, quando o estado intervém favoravelmente ao proprietário, garantindo-lhe o usufruto de sua propriedade, o indivíduo que queria usá-la para outros fins tem sua liberdade restringida, pois já não pode fazer o que pretendia. A ideia de fundo é que não podemos simplesmente assumir que incursões nos direitos de propriedade reduzem a liberdade individual, pois elas podem, na mesma medida, aumentar a liberdade dos despossuídos:

[I]ncursões contra a propriedade privada que reduzem a liberdade dos proprietários ao transferir os direitos sobre os recursos para os não proprietários aumentam a liberdade destes últimos. Na ausência de argumentos adicionais, o saldo líquido de liberdade gerada pelas transferências de recursos é indeterminado (COHEN, 1995, p. 57).

Infelizmente, isso nada nos diz se levarmos em consideração apenas casos isolados. Para saber os efeitos do respeito à propriedade privada, é preciso saber quais são seus efeitos enquanto princípio socialmente reconhecido. Intuitivamente, é plausível sustentar que sistemas econômicos razoavelmente funcionais precisam, em algum grau, respeitar os direitos de propriedade. Afinal, a perspectiva de a qualquer momento perder o que se possui inibe

a cooperação. A intuição não é vazia. Acemoglu e Robinson (2013) argumentam, a partir de vários exemplos históricos, que entre as características das instituições que promovem a prosperidade social, estão o respeito aos direitos de propriedade e a segurança de que os termos dos contratos firmados serão respeitados.¹⁴ A menção aos contratos não é casual. Em uma economia dinâmica, eles funcionam como garantia de que os indivíduos que o firmaram irão dispor da propriedade regida por seus termos de maneira previsível. Dado que os contratos permitem a formação de expectativas razoáveis sobre o comportamento dos envolvidos, eles são um aspecto vital para a criação de riqueza, pois são uma fonte de estabilidade.¹⁵

Nada disso é uma refutação cabal do ponto de Cohen. Afinal, muitas transferências de direitos de propriedade sobre recursos ocorrem em graus compatíveis com a geração de prosperidade. Governos taxam várias trocas econômicas a fim de redistribuir o montante sem que essas atividades cessem. Mesmo assim, interferências arbitrárias e constantes dificilmente acarretam um bom saldo líquido de liberdade. David Schmidtz menciona a situação do Zimbábue:

E se tratarmos a afirmação de Cohen não como uma análise conceitual mas sim como uma hipótese empírica testável e então comparar países onde os títulos de propriedade são estáveis com aqueles em que não são? No Zimbábue (...), Robert Mugabe e seu exército têm armado barracas onde bem entendem, e qualquer pessoa suficientemente azarada para encontrar o senhor Mugabe em seu quintal certamente preferiria não estar ali. Ninguém que conheça a manifesta catástrofe que é o Zimbábue pode acreditar que à medida em que os direitos de propriedade se desfazem, o que há é apenas a transferência de uma liberdade por outra, com um saldo líquido indeterminado (2011, p. 215).

O exemplo do Zimbábue é extremo, mas sugere que o ponto de Cohen, para ser plausível, precisa de uma defesa mais robusta. Além disso, ele não especifica o que entende por liberdade nas passagens citadas. Porém, todo o conteúdo de *Self-Ownership, Freedom and*

14 - “Para serem inclusivas, as instituições econômicas devem dispor de garantia de propriedade privada, um sistema legal sem viés, e uma provisão de serviços públicos que forneçam um ambiente no qual as pessoas possam trocar e firmar contratos; elas também devem facilitar o empreendedorismo e permitir que as pessoas escolham suas carreiras” (ACEMOGLU e ROBINSON, 2013, pp. 74-5).

15 - Acemoglu e Robinson não foram os únicos e nem os primeiros a defender a importância da propriedade privada e dos contratos para a prosperidade. Adam Smith (1776/1976, p. 445) defende que o “comércio e a manufatura dificilmente podem florescer por muito tempo em um estado que não goze de uma administração regular da justiça, no qual as pessoas não se sintam seguras a respeito da posse de sua propriedade e os contratos não são suportados por lei.” Outros grandes ícones do pensamento econômico do século XIX, como Thomas Malthus e Jean Baptiste Say, também notaram o mesmo.

Equality sugere que se trata da liberdade positiva derivada da posse de alguma prosperidade econômica. Mas se essa for realmente sua motivação, é preciso reconhecer que há boas razões para rejeitar justamente o que ele sugere nas passagens citadas acima.

Pode-se objetar que o problema no Zimbábue não era exatamente a transferência constante de direitos de propriedade, mas a transferência constante de direitos de propriedade para o ditador e seus oficiais. Por mais que isso agrave a situação, a coordenação de expectativas e a estabilidade necessárias para a criação de riqueza ainda seriam muito reduzidas se as transferências constantes fossem feitas apenas entre cidadãos comuns. Essas considerações podem ser tidas justamente como os argumentos adicionais exigidos por Cohen contra as incursões na propriedade privada. Embora eu não tenha oferecido razões para impedir toda e qualquer incursão, o respeito aos direitos de propriedade é mais importante do que Cohen supõe. Por *default*, é melhor ter um sistema institucional em que eles são respeitados do que um em que não são. Aparentemente, Cohen comete algo próximo ao que os economistas chamam de falácia da soma zero, pois supõe que a quantidade de liberdade derivada dos direitos de propriedade é fixa e portanto independente das manipulações desses direitos.

Por fim, baseando-se na comparação entre os relatórios *Economic Freedom of The World: 2008 Annual Report* e *Freedom House Civil Rights Score*, Gaus (2011) mostra que os países economicamente mais livres - os que mais respeitam as decisões econômica individuais, a troca voluntária coordenada pelos mercados, a liberdade para neles competir e, mais fundamentalmente, a propriedade privada - são os que se saem melhor na garantia de liberdades que Cohen certamente apoiaria: os direitos civis. “Com a (estreita) exceção de Cabo Verde, todos os estados reconhecidos pela *Freedom House* como melhores protetores dos direitos civis foram classificados como livres ou predominantemente livres na contagem da *Heritage House*” (GAUS, 2011, pp. 514-5). A conclusão é a de que “no mundo tal como conhecemos, a proteção da liberdade econômica e da propriedade privada está associada a estados que fazem um trabalho melhor de institucionalização de direitos políticos efetivos (e também de direitos civis)” (GAUS, 2011, p. 515). Ele oferece mais dados e exemplos, mas não há necessidade de expô-los aqui porque os relatórios são facilmente encontrados. Meu ponto, nesta seção, é apenas sugerir o seguinte: caso adotemos a perspectiva de liberdade de Cohen, há uma presunção em favor do respeito à propriedade privada. Isso, obviamente, não implica direitos absolutos de propriedade, como gostaria Nozick. Mas, de qualquer maneira, parece ao menos indicar que são preferíveis as sociedades nas quais o direito à propriedade é respeitado, como talvez não gostaria Cohen.

Se o que apontei neste artigo estiver na direção correta, há razões para pensar que transações de mercado podem preservar a justiça e que há uma presunção em favor de uma

importante condição para que haja transações de mercado bem-sucedidas: o respeito à propriedade privada.

Referências Bibliográficas

- ACEMOGLU, D. e ROBINSON, J. 2013. *Why Nations Fail*. Nova York: Crown Publishers.
- BRENNAN, Jason. 2014. *Why Not Capitalism?* Nova York: Routledge.
- COHEN, G. A. 1995. *Self-ownership, Freedom, and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1983. The Structure of Proletariat Unfreedom. *Philosophy and Public Affairs*, v. 12, n. 1, pp. 3-33.
- EXDELL, John. 1977. Distributive Justice: Nozick on Property Rights. *Ethics*, v. 87, n. 2, pp. 142-9.
- FARRELLY, Collin. 2004. *Contemporary Political Theory: a Reader*. Londres: Sage Publications.
- FRIEDMAN, Mark D. 2011. *Nozick's Libertarian Project: An Elaboration and Defense*. Londres: Continuum.
- GAUS, Gerald. 2011. *The Order of Public Reason: A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World*. Cambridge, Cambridge University Press.
- KYMLICKA, Will. 2002. *Contemporary Political Philosophy* (2ª ed.). Oxford: Oxford University Press.
- LOCKE, John. 1689/1988. *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NOZICK, Robert. 1974/2001. *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Blackwell Publishing.
- RIDLEY, Matt. 2011. *The Rational Optimist*. Nova York: Harper Collins Publishers.
- SCHMIDTZ, David. 2012. The Right to Distribute. In: BADER, Ralf. M. e MEADOWCROFT, John. (Eds.). *The Cambridge Companion to Anarchy, State, and Utopia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SMITH, Adam. 1776/1976. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*.

Chicago: University of Chicago Press.

WOLFF, Jonathan. 1991. *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State*. Stanford: Stanford University Press.

Uma Teoria da Lista Objetiva Acerca do Bem-estar e a Objeção do Requerimento de Forte Ligação

An Objective List Theory of well-being and the Strong-tie Requirement

Bruno Aislã Gonçalves dos Santos
Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo

Neste artigo pretende-se apresentar uma teoria da lista objetiva que seja inuneà acusação de que teorias da lista objetiva acerca do bem-estar não cumprem com o chamado “requerimento de forte ligação”. O requerimento de forte ligação estabelece que para que uma teoria do bem-estar seja bem sucedida, o bem-estar individual tem de estar fortemente ligado à vida do indivíduo, causando certa mudança na vida do próprio indivíduo. Primeiro, exponho como é possível estabelecer uma diferença entre elementos subjetivos e objetivos em uma lista. Depois, estabeleço um método para escolher os itens que devem compor a lista do bem-estar. Explico como tais elementos afetam diretamente os indivíduos. Por fim, exponho o requerimento de forte ligação explicando porque ele impõe um problema para os defensores da teoria da lista objetiva e defendo que minha posição cumpre com tal requerimento.

I - Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Grupo de Pesquisa em Lógica e Fundamentos da Ciência (CNPq)
O autor agradece a Décio Krause, Jonas Arenhart, Otávio Bueno e Luiz Helvécio pelas discussões frutíferas e pela paciência.

Palavras-chave

Teoria do Valor; Bem-estar; Objetivismo; Teoria da lista objetiva; Teoria atitudinal; Requerimento de forte ligação.

Abstract

This paper aims to present an objective list theory of well-being that would be immune to the charge that the objective list theories about welfare do not comply with the so-called “strong-tie requirement”. The strong-tie requirement states that for a theory of well-being to be successful, the individual’s well-being should be strongly tied to their lives, causing some change in the individual’s own life. Firstly, I present a way to make a distinction between subjective and objective elements pertaining to the list. Then I establish a method to choose those items that should make up the list. Then, I explain how such elements can affect individuals directly. Finally, I expose the strong-tie requirement explaining why it poses a problem for proponents of the objective list theory of well-being and hold that my position complies with such requirement.

Keywords

Theory of Value; Well-Being; Objectivism; Objective List Theory; Attitudinal Theory; Strong-tie Requirement.

Introdução

Saber o que é o bem-estar é responder à pergunta sobre aquilo que nos beneficia não instrumentalmente (ou seja, que possui valor em si mesmo), ou sobre aquilo que possui valor prudencial. Neste artigo pretendo oferecer uma teoria da lista objetiva do bem-estar pluralista. Uma teoria objetiva do bem-estar pluralista aceita que o bem-estar é composto por mais de um elemento. Aceita também que os bens que são valiosos pro si mesmos e que nos beneficiam não dependem, necessariamente, da produção de estados mentais ou da satisfação de preferências informadas pelos indivíduos. Em outras palavras, o valor do bem

é independente em larga medida dos indivíduos. Porém a visão aqui desenvolvida defende que para que um indivíduo tenha bem-estar é necessário cumprir com duas condições: (a) há coisas valiosas por si mesmas, que nos beneficiam e são independentes de nos causar estados mentais como, por exemplo, prazer, mas (b) para que um indivíduo acesse e usufrua das instâncias do bem-estar ele necessita ter, aquilo a que chamarei, uma *atitude-pró*. Um dos grandes problemas com esse tipo de teoria é mostrar como algo que tenha valor prudencial (ou seja, que tenha valor em si e nos beneficia não instrumentalmente) e que é independente de produzir estados mentais no indivíduo pode cumprir com o chamado requerimento de forte ligação. O requerimento de forte ligação estabelece, grosso modo, que para uma teoria do bem-estar ser bem sucedida o bem-estar deve estar fortemente ligado ao indivíduo causando-lhe mudanças ou em seus estados mentais ou corporais, ou afetando sua vida de modo direto. Por exemplo, teorias hedonistas acerca do bem-estar cumprem facilmente o requerimento de forte ligação, uma vez que o que beneficia os indivíduos não instrumentalmente são as mudanças em seus estados mentais (ficar livre da dor e obter prazer). Algumas teorias das preferências (ou dos desejos²) cumprem também com o requerimento de forte ligação, desde que *não* aceitem que a satisfação de preferências (ou desejos) que não digam respeito à própria vida do indivíduo conte para o bem-estar individual. Um exemplo clássico de uma preferência (ou desejo) externa ao indivíduo que geralmente se apresenta contra a teoria da satisfação de preferências: Um indivíduo *A* senta-se ao lado de um indivíduo *B* em uma longa viagem de avião. Durante a viagem, *B* conta para *A* como sua vida vai mal e como ele espera melhorá-la. O indivíduo *A*, tomado por empatia, cria o desejo sincero de que a vida de *B* melhore. Chegando ao aeroporto de destino, *A* se despede de *B* com o forte desejo que a vida de *B* melhore. Porém, *A* e *B* nunca mais se encontram, mas *B* consegue melhorar de vida, mas nunca mais encontrará com *A*, para dizer-lhe sobre sua grande vitória. O ponto é que o desejo de *A* foi satisfeito, mas parece que tal satisfação não teve qualquer impacto no bem-estar de *A*. Esse é o chamado problema dos desejos externos (ou preferências externas). Desejos (ou preferências) que não estão estritamente ligados ao indivíduo que deseja, ainda que satisfeitos, não contribuem para o incremento de seu bem-estar; ou seja, não cumprem com o requerimento de forte ligação. Então, se a teoria da satisfação das preferências nos diz que ter bem-estar é ter as preferências satisfeitas, temos um contraexemplo à afirmação geral de que a satisfação das preferências é o que constitui nosso bem-estar ao olharmos para a satisfação das preferências externas³. Da mesma maneira, tal problema recai sobre teorias

2 - Uso os termos “desejo” e “preferência” como sinônimos, seguindo a tendência da própria bibliografia especializada como, por exemplo, Parfit (1984), Singer (2006).

3 - Há vários tipos de TSP, entre eles temos: (1) Teoria das preferências atuais: teoria segundo a qual um indivíduo *S* tem seu bem-estar incrementado se seus desejos correntes são realizados; (2) Teoria das preferências abrangentes: teoria segundo a qual o que importa para o bem-estar de um indivíduo *S* é o nível total de satisfação dos desejos em sua vida como um todo e;

da lista objetiva que pretendem estabelecer o que nos beneficia não instrumentalmente sem recorrer aos estados mentais ou satisfação de preferências. Como dito, tal modelo teórico identifica estados de coisas ou estados relacionais que beneficiam não instrumentalmente os indivíduos sem que lhes causem, necessariamente, qualquer estado mental específico ou qualquer satisfação de preferências específica. A pergunta relevante seria: é possível defender uma teoria da lista objetiva sobre o bem-estar e cumprir com o requerimento de forte ligação ao mesmo tempo?

Elementos Objetivos e Elementos subjetivos: uma forma de diferenciá-los.

Antes de passarmos à exposição da teoria que se pretende estabelecer é necessário estabelecer antecipadamente o sentido de alguns conceitos que serão utilizados. Teorias da Lista Objetiva podem defender uma visão pluralista do que seja o bem-estar. Elas são pluralistas no tocante que defendem que há elementos objetivos e subjetivos que constituem o bem-estar do indivíduo e que não há como identificar uma característica única subjacente a tais bens. É importante notar que os termos “objetivo” e “subjetivo” podem causar alguma confusão. Por exemplo, a teoria hedonista oferece uma visão subjetiva do bem-estar, pois ele seria composto por estados mentais que, em última instância, são o que definem aquilo que é valioso para nós. Por outro lado, tal descrição é em algum sentido objetiva, uma vez que diz que o bem-estar de *todos* os indivíduos é composto por estados mentais, ou seja, a universalidade da descrição oferece tons de objetividade à teoria. Penso que a melhor estratégia para tentar definir quais elementos são objetivos e quais são subjetivos é através da ideia de valor intrínseco (se algo é valioso *per se* ou se é valioso enquanto objeto de desejo de um indivíduo).

Considero que um possível teste para saber quais elementos são objetivos e quais são subjetivos, possa ser a pergunta: desejamos *X* porque ele é bom e, por isso, incrementa/compõe nosso bem-estar, ou *X* é bom em função de satisfazer nossos desejos e, por isso, incrementa/compõe nosso bem-estar? Se pensarmos que *X* tem valor por si e, portanto, compõe/incrementa nosso bem-estar, estamos perante um elemento objetivo do bem-

(2) se divide em duas vertentes: (2a) Teoria das preferências abrangentes *global*: o que importa para o bem-estar do indivíduo *S* é a satisfação dos seus desejos em sua vida como um todo, mas há certos desejos que possuem prioridades sobre outros e; (2b) Teoria das preferências abrangentes informadas: o que importa para o bem-estar do indivíduo *S* é a satisfação de seus desejos *informados* em sua vida como um todo. A TSP que estou a expor aqui se aproxima da (2b), mas é apenas uma visão geral de como a teoria se comporta. Tais diferenciações podem ser encontradas em Mulgan (2007) e Fletcher (2016). A objeção das preferências externas funciona apenas contra teorias do tipo (1)

estar. Mas, se pensamos que X apenas compõe/incrementa nosso bem-estar na medida em que satisfaz nossos desejos (ou nos causa estados mentais de certo tipo, etc.), então estamos perante um elemento subjetivo. Assim:

- (i) X é objetivo se X é valioso *per se* e por isso compõe/incrementa nosso bem-estar, onde X é um bem geral da lista que descreve o bem-estar.
- (ii) X é subjetivo se X é valioso na medida em que gera estados mentais positivos (como prazer), ou satisfaz nossos desejos e por isso compõe/incrementa nosso bem-estar, onde X é um bem geral da lista que descreve o bem-estar.

Dessa forma, teorias puramente subjetivistas são aquelas que defendem que o bem-estar é composto apenas por bem(s) geral(s) (bem geral, é aquilo que compõe o que chamamos de bem-estar, por exemplo, no hedonismo há apenas um bem geral, qual seja, estados mentais prazerosos) do tipo (ii), enquanto teorias puramente objetivistas defendem que o bem-estar é composto apenas por bem(s) geral(s) do tipo (i). Ao passo que teorias pluralistas (ou mistas) defendem que o bem-estar é composto tanto por (i) quanto por (ii)⁴. Façamos um teste para saber se a diferenciação capta quais teorias do bem-estar são subjetivas e quais são objetivas. Como vimos acima, hedonistas defendem, grosso modo, que a única coisa valiosa intrinsecamente são os nossos estados mentais. Sendo assim, nada pode incrementar o bem-estar de qualquer sujeito S se não causar estados mentais de certo tipo. Dessa forma apenas os estados mentais de S possuem valor em si. Ao que parece, minha definição do que é um elemento subjetivo capta a teoria hedonista como subjetivista, dado que aquilo que é bom depende diretamente da produção ou não dos estados mentais. Por outro lado, a teoria perfeccionista do bem-estar – que defende, grosso modo, que o que compõe/incrementa o nosso bem-estar é aquilo que aperfeiçoa a natureza humana – é captada pela minha condição (ii). Não importa se nós valorizamos tais coisas, pois contribuir para aperfeiçoar nossa natureza depende, exclusivamente, do que é a nossa natureza e da propriedade do bem geral de fazê-la aperfeiçoar-se. Assim, não importa se o bem geral nos causa estados mentais positivos. A teoria perfeccionista é por isso puramente objetiva. Com isso em mente, passo

4 - *Prima facie* todas as teorias do bem-estar podem ser colocadas nos moldes de uma teoria de lista. O hedonismo clássico, por exemplo, tem em sua lista apenas um elemento, qual seja, estados mentais positivos (o mesmo vale para a teoria da satisfação das preferências). Elas são teorias de elemento único. Por outro lado, teorias perfeccionistas podem ser interpretadas como teorias que possuem dois ou mais elementos em sua lista, ou seja, dois ou mais bens gerais), sendo uma teoria multicomponente (há alguma discordância se teorias perfeccionistas podem ser colocadas nesses termos, porém podemos conceder que tais teorias defendam uma lista com múltiplos componentes).

a discutir aquilo que penso serem dois aspectos relevantes quando o assunto é o bem-estar.

Como decidimos o que compõe a lista e o que deve compô-la?

Uma grande dificuldade para defensores da Teoria da Lista Objetiva Pluralista (doravante, TLO) é oferecer uma abordagem não só enumerativa da lista (ou seja, apenas elencar os itens da lista), mas também que seja explanatória, ou seja, que dê razões para cada item constar na lista. Uma teoria explanatória deve responder, necessariamente, à pergunta de *porque* tais elementos que compõe a lista são bons, ou seja, qual(s) é(são) seu(s) fazedore(s)-de-bondade. Todavia, defender uma lista pluralista já é negar de partida que exista alguma característica que permeie todos os itens da lista, ou seja, é negar que todos os elementos na lista compartilham o mesmo fazedor-de-bondade. Sem uma propriedade fazedora-de-bondade, a TLO pluralista fica em dificuldades para se tornar explanatória, uma vez que ela aceita que não há apenas uma única propriedade que faz de todos os elementos da lista bons por si mesmos. Como dito, perfeccionistas defendem que a característica que permeia todos os itens da lista é a sua contribuição para o aprimoramento da natureza humana. Mas, ao defendermos uma TLO pluralista aceitamos que tal característica não existe. Apesar de não aceitarmos que exista uma propriedade que seja instanciada por todos os itens na lista e que faz deles bons por si mesmo, não é necessário negar que há razões para acrescentar certos bem gerais e não outros na lista. É possível, portanto, oferecer uma TLO pluralista explanatória, ou seja, uma teoria que nos dê razões (em termos de fazedores-de-bondade) para incluir alguns elementos e, não outros, na lista daquilo que nos beneficia não instrumentalmente ou, pelo menos, oferecer razões para pensarmos que cada bem geral que consta na lista contribui para o nosso bem-estar. Tentarei oferecer uma teoria explanatória do bem-estar que envolva uma lista (não exaustiva) de bens gerais.

Penso que uma lista *não exaustiva* deva incluir elementos individualmente necessários para uma definição apropriada de bem-estar, mas que não são conjuntamente suficientes para determiná-lo. Sendo a lista não exaustiva, ela é aberta ao acréscimo de outros bens gerais que nos beneficiam não instrumentalmente. Essa característica (a da não exaustão da lista) é por um lado negativa e, por outro, positiva. O lado negativo tem a ver com o que consideramos uma boa definição. Geralmente, pensamos que boas definições envolvem condições necessárias e suficientes para que algo caia sobre um conceito específico. Todavia, há pouquíssimas definições que obtêm sucesso nesta tarefa quando o assunto é filosofia. A exigência de condições necessárias e suficientes para boas definições parece ser deveras

exigente. O lado positivo é que a lista corre menos riscos. Se permanece aberta a adições, ela permanece aberta ao melhoramento daquilo que entendemos sobre o “bem-estar”. Ademais, isso nos permite adicionar elementos conforme nossas pesquisas avancem em matéria do que seja de fato o bem-estar.

Como sugere Lauinger (2013), uma TLO funciona em dois níveis: *typee token*. Então, ao oferecermos uma lista devemos pensar nos elementos não conforme sua instanciação em estados de coisas particulares, mas de forma mais abstrata. Chamemos os elementos em uma lista que pretende descrever o que é o bem-estar de bens gerais tais bens funcionam em um nível *type*. Os elementos do bem-estar em um nível *types* são uma espécie de conjunto de instancicações de uma propriedade fazedora-de-bondade. Assim, eles são de um modo mais abstrato constituintes do nosso bem-estar e suas instancicações (a nível *token*) contribuem para o nosso bem-estar. Outro ponto a ser lembrado é que a lista é composta por bens prudenciais vistos como não instrumentalmente valiosos. A pergunta que se segue é o que faz desses bens valiosos (quais são seus fazedores-de-bondade). Como tentei mostrar anteriormente, o que torna esses bens valiosos e constituintes do nosso bem-estar não pode ser apenas atitudes-pró, preferências ou experiências subjetivas. Mas, contrariamente, o que faz destes bens valiosos são suas características objetivas que, em última instância, são parte do nosso bem-estar. Então, dividiremos a discussão a seguir em dois pontos: 1) *Porque* algo é valioso não instrumentalmente e constitui o nosso bem-estar? (ou seja, qual a sua *good-maker property*) e; 2) *Como* as instâncias dos bens gerais nos beneficiam? Acredito que essas duas questões sejam distintas, embora profundamente ligadas. Responder a (1) não responde automaticamente a (2). Claro que o que constitui o nosso bem-estar também contribui para seu aumento (quando instanciado), mas responder a questão do que ‘constitui’ o bem-estar, não nos dá uma resposta automática de *como* as instâncias dos bens gerais contribuem para o bem-estar. Isso deve estar claro, pois a segunda questão assim como formulada acima, parece indicar diretamente para uma resposta subjetivista. Como algo poderia nos beneficiar sem que ocorra alguma mudança em nós (*e.g.* física ou psicológica)? Todavia, a pergunta não deve ser interpretada diretamente dessa maneira, pois isso é pressupor que a única forma de respondê-la é recorrer a alguma visão subjetivista do bem-estar. O que parece diferenciar uma questão da outra é do que depende a resposta que damos a elas. A resposta da primeira depende da natureza dos elementos que julgamos ser valiosos e a resposta da segunda parece depender não só da natureza das instâncias dos bens gerais, mas também de alguma atitude do indivíduo.

Subjetivistas como Crisp (2006), por exemplo, respondem a 1) recorrendo a característica da *agradabilidade* para explicar porque algo é não instrumentalmente bom, porém a *agradabilidade* parece ser uma característica dos estados mentais e não dos estados de

coisas. E respondem a 2) recorrendo ao fato de algo ter nos causado uma sensação agradável, nos beneficiando, portanto. O que sugeri acima é que a apenas o fato de uma sensação ser agradável não parece ser suficiente para algo nos beneficiar e que a “agradabilidade” não parece ser suficiente para explicar porque algo é bom não instrumentalmente. Minha posição é que para definirmos o que é bom não instrumentalmente temos de olhar para as coisas que pensamos ser boas em si mesmas e encontrar nelas qual(is) são as suas propriedade(s) que fazem delas boas por si mesmas, ou seja, quais são suas propriedades fazedoras-de-bondade. Assim, quando nos perguntarmos *por que* algo é valioso, devemos buscar qual propriedade torna algo bom. Uma vez que aceitamos que não há um elemento que unifica todos os bens gerais objetivos, necessitamos de um método ou critério para estabelecê-los. Acredito que não há um critério último a que possamos recorrer para definir todos os elementos da lista; ou seja, não há um critério que consiga separar quais elementos constituem a lista e quais não constituem. A lista deve permanecer aberta a novas adições. Tais adições dependem dos avanços nas pesquisas acerca do bem-estar. Todavia, podemos estabelecer um *método* de escolha e inclusão dos bens gerais na lista que, em última instância, conseguiria responder *por que* tais bens figuram na lista. Assim, poderíamos definir alguns bens gerais (embora não todos) que vão à lista⁵.

A estratégia mais popular é recorrer algum tipo de julgamento objetivo informado dos indivíduos acerca daquilo que os beneficia não instrumentalmente (RICE, 2013; ARNESON, 1999). É importante notar que recorrer aos julgamentos objetivos dos indivíduos acerca do que seja não instrumentalmente bom, não é a mesma coisa que defender que tais julgamentos é que fazem de algo valioso. Eles apenas revelam os candidatos a serem considerados bens não instrumentais e não são, portanto, o que faz de algo bom (não são *good-makers properties*). Mas, não devemos recorrer a qualquer tipo de julgamento, pois podemos cometer erros por ignorância, preconceito, má vontade, etc. Os julgamentos objetivos devem ser feitos a partir de um ponto de vista suficientemente

5 - Muito que defenderei abaixo está relacionado com as ideias de Andrew Moore (2000) e de Christopher Rice (2013). O primeiro sugere que os bens gerais podem ser seus próprios “fazedores-de-bondade”. Já o segundo defende como método para identificar os bens gerais através de propriedades fazedoras-de-bondade, deveríamos recorrer aos julgamentos objetivos ponderados dos indivíduos acerca daquilo que compõe o bem-estar. Porém, Moore apenas sugere que os bens gerais possam ser seus próprios *good-makers* não desenvolvendo qualquer defesa forte da ideia. Ao passo que Rice não discute a fundo o que faz de cada bem geral um bem geral (ou seja, quais são as *good-maker properties* de cada um deles). Rice defende um método para identificarmos quais são esses bens gerais, que consiste em recorrer aos julgamentos objetivos ponderados dos indivíduos. Por meu turno, seguindo o método de Rice, estou tentando identificar quais são as propriedades fazedoras-de-bondade que fazem dos bens gerais valiosos e acredito que os julgamentos objetivos ponderados dos indivíduos acerca do que é o bem-estar nos apontariam para a direção que estou tomando. Porém, dirijo de Rice no ponto em que acredito que as propriedades fazedoras-de-bondade dos bens gerais fazem deles bens necessários para o bem-estar (enquanto Rice não faz tal defesa). Ou seja, se alguém não acessa instância alguma de um dos bens, então ele está com menos bem-estar do que aquele que acessa. Isso se dá pela própria natureza dos bens gerais, por sua propriedade fazedora-de-bondade, que faz deles valiosos seja pra quem for.

informado que nos permita ver o que é bom para nós objetivamente (ou seja, que não dependa de suas atitudes-pró, desejos, experiências etc.). O requerimento de informação suficiente estabelece que devamos conhecer os aspectos relevantes da natureza humana, do mundo no qual vivemos e de nós mesmos. O requerimento de informação suficiente e de julgamento objetivo devem neutralizar as contingências socioculturais (como costumes particulares de uma dada sociedade) e as preferências subjetivas peculiares de cada indivíduo. Tanto as peculiaridades sociais quando individuais podem trazer uma distorção naquilo que entendemos por “bem-estar”. O que quero dizer não é que tais informações (contingências sociais e preferências subjetivas peculiares) devam ser expurgadas logo de início em uma discussão acerca do que constitui o nosso bem-estar. O que quero dizer é que o requerimento de informação suficiente e o julgamento objetivo devem nos impedir de atribuir *prioridade* a certas coisas como constituinte do bem-estar *apenas porque* fazem parte dos nossos costumes ou das nossas preferências. Eles devem impedir a parcialidade injustificada. Posto isso, como podemos configurar um método mais preciso para a seleção dos bens gerais que vão à lista?

Penso que um bom método para selecionar os itens que compõe a lista deva ser dividido em duas partes. Primeiramente aceitamos a sugestão de Rice acerca dos julgamentos objetivos ponderados das pessoas⁶. Christopher Rice (2013) recorre aos julgamentos objetivos ponderados das pessoas com a finalidade não de isolar e defender quais são as propriedades que fazem de algo *necessariamente* valioso, mas para isolar e explicar como um conjunto de estados de coisas ou estados relacionais beneficiam as pessoas independentemente de suas atitudes subjetivas. Rice defende que:

These are people's objectivist judgments about well-being. Many people judge that certain states of affairs contribute to well-being on account of their objective features, and not because people hold positive reactive attitudes toward them. Loving relationships, for example, are judged to be good for people because they involve reciprocal love. Similarly, meaningful knowledge is judged to be good for people because it involves appropriately justified beliefs about meaningful truths. (RICE, 2013, p. 202).

⁶ - Repare que a estratégia de Rice é diferente da estratégia do “juiz imparcial”. Geralmente, a estratégia do “juiz imparcial” pressupõe um indivíduo idealizado completamente imparcial e completamente informado sobre todos os aspectos relevantes do mundo ao oferecer o julgamento. Já Rice recorre ao juízo que pessoas comuns ofereceriam sem as exigências que a estratégia do “juiz imparcial” estabelece.

Porém, Rice não defende que os elementos que constam na lista são necessários para que alguém realize o bem-estar. Proponho aqui algo mais forte. Que usemos os julgamentos objetivos ponderados das pessoas como *indicativo* daquilo que é bom não instrumentalmente e então necessário para o bem-estar humano. O segundo passo do método seria julgar se os bens gerais preenchem certas condições para checar se cada bem geral proveniente dos julgamentos ponderados objetivos das pessoas realmente atende aos requisitos daquilo que pensamos ser valioso por si mesmo. Tais condições são responsáveis por nos auxiliar a avaliar se em nossos julgamentos estamos a cometer algum erro. Sugiro, então, três condições: (i) um “bem geral” não pode ser *apenas* um meio para outro fim; (ii) ele deve ter uma propriedade que faz dele valioso por si mesmo e; (iii) a ocorrência e o acesso as suas instanciações deve ser suficiente para o incremento do bem-estar. Algumas considerações devem ser feitas acerca das condições apresentadas.

A primeira condição estabelece que nós estamos procurando por bens não-instrumentais. Quando falamos em termos de “meios” e “fins” estamos a discutir sobre uma relação específica onde algo tem valor instrumental enquanto é necessário para realização de outra coisa. Por exemplo, com o objetivo de ter gripe curada, nós necessitamos, por exemplo, de vitamina D. Então, *ingerir vitamina D* é um meio para curar a gripe e, *curar a gripe* é um meio para outra coisa, digamos, *ficar saudável* etc. No entanto, há algumas coisas que são boas mesmo não sendo meio para outras coisas. Por exemplo, *adquirir conhecimento* parece bom por si mesmo, mesmo que tal conhecimento não nos sirva para algo prático (construir pontes, curar doenças, etc.). Todavia, há alguns bens que são bons em si e mesmo assim podem ser meios para outra coisa (o exemplo do conhecimento é um deles). Então, o que a primeira condição estabelece é que estamos procurando por bens que não são *apenas* meios. É isso que tenho em mente quando estabeleço que *o bem geral não pode ser apenas meio para outro fim*. A segunda condição é sobre identificar a propriedade fazedora-de-bondade; em outras palavras, qual a propriedade responsável por fazer um bem geral bom por si mesmo. Ao analisarmos um bem geral temos que identificar qual de suas propriedades o torna valioso. A identificação da propriedade é feita através de ponderação de razões contra ou a favor de certa propriedade. Então, se temos boas razões para acreditar que a propriedade X faz de um bem geral bom por si mesmo, estabelecemos tal propriedade como fazedora-de-bondade e passamos a identificar todas as instâncias dessa propriedade. A terceira pode ser um pouco mais controversa, pois ela estabelece que apenas instâncias de um elemento da lista seria suficiente para aumentar o nosso bem-estar. Porque esse seria um problema?

O problema surge quando consideramos que o bem-estar individual pode não ser medido em graus, isto é, se nós acessamos apenas uma instância de um bem geral, não

teríamos bem-estar, para termos bem-estar teríamos que acessar instâncias de todos os bens gerais. Essa visão assume que a definição de bem-estar (a lista que o define) implica que o indivíduo deve ter presente instâncias de todos os elementos da lista em sua vida para que possamos atribuir a ele bem-estar. Minha visão é mais modesta. Parece plausível pensar que o bem-estar admite graus, pois é plausível pensar que há pessoas com mais ou menos bem-estar. Quando fazemos comparações interpessoais de bem-estar podemos (pelo menos em tese) posicionar o bem-estar de dois indivíduos em dois lugares diferentes em uma escala considerando quantas instâncias dos bens gerais eles acessam. Por exemplo, uma pessoa que vive em uma posição de miséria estará em pior situação - ou seja, terá níveis de bem-estar menores que um indivíduo que não está na mesma posição (supondo que os dois possuem as mesmas capacidades de usufruir das instâncias dos bens gerais). Enquanto o primeiro está em uma posição que não lhe permite acessar várias instâncias dos bens gerais, o segundo está em uma posição onde pode acessar tal variedade de instâncias. Sendo assim, acredito que para que um bem geral possa entrar na lista do que compõe o bem-estar suas instâncias têm que ser suficientes para incrementar o bem-estar do indivíduo.

Seguindo esse método, poderíamos gerar a seguinte lista:

Componentes do bem-estar:

*Relacionamentos afetivos;

*Realizações significativas;

*Conhecimento;

*Autonomia;

*Prazer;

*Autorrespeito, etc..

Porém, como disse anteriormente, os julgamentos ponderados objetivos das pessoas não são os fazedores-de-bondade de cada bem geral. Então, as perguntas permanecem: *porque* cada um desses elementos é valioso em si mesmo? Ou, quais são suas propriedades fazedoras-de-bondade? Com a finalidade de responder essas questões passo agora a argumentar por que cada um desses elementos é valioso por si mesmo.

Quais são as propriedades fazedoras-de-bondade de acordo com TLO?

Pensa-se comumente, de uma posição objetiva e informada, que certas coisas são boas por elas mesmas e devem ser buscadas. As pessoas pensam que relacionamentos afetivos são valiosos por si só e os valorizam por que isso envolve certo amor recíproco. De um ponto de vista objetivo, as pessoas não valorizam as relações afetivas apenas por lhes causarem prazer ou sensações agradáveis. Elas valorizam porque o que está envolvido é algo bom, qualseja, sentimentos recíprocos de afeto (RICE, 2013). Um hedonista poderia objetar que os sentimentos recíprocos de afeto podem ser explicados como sendo bons para nós por nos causar estados mentais aprazíveis ou estados intermediários como conforto, por exemplo. Porém, o hedonista não nos explica porque continuamos a pensar que tais relacionamentos são valiosos mesmo que os estados mentais aprazíveis não ocorram em todas as interações afetuosas. Interações afetuosas podem comportar uma série de estados mentais não aprazíveis. Se temos uma amizade genuína com alguém (ou seja, se temos amor fraternal recíproco entre dois indivíduos), pode surgir daí estados mentais não aprazíveis, uma vez que a amizade envolve, dentre outras coisas, compartilhamento de problemas pessoais que podem envolver estados mentais não aprazíveis. Quando usufruímos desse tipo de amizade é comum que sejamos empáticos uns com outros. A empatia pode gerar em nós estados mentais não aprazíveis quando, por exemplo, nossos amigos passam por problemas. Graças à empatia, nós nos colocamos no lugar do outro (ou simulamos em nós suas emoções e tais emoções podem não gerar estados mentais aprazíveis) e nos propomos a ajudar nossos amigos a se libertarem deles. Essa atividade parece valiosa mesmo que não gerem em nós estados mentais aprazíveis⁷. Tal aspecto nos parece valioso, ou seja, compartilhar nossas conquistas e problemas com pessoas que temos relacionamentos afetuosos é algo que esperamos e valorizamos por si mesmo.

A tese hedonista não parece captar o valor de tais relacionamentos ao reduzir seu valor à sua capacidade de gerar prazer ou não nos indivíduos. Assim, a reciprocidade de afeto é uma característica necessária de relacionamentos afetuosos. E eles são bons porque envolvem tal reciprocidade. Ter relacionamentos afetuosos em nossas vidas parece ser uma coisa boa por si mesmo independentemente se nos causa qualquer sensação específica. Em todos os mundos possíveis próximos, nos quais a humanidade mantém a maioria de

7 - Na verdade, tenderíamos a pensar que se um amigo ajuda o outro apenas para gerar prazer nele (por ajudar) e no outro (por resolver seus problemas) haveria algo de errado nessa relação de amizade. Ao que parece, a amizade parece supor certa falta de autointeresse, ou seja, que coloquemos nossos desejos em segundo plano para que possamos compartilhar dos anseios e problemas de nossos amigos.

suas características essenciais e onde o mundo também as mantém, as relações afetivas serão valiosas por si mesmas. Obviamente, relacionamentos afetivos envolvem prazer ou sensações agradáveis, mas não são elas que fazem tais relacionamentos bons por si mesmos, como argumentei acima. Sendo assim, relações amorosas são boas, pois seu fazedor-de-bondade é a reciprocidade afetuosa e não a ocorrência de algum estado mental específico. Obviamente, nem todos os relacionamentos tem o mesmo peso. Intuitivamente, alguns parecem mais preponderantes que outros, mas saber quais são preponderantes é um problema de cada instanciação dos relacionamentos afetuosos e não interfere na defesa de que o que faz deles bons é a reciprocidade afetuosa. Então, a nível *type* as relações amorosas parecem compor nossa lista do que seja bem-estar sendo, portanto, um bem básico da lista.

Alguns proponentes da TLO (como FLETCHER, 2013; RICE, 2013) sugerem que *realizações* devem compor a lista que descreve o que é bom para nós não instrumentalmente. No entanto, *realizar algo* nem sempre parece ser bom por si mesmo. Por exemplo, imagine que o objetivo de vida de uma pessoa é escrever todos os números, de zero a um trilhão. Tal indivíduo passa grande parte da vida escrevendo tais números, porém parece que seu bem-estar não foi aumentado quando ele termina a atividade. Ao que parece, não temos aumento de bem-estar, pois *escrever todos os números de zero a um trilhão* parece ser uma atividade sem sentido. Se, de fato, esse tipo de realização não tem qualquer sentido, então parece que ela não possui qualquer valor. O problema aqui é análogo ao problema dos desejos sem sentido que afeta a posição da teoria da satisfação de preferências (doravante, TSP). Assim como na TSP, parece haver certas realizações que não possuem qualquer sentido e, portanto, parecem não possuir qualquer valor. Por outro lado, há realizações que parecem plenas de sentido e que poderiam incrementar o nosso bem-estar, *e.g., ser mãe/pai, escrever um livro, ser um cidadão preocupado com a humanidade* etc. A diferença entre as realizações com ou sem sentido não é baseada no fato de que temos desejos sem sentido ou não. A diferença reside nas próprias realizações, ou seja, na propriedade fazedora-de-bondade da própria realização significativa. Isso é que os defensores da TSP não defendem e, por isso, tem tantas dificuldades em afastar a objeção das preferências sem sentido. O valor da realização depende do sentido que tal realização possui, então se uma realização é sem sentido, ela não possuirá valor. Porém, nós deveríamos tentar elucidar a ideia de “sentido”. O que é possuir ou não sentido?

“Realizar” algo é procurar atingir algum objetivo, mas o “objetivo” deve valer a pena de ser perseguido e executado, então uma realização possui sentido quando ela é direcionada a alcançar um objetivo que vale a pena ser buscado. No entanto, tal resposta não parece satisfatória, pois agora temos que saber quais objetivos valem a pena a serem perseguidos. Dada à infinidade de realizações e objetivos não seria uma boa estratégia procurar em cada

um deles o que os fazem valerem a pena. Então, sugiro que utilizemos um critério para selecionar quais objetivos valem a pena serem perseguidos. Nós podemos pensar que os objetivos que valem a pena serem perseguidos são aqueles que agentes racionais informados escolheriam incluir e realizar em seus planos de vida. Então, podemos pensar que as realizações significativas sejam aquelas as quais é racional perseguir e executar. A “realização” em meu primeiro exemplo, qual seja, escrever todos os números de zero a um trilhão parece ser irracional, então parece que tal realização não possui qualquer objetivo que valha a pena ser perseguido. Assumindo que isto é plausível, uma questão permanece aberta, qual seja, qual é a propriedade fazedora-de-bondade do bem geral objetivorealizações significativas? Penso que as “realizações significativas” são boas por si mesmas, porque envolvem executar objetivos que valem a pena de serem perseguidos, ou seja, reconhecemos que o esforço dispendido no alcance do objetivo é justificado. Ele é justificado no sentido que esperamos que dele resulte algo de valor. Então, realizações significativas incrementam nosso bem-estar porque nós alcançamos objetivos que valem a pena de serem buscados. O valor da realização não depende somente de nossos desejos ou estados mentais porque, como disse acima, algumas dessas realizações não possuem valor, mesmo que nós a desejarmos ou dela auferimos prazer. Então, as realizações que compõe e incrementam nosso bem-estar são aquelas que possuem sentido e, possuir sentido, é ter um objetivo que vale a pena a ser perseguido e, tal objetivo poderia ser endossado por um ser racional.

Já o conhecimento relevante dos aspectos do mundo que nos rodeia e de nós mesmos parecem ser bom por si mesmo, pois envolvem crenças justificadas e verdadeiras (RICE, 2013). Mesmo que buscar a verdade não nos cause qualquer estado-mental positivo (na verdade, algumas vezes podem nos causar profundo desprazer), como seres racionais, é de se supor que optemos por buscar, sempre que possível, a verdade ao invés do engodo. Não só a ciência, como também a religião e a filosofia são exemplos que buscamos a verdade por ela mesma e a consideramos como boa por si só. Enquanto a maior parte ciência busca explicar e tornar público os fatos acerca do mundo, a religião (quando bem exercida) tenta fazer o mesmo sobre Deus e suas características, e a filosofia tenta revelar os aspectos mais gerais da realidade. Conhecimento é um fim em si mesmo, pois envolve a verdade, sem que mais nada precise ser adicionado. Mesmo que o conhecimento não traga qualquer consequência prática (como a invenção de algo novo ou a cura de alguma doença, por exemplo), ele é bom porque nos revela a verdade e nos dá razões para explicar a realidade na qual vivemos. A verdade é um fim em si mesmo e é suficiente para que o conhecimento seja um fim em si mesmo, porque conhecimento implica em crença verdadeira. Portanto, se crença verdadeira possui valor em si, consequentemente, conhecimento também o possui⁸.

8 - Agradeço a Luiz Helvécio Marques Segundo por me ajudar a esclarecer esse ponto.

As pessoas parecem julgar que é melhor a verdade do que viver na ignorância acerca do mundo que as rodeia e acerca delas mesmas (RICE, 2013). Objetivamente, o conhecimento dos aspectos relevantes do mundo é valioso por si mesmo e sua propriedade fazedora-de-bondade é envolver a verdade de nossas crenças. Uma pessoa possuidora de conhecimento está em uma melhor posição, de um ponto de vista objetivo, do que aquela que está em ignorância acerca dos aspectos relevantes do mundo. Portanto, penso que o conhecimento é bom por si mesmo independentemente de qualquer estadamental dos sujeitos. Sendo assim, penso que o conhecimento figura a nível *type* na lista dos bens gerais daquilo que compõe nosso bem-estar.

A autonomia é um valor elencado de forma recorrente na literatura filosófica. Defensores clássicos da autonomia como Kant (2009) e Mill (2000) a compreendem de modos distintos. Enquanto o primeiro defende, grosso modo, que autonomia significa a capacidade de se dar uma regra e segui-la, o segundo defende, grosso modo, que autonomia é a capacidade de se autodeterminar sem influências externas. Mas, o que as duas descrições do que seja autonomia tem em comum é que a sua característica central é a de autogoverno. Pessoas são autônomas quando são livres e racionais ao fazerem escolhas. Ao que parece, autonomia tem como a sua propriedade fazedora-de-bondade é o autogoverno. Dessa forma, dizemos que alguém é autônomo de um ponto de vista objetivo quando é capaz de tomar decisões racionais e executar atividades de forma não coagida. Ser autônomo nos permite estabelecer e seguir planos de vida autênticos que faz de nossas vidas significativas para nós. Sem autonomia indivíduos não teriam a capacidade de desenvolver suas individualidades e atividades que valorizam. Um problema pode surgir quanto a este elemento constar na lista.

Algumas culturas defendem que uma parcela das pessoas que as compõe não deve (e nem necessita) ser autônoma. Culturas extremamente machistas costumam endossar que mulheres, por exemplo, não podem ser autônomas e devem seguir as escolhas dos homens. Dessa forma, alguém poderia argumentar que a lista torna-se cada vez mais insensível as diferenças culturais. Todavia, de um ponto de vista externo e objetivo observamos que pessoas que vivem com as suas autonomias restringidas, geralmente, vivem em pior situação comparados com aquelas que as possuem, pois as primeiras não conseguem desempenhar os papéis que imaginam serem melhores ou são condicionadas a pensar que não possuem qualquer outro papel a não ser viver sob a égide de um terceiro. Isso parece colocar a pessoa que tem sua autonomia restringida em pior situação do que os demais, haja vista não terem a possibilidade de se desenvolverem de acordo com a suas crenças do que seja o melhor para si mesmo.

Outro ponto a ser notado é que nem todos os indivíduos possuem a capacidade de

serem autônomos (crianças pequenas e pessoas portadoras de deficiências graves), mas que parecem ser capazes de usufruir de bem-estar advindo de outras fontes. Em resposta a essa observação deveríamos considerar que algumas pessoas não autônomas possuem autonomia disposicional - alguns indivíduos não possuem autonomia nem a nível disposicional como, por exemplo, pessoas com deficiências cerebrais gravíssimas, o que nos leva a concluir que elas usufruiriam de uma lista menor de bens gerais. Uma criança não autônoma possui a habilidade de ser autônoma disposicionalmente, pois enquanto cresce ela poderá desenvolver tal habilidade. Apesar de a autonomia ser uma condição necessária para o bem-estar, ela depende de condições físicas peculiares como, por exemplo, gozar de um nível adequado de saúde física e mental. Sem tais condições satisfeitas, a capacidade de “ser autônomo” fica comprometida e assim também ficam os níveis de bem-estar que um indivíduo pode auferir. Mas, isso não invalida a tese que autonomia é necessária para que alguém tenha seu bem-estar incrementado, apenas aponta para o fato de que pessoas que não possuem autonomia estão com menos bem-estar do que aquelas que as possuem, uma vez que não acessam estados relacionais que instanciam a autonomia (como tomar uma decisão significativa acerca de suas próprias vidas, por exemplo).

A posição hedonista que aceita que o prazer é a única coisa que é valiosa não instrumentalmente para nós, mas tal visão possui pelo menos dois problemas gerais: (i) nem todos os prazeres parecem ser bons para nós (*consideradas todas as coisas*) e (ii) não só o prazer parece possuir valor em si mesmo. O segundo problema para o hedonista não é um problema para o defensor da TLO. Porém, se quisermos incluir o “prazer” em nossa lista devemos dar uma resposta à (i). Hedonistas defendem, de forma geral, que a propriedade fazedora-de-bondade do prazer é a “aprazibilidade”. A “aprazibilidade” por seu turno seria uma característica de nossos estados mentais e não dos objetos. Dessa forma, a visão hedonista é subjetivista a respeito do que possui valor não instrumental. Todavia, como o problema do assassino sádico (o indivíduo que aufere prazer causando dor em terceiros) e do circo romano (indivíduos que auferem prazer assistindo terceiros passando por momentos dolorosos) nos mostram, alguns prazeres não parecem ser bons para nós consideradas todas as coisas. Se considerarmos todas as coisas, um mundo onde exista o prazer sádico parece pior que um mundo onde ele não existe, porém porque assim nos parece? Parece-nos que o mundo sem o prazer sádico é melhor, pois a atividade que o gera não é uma atividade valiosa por si mesmo (ou seja, ela não entraria na categoria de “realizações significativas”). Isso indica que o valor do prazer para nós não depende exclusivamente da característica do estado mental. Dessa forma, isso indica que o valor do prazer também está atrelado às suas fontes, ou seja, às atividades que geram o estado-mental. Como argumentei acima, há realizações que possuem objetivos que valem a pena serem

buscados. Ao que parece, buscar realizar ações que têm por objetivo produzir prazer sádico não é uma realização valiosa e, portanto, o prazer auferido dela também não seria valioso se considerarmos todas as coisas⁹. O prazer é algo valioso por si mesmo, mas o prazer que advém de fontes que não valem a pena de serem perseguidas e executadas não parece ser bom por si mesmo. Assim, prazer como algo que nos beneficia não instrumentalmente tem seu valor atrelado não apenas a uma característica do próprio estado-metal, mas também a natureza do valor de suas fontes. Prazer é bom para nós, pois envolve usufruir de um estado-mental que possui uma fonte que vale a pena de ser perseguida.

O último item da lista que aqui sugiro parece ser mais difícil de identificar uma propriedade fazedora-de-bondade. Isso ocorre porque não nos é claro o que seja o autorrespeito. Comumente, pensamos que o autorrespeito envolve não se sujeitar ao ridículo ou ter um sentimento de autoconfiança, e até mesmo ter um conjunto de direitos básicos assegurados (como parece defender John Rawls [1971])¹⁰. Às vezes, o autorrespeito tem a ver com nos comportarmos como seres humanos dignos. O problema central com essa noção é que certas propriedades associadas a ela podem ser apenas contingenciais e não essenciais (não que os outros elementos também não possuam características contingenciais, certamente possuem). Identificar qual a propriedade fazedora-de-bondade do autorrespeito, o que faz dele bom, não parece uma tarefa fácil. Todavia, intuitivamente associamos o autorrespeito com a capacidade de autovalorização daquilo que nos individua como ser humano. Isso envolve várias coisas como, agir de modo a não nos expormos ao ridículo, à vontade arbitrária alheia, a atividades degradantes (como, por exemplo, trabalho escravo) ou a situações que nos rebaixem a meros instrumentos. Autovalorizar-se parece ser considerar-se como um fim em si mesmo, ou seja, se considerar um indivíduo portador de valor que merece ser tratado de uma forma respeitosa por terceiros (não ser submetido à vontade alheia, ou atividade degradante ou a situações humilhantes). Há certa vagueza na ideia de autorrespeito, mas penso que autorrespeitar-se é valioso por si mesmo, pois envolve valorizar-se.

Penso que os bens gerais descritos acima são valiosos por si mesmos e seu valor é irredutível a qualquer outra característica a não ser a sua própria propriedade fazedora-de-bondade. E penso que os juízos objetivos ponderados dos indivíduos reconheceriam os bens listados como bens gerais que podem nos beneficiar não instrumentalmente. Sendo assim, identificar quais são as propriedades fazedoras-de-bondade dos bens gerais

9 - "Considerar todas as coisas" é levar em consideração os efeitos de auferirmos prazeres sádicos. O montante de dano produzido, do ponto de vista objetivo, seria incrivelmente alto. O sofrimento não só das vítimas das atividades sádicas devem ser contato, mas devemos contar também a perda da segurança, a banalização da violência, a alienação dos valores etc.

10 - Agradeço ao Professor Christopher M. Rice por iluminar este ponto e por sugerir um método para identificar a propriedade fazedora-de-bondade dos bens gerais que vão à lista.

nos permite identificar porque eles são bons em si mesmos. É possível elencar vários itens a nível *type*, que são valiosos por si mesmo dando-nos uma visão substantiva acerca dos bens gerais que compõem a lista. Ainda, é importante notar que não considero os bens gerais como entidades metafísicas separadas do mundo como, talvez sejam, os universais platônicos. Considero que cada um deles é um conjunto de instâncias de uma mesma propriedade fazedora-de-bondade. Por exemplo, a amizade genuína faz parte do conjunto de “relacionamentos afetuosos”, pois instancia a propriedade fazedora-de-bondade deste. Sendo assim, há um *type* que chamamos de “relacionamentos afetuosos” fazendo uma abstração simples de todas as instâncias e não uma entidade que podemos chamar de “relacionamentos afetuosos”. Todavia, há ainda alguns problemas que podem surgir ao lidar com a lista de bens gerais. Perguntas como: são todos os elementos igualmente importantes? Há alguma situação que nos forçaria a pensar que um tem precedência sobre os outros? A nível *type*, ou seja, como bens gerais, penso que todos são igualmente importantes e que não podem ser reduzidos uns aos outros, pois seu valor é conferido por suas propriedades fazedoras-de-bondade. Então, o valor de cada bem geral depende exclusivamente dele mesmo. Todavia, seria possível que a nível *token* os itens possam ser hierarquizados dado as informações dos diversos contextos e expectativas dos diferentes indivíduos. Isso nos leva a segunda questão desta seção, qual seja, *como* os bens gerais nos beneficiam?

Como os bens gerais podem nos beneficiar?

Defendi que há uma separação entre a questão do *por que* algo é valioso em si e de *como* algo valioso nos beneficia não instrumentalmente. Como disse anteriormente, a primeira questão parece ter a ver com a natureza do item, enquanto a segunda questão tem a ver não apenas com essa natureza, mas também com uma atitude do sujeito, ou seja, tem a ver com a relação entre o sujeito e a instância de um bem geral. Rice (2013) discorda que como o bem geral beneficia alguém não instrumentalmente tenha a ver com alguma atitude dos sujeitos. Segundo ele, é possível dar uma visão explanatória de como os itens beneficiam os indivíduos sem recorrer a qualquer estado mental ou atitudinal dos indivíduos. Ele defende que:

OL_{explan}: States of affairs non-instrumentally benefit people because, and only because, they instantiate the essential features of at least one of a plurality of basic objective goods.

The basic objective goods are things such as loving relationships, meaningful knowledge, autonomy, achievement, and pleasure. States of affairs constitute well-being according to this theory because they instantiate the essential features of these goods. (RICE, 2013, p.200).

Concordo em parte com a visão de Rice acerca *porque* algo beneficia não instrumentalmente um indivíduo. Quando um estado de coisas ou estado relacional instancia uma propriedade fazedora-de-bondade de um ou mais dos bens gerais elas estão aptas a beneficiar uma pessoa. Como podemos notar na passagem acima, Rice tem em mente que o fato de um estado de coisas instanciar uma propriedade fazedora-de-bondade de um “bem geral básico objetivo” é condição necessária e suficiente para que algo beneficie um indivíduo. Porém, o fato de um estado de coisas ou estado relacional instanciar uma propriedade fazedora-de-bondade de um (ou mais) bem geral, não parece ser uma condição suficiente para que algo nos beneficie. Defender que a instanciação de uma propriedade fazedora-de-bondade de um bem geral é condição necessária e suficiente para que algo beneficie um indivíduo é abrir espaço para a objeção de que o bem-estar individual não está atrelado à pessoa e sim ao mundo ao entorno dela, ou seja, é abrir espaço para a crítica de que a TLO não cumpre com o requerimento de forte ligação. Na visão de Rice não é claro como algo que pode estar completamente desvinculado da vida do indivíduo possa beneficiá-lo não instrumentalmente.

Mesmo que um estado de coisa, ou relacional etc. instancie uma propriedade fazedora-de-bondade de um bem geral, deve haver alguma conexão entre a instância e o indivíduo para que ela o beneficie. Do contrário, teríamos que considerar que algo beneficia a pessoa mesmo que ela não tenha qualquer relação com aquela instância em particular. Por isso, penso que para explicar de forma adequada de como e porque algo beneficia um indivíduo devemos acrescentar mais um elemento nessa explicação. Tal elemento deve ser capaz de conectar as instâncias dos bens gerais aos indivíduos explicando como eles nos beneficiam. No que segue, discutirei esse particular.

Até agora apresentei aqueles que acredito serem alguns dos elementos que fazem vida de alguém melhor, mas isso não nos dá uma perspectiva de explicar como algo nos beneficia não instrumentalmente. Algo é *bom* independentemente dos desejos, estados mentais ou atitudes dos indivíduos, porém algo é *bom para* um indivíduo particular quando ele possui uma atitude em relação ao bem geral. Enquanto subjetivistas desejam reduzir toda a noção de bem-estar aos estados mentais (ou relacionais) atendo-se apenas ao que é bom para o indivíduo, objetivistas mais radicais pretende reduzir o bem-estar às características dos

próprios estadosdecoisas ou relacionais. Penso que os elementos da lista são valiosos por si mesmos e *beneficiariam não instrumentalmente* a vida de um sujeito. Porém, para que *de fato* os beneficie é necessário que haja uma instância do bem geral e que as pessoas de fato tenham uma *atitude pró* em relação a essa instância. Se os indivíduos estivessem em uma boa posição epistêmica acerca dos estadosdecoisas e relacionais, e reconhecessem os bens gerais da lista através de julgamentos objetivos acerca do bem-estar, seria plausível supor que (como agentes racionais) as pessoas teriam uma atitude positiva para aqueles estadosdecoisas ou relacionais que instanciam um dos bens gerais. Sem uma atitude individual as instâncias dos bens gerais não podem beneficiar quem for que seja.

Por exemplo, *escrever um livro* pode ser uma instância de um bem geral (no caso, realizações significativas), porém se nunca nenhum indivíduo se interessar e se engajar na atividade de escrever um livro, nunca ninguém será beneficiado por essa instância. Isso se dá porque as coisas que fazem de nossa vida melhor devem ter algum impacto sobre as nossas vidas e para que alguma coisa tenha impacto sobre nossas vidas nós devemos ser afetados por ela. Sendo assim, proponho a seguinte formulação de uma teoria objetiva pluralista do bem-estar *atitudinal*.

$TLO_{ATTITUDINAL}$: Um estadodecoisas (ou estado relacional) E beneficia não instrumentalmente, um agente S se E instancia um ou mais propriedades fazedoras-debondade dos bens gerais da lista e S tem uma atitude-pró¹¹ informada a respeito de E em circunstâncias apropriadas.

Dessa forma, E beneficia diretamente S , enquanto instância de um bem geral se há circunstâncias apropriadas (ou seja, se S não está com seu aparato cognitivo comprometido, é capaz de acessar uma instância de um bem geral ou não é impedido de fazê-lo) e se S se engaja (ou está, em algum grau, disposto, ou compelido, ou atraído) na busca de E com as informações relevantes (ou seja, que S conheça os aspectos relevantes de E , não esteja sendo enganado por terceiros ou não esteja se enganando). Porém, porque precisamos da segunda condição? Suponha que se aceite que os estados de coisas ou relacionais que instanciam bem gerais são não instrumentalmente bons. Não seria agora simples dizer que estes estados de coisas ou relacionais nos beneficiam diretamente (ou seja, são *bons para nós*) apenas porque nós os acessamos de alguma maneira? Penso que para que um evento nos beneficie diretamente temos que nos engajar na sua busca, por dois motivos

¹¹ - Discussões mais técnicas e profícuas acerca do papel das “atitudes” no escopo de uma teoria do bem-estar podem ser encontradas, por exemplo, em FELDMAN (2004, p. 120ss) e SARCH (2012, p. 439-471.).

principais: 1) Se não os buscarmos ativamente, mesmo que eles ocorram, podem não ter qualquer impacto sobre nossas vidas, pelo simples fato de não reconhecermos seu valor e; 2) É necessário para que um evento nos beneficie diretamente que ele tenha algum impacto sobre nossas vidas.

Se assim não fosse, teríamos a conclusão implausível que um evento nos beneficia mesmo que nós o rejeitemos como bom para nós. Um agente pode reconhecer que o prazer é bom em si mesmo, mas discordar que qualquer instância do prazer lhe beneficiaria diretamente. Um monge asceta pode reconhecer que o prazer é um bem em si e deve ser buscado pelas pessoas, mas não aceita que *ele mesmo* deva buscá-lo, pois isso afetaria a sua busca por um objetivo relevante, por exemplo, a não perturbação da alma (uma instância do bem geral, qual seja, realizações significativas). A busca ativa, informada, sob circunstâncias apropriadas, pelas instâncias dos bens gerais é parte importante na explicação de como algo nos beneficia diretamente. Ter uma *atitude pró* em relação ao um bem geral não é desejá-lo apenas e, nem mesmo acreditar que ele produzirá prazer, mas, antes, é reconhecer racionalmente que ele é bom e se engajar nas atividades ou procurar acessar os estados de coisas ou relacionais que instanciam o que é bom. Obviamente, podemos desejar aquilo que nos beneficia e por isso nós o buscamos, mas não é a satisfação desse desejo que torna algo benéfico para nós. O desejo pode explicar a motivação que temos para buscar algo que nos beneficia não instrumentalmente. Então, ter uma atitude pró é reconhecer racionalmente que algo nos beneficia e agir no mundo, ou seja, despende esforços em uma atividade ou no acesso a um evento, ou estado de coisa ou relacional, etc. que nos beneficiará.

Se reconhecermos, por exemplo, que ter relações afetuosas é algo bom para nós, então nós procuraremos cultivar tais relações (dando atenção às pessoas que são objeto de nossa afeição, passando algum tempo juntos, auxiliando tais pessoas em suas dificuldades, demonstrando carinho e afeto, etc.). Penso que tal visão pode explicar também as escolhas que as pessoas fazem por certas instâncias dos bens gerais e não por outras¹². Como o monge descrito acima, agentes racionais primam por instâncias distintas de modos distintos e as buscam segundo seus planos de vida.

Essa abordagem do que seja o bem-estar consegue evitar os problemas gerados por teorias puramente subjetivista (como, por exemplo, desejarmos coisas que parecem ser más ou irrelevantes) e parece evitar a estranha ideia objetivista que algo nos beneficia apenas devido a natureza dos bens gerais. Em resumo, há coisas valiosas por si mesmas que

¹² - Explicar pelo que as pessoas são motivadas em suas escolhas sobre quais instâncias dos bens buscam demanda uma teoria a parte acerca da motivação das pessoas. Mas, de modo geral, penso que as pessoas buscam ou não instâncias dos bens gerais por acreditarem que o seu bem-estar será incrementado em um maior ou menor grau. Um monge asceta pode se recusar a usufruir das instâncias do prazer por pensar que seu bem-estar será incrementado em um maior grau se ele abrir mão dessas instâncias em detrimento de outras instâncias de outros bens gerais.

independentem de nossas atitudes, mas elas apenas nos beneficiariam enquanto instanciadas e buscadas por nós. Essa visão pode ser capaz de responder o *porquê* algo é bom e por que faria da nossa vida melhor caso acessado. Também seria capaz de explicar *como* algo nos beneficia e quão bem a nossa vida vai para nós, uma vez que explica como uma instância nos impacta diretamente e explica as diferentes escolhas de diferentes indivíduos¹³. Considero ainda que esta formulação é de uma teoria objetiva acerca do bem-estar, pois estabelece que o valor dos bens gerais que compõe o bem-estar reside em suas propriedades e não nos estados mentais dos indivíduos. Enquanto teoria que traça o que é o melhor para uma vida, sua explicação independe de como as pessoas agem em relação aos bens listados. Acessar diferenciados níveis das instâncias desses bens em uma vida faz com que ela seja melhor (em termos de bem-estar) do que não tê-los, portanto seria racional busca-los.

Por outro lado, tais bens apenas *incrementam* nosso bem-estar se são instanciados em estados de coisas, etc. e temos uma atitude-pró em relação a eles. Ao que parece, a visão separa quais os elementos são parte constituintes do bem-estar e como uma instância particular contribui para o incremento do bem-estar de um indivíduo. Portanto, ter uma vida com bem-estar é acessar as mais variadas instâncias dos bens gerais de forma ativa (ou seja, tendo uma atitude-pró na busca das instâncias). Sendo assim, podemos agora abordar o problema que propomos no início deste artigo, qual seja, a TLO pluralista aqui proposta consegue satisfazer o requerimento de forte ligação?

Objeção do Requerimento de Forte Ligação

De forma geral, hedonistas defendem que algo apenas é *bom para* um indivíduo se envolve alguma mudança na pessoa ou nos estados de coisas nos quais envolve diretamente a pessoa. A intuição geral por trás disto é que nosso bem-estar é apenas incrementado (ou seja, algo apenas nos beneficia) quando está ligado de alguma maneira com nossas vidas. Ao discutirmos a teoria da satisfação de preferência vimos que desejos externos mesmo que satisfeitos não parecem beneficiar a pessoa que os possuem. Enquanto hedonista sugerem que o bem-estar de alguém é incrementado dado às mudanças em seus estados mentais, objetivistas puros argumentam que algo beneficia a pessoa mesmo que nenhuma mudança em suas vidas ocorra. Porém, objetivistas puros e defensores da teoria da satisfação de

¹³ - A perspectiva aqui sugere que conseguiríamos avaliar quão bem a vida vai para um indivíduo particular apenas olhando para as instâncias dos bens gerais que ele elegeu e buscou durante uma vida. Ela explica também como diferentes vidas (ou seja, diferentes indivíduos escolhendo diferentes instâncias dos bens gerais) podem ter vidas adequadamente boas do ponto de vista do bem-estar.

preferências parecem frustrar o Requerimento de Forte Ligação (RFL). Mas, do que se trata o RFL? Lauinger (2013) coloca o Requerimento de Forte Ligação nos seguintes termos: “To be adequate, a welfare theory cannot allow that someone can be directly benefited by events that are not strongly tied to her. Call this the *strong-tie requirement*.” (LAUINGER, 2013, p.954). Segundo Lauinger, as teorias da lista objetiva tem problemas em satisfazer o Requerimento de Forte Ligação, pois os bens beneficiariam as pessoas sem implicar em qualquer mudança direta em suas vidas. Ele nos oferece um exemplo para mostrar como o RFL é problemático para TLO.

Here is an example that shows that the strong-tie requirement poses problems for OL theories. Suppose that a friend of yours sticks up for you when others are belittling you behind your back, and also suppose that event *your friend's sticking up for you* never enters your experience or in any way changes you (say, because nobody, including your friend, ever tells you about this event's occurrence). Is this event's occurrence directly good for you? Since OL theories entail that friendship is one of general goods that enhances well-being, and since this event seems (on the face of things) to be an event that is, for you, an instance of friendship, it seems (on the face of things) that OL theories entail that this event's occurrence is indeed directly good for you. But, if that is so, then a person's well-being must be strongly tied to her (i.e., that it cannot float too freely of her). (LAUINGER, 2013, p. 955).

O exemplo mostra uma situação em que há uma instância do bem geral (no caso, a amizade) e que parece não beneficiar o agente, pois o evento não está fortemente ligado a ele. Bem, se aceitamos que uma teoria satisfatória do bem-estar deva cumprir com o RFL e que eventos como o descrito no exemplo acima não o satisfazem, então a TLO não pode ser uma teoria satisfatória do bem-estar. Uma defensora da TLO tem algumas maneiras de atacar essa crítica. Minha sugestão para iniciar uma resposta à crítica de que a TLO não cumpre com o RFL é fazer uma análise do que é o RFL.

A intuição por trás do RFL é originada em larga medida pela ideia que o algo apenas beneficia a pessoa se ela experencia um tipo particular de estado causado por um evento. Parece ser uma intuição que aponta para uma teoria subjetiva do bem-estar (pelo menos, aponta para teorias hedonistas do bem-estar, já que TSP podem falhar em cumprir o RFL). Teorias hedonistas facilmente cumprem com o RFL, pois qualquer evento beneficia

diretamente uma pessoa se, e somente se, causa uma mudança em seus estados mentais. O que está por trás do RFL é uma espécie de ideia que envolve causa e efeito. Assim a ocorrência de um evento E causa uma mudança M em um agente S e, se M é intrinsecamente bom, então E beneficia S . Então, segundo esta visão, precisamos de alguns elementos para que um agente seja beneficiado: 1) Um evento E^{14} ; 2) Um agente particular S ; 3) A relação causal entre E e o efeito M em S . 4) E M considerado intrinsecamente bom por alguma teoria do bem-estar. Resulta daí que S é beneficiado diretamente por E porque e, apenas porque, E causa M em S , sendo M intrinsecamente bom. A mudança M conecta fortemente E a S , sendo que, geralmente, M é um estado mental positivo. Assim, apenas cumpre-se o RFL quando a relação acima descrita ocorre. A objeção pode ser expressa no seguinte argumento:

- 1) Se a TLO é uma teoria do bem-estar bem sucedida, então não é possível para uma pessoa ser diretamente beneficiada por um evento que não esteja fortemente ligado a ela.
- 2) Se um evento beneficia uma pessoa diretamente, então tal evento tem algum impacto sobre a sua vida.
- 3) Um evento beneficia uma pessoa diretamente sse esse evento instancia uma propriedade fazedora-de-bondade de algum bem geral (hipótese da TLO).
- 4) É possível que um evento seja a instanciación de um bem geral e não ter qualquer impacto sobre a vida de alguém.
- 5) Se 4, então é possível para uma pessoa ser diretamente beneficiada por um evento que não tem qualquer impacto sobre ela.
- 6) É possível para uma pessoa ser diretamente beneficiada por um evento que não tem qualquer impacto sobre ela (de 4 e 5, Modus Ponens)
- 7) Portanto, TLO não é uma teoria do bem-estar bem sucedida (de 1 e 6, Modus Tollens)

14 - A relevância do que causa a mudança no indivíduo varia de teoria para teoria. Por exemplo, para Bentham (1979) o que causa o estado-mental positivo denominado prazer é completamente irrelevante para o bem-estar, resultando daí que bem-estar é apenas presença de tais estados mentais. Por outro lado, Mill (2000) coloca relevância no que causa os estados mentais, pois a causa pode interferir na qualidade dos estados mentais positivos. Outros podem defender que estado de coisas externos a nós são relevantes, ou seja, a certos estados de coisas que possuem excelência (excelência é uma valor objetivo e não relacional que não pode ser reduzido a estados mentais), mas apenas me beneficiam se forem usufruídos e, então eles fazem parte da minha experiência e me beneficiam diretamente. Em resumo, segundo esta visão, os estado de coisas que possuem excelência apenas me beneficiam diretamente se desfruto deles. Uma defesa dessa última posição pode ser encontrada ADAMS, R. *Finite and Infinite Goods*. New York: Oxford University Press, 1999, p. 99ss.

Irei defender que a TLO pluralista que estou a desenvolver parcialmente aqui consegue satisfazer o requerimento de forte ligação em um sentido particular e que, no exemplo de Lauinger, apesar de termos uma instância de um bem geral, ele não cumpre com a segunda condição que estou defendendo como necessária para que um evento beneficie diretamente um agente, ou seja, meu ponto é oferecer uma reformulação de 3). Relembrando, a abordagem que sugeri sobre como algo beneficia diretamente uma pessoa aceita que um evento apenas o faz se duas condições são preenchidas: 1) O evento é uma instância de um bem geral; 2) O agente tem uma *atitude-pró* informada a respeito do evento em circunstâncias apropriadas, ou seja, o agente está engajado na busca dessa instância com as informações relevantes e em condições apropriadas. Portanto, em minha explicação de como um evento *E* beneficia diretamente um agente *S* não há qualquer referência a uma relação causal entre *E* e *S*. Mas, podemos perguntar se é necessário haver um efeito em *S* (entendido com uma mudança em seus estados mentais ou corpóreos) para que *E* beneficie diretamente *S*. A meu ver, é necessário que ocorra uma mudança no agente *S* para que *E* o beneficie diretamente, mas não é necessário que o estado mental resultante seja algo ligado ao prazer. Por exemplo, adquirir conhecimento resulta em mudança (ou reafirmação) de nossas crenças e isso pode ser visto como uma mudança em um estado mental (supondo que em algum nível uma crença seja um estado mental). Também seria necessário que *S* esteja em circunstâncias apropriadas e esteja informado sobre *E* para que *E* o beneficie diretamente e que *S* possua uma *atitude-pró* em relação a *E*.

Tomando o exemplo de Lauinger, chamaremos o agente que se incomoda por menosprezarem seu amigo de *S* e o amigo menosprezado de *S'*. A pergunta de Lauinger é se *S'* é beneficiado pela instanciização da amizade, mesmo que ele nunca venha a tomar conhecimento do que ocorreu, ou seja, da atitude de *S* que demonstra amizade. Apesar do evento em questão ser uma instância de um bem geral (a saber, relacionamentos afetuosos), *S'* não poderia se beneficiar do mesmo, pois está impedido pela falta de informação e por não ser capaz de acessar aquela circunstância em particular. Caso *S'* tivesse acesso às informações relevantes do evento ele poderia se beneficiar diretamente, pois o caso exemplifica amor fraternal que se espera que ocorra em amizade e isto *pode* não envolver qualquer mudança substancial em seus estados mentais ou corpóreos. O RFL demanda que os eventos que beneficiam os agentes estejam fortemente ligados a eles e penso que a segunda condição que defendi para que um evento beneficie um agente cumpre com o RFL em certo sentido. A relação causal por detrás da exigência de forte ligação que envolve uma mudança em um agente particular (em seus estados mentais ou corpóreos) não parece ser estritamente necessária para que um evento particular beneficie um agente em particular. Outro ponto a dizer é que nenhuma teoria do bem-estar consideraria o evento descrito por Lauinger

como beneficiando diretamente um indivíduo. A teoria das preferências informadas, exige informação completa sobre o evento para que um indivíduo seja beneficiado pela satisfação da preferência ligada ao evento. Uma teoria hedonista, apesar de não requerer a informação, requer que para um evento beneficiar diretamente um indivíduo ele deve ser fonte de prazer, mas se o indivíduo desconhece o evento, o evento não pode ser fonte de prazer, então não pode beneficiar o indivíduo diretamente. Perante o exemplo de Lauinger, as três principais teorias do bem-estar falham ao explicar como o evento ocorrido pode beneficiar diretamente uma pessoa.

Todavia, podemos reconsiderar a ideia de que a “mudança” no agente tenha haver apenas com seus estados mentais ou corpóreos. A reafirmação da relação de amizade entre S e S' (ou seja, a demonstração de amor fraternal por parte de S no evento descrito) beneficiaria diretamente o agente S' (caso estivesse em posição adequada para ser beneficiado), pois S' busca diretamente a relação fraternal e isto é significativo para seu bem-estar. Tal demonstração de amor fraternal reforçaria os laços entre S e S' e isto pode ser uma mudança positiva. As relações amorosas fraternais estão fortemente ligadas aos indivíduos, pelo fato de terem uma atitude-pró para acessá-las, ou seja, consideram relevante dispendar esforços para cultivá-la. No evento acima descrito por Lauinger, a relação de amizade é mantida mesmo que uma das partes não esteja devidamente informada sobre o que ocorre. O evento continua sendo uma instância de um bem geral, pois permanece instanciando uma propriedade fazedora-de-bondade de um bem geral, qual seja relações afetuosas, afinal a ação de S demonstra amor fraternal por S' . A relação de amizade de S e S' é mantida e valiosa mesmo que S' não esteja devidamente informado sobre o evento E particular. Porém, S' não pode se beneficiar do evento E em t_1 por não estar em posição apropriada para tanto. Caso estivesse, o evento o beneficiaria diretamente, uma vez que afetaria as atitudes dos agentes envolvidos na relação fraternal pré-existente de modo positivo (pois, demonstra o amor fraternal o que reforça os laços pré-existentes). Neste sentido, a TLO pluralista pode satisfazer o RFL¹⁵. Enquanto partícipes da relação fraternal, tanto S como S' beneficiam-se diretamente por ela enquanto tem a capacidade e oportunidade de acessar os eventos que a instanciam. Penso que isto se estende a todos os outros bens gerais da lista, ou seja, os agentes se beneficiam diretamente de suas instancias enquanto podem (estão em posição apropriada) para acessá-las.

O RFL não pode pressupor que os eventos apenas beneficiam diretamente as pessoas se as mudanças causadas no sujeito devem ser experienciais apenas no sentido em causa estados mentais ou corporais, penso que isto é descartar de início qualquer outra posição. Minha posição é de que a relação entre bens externos e como a pessoa é afetada por eles

¹⁵ - Para outras respostas a objeção de que a TLO não cumpre com o RFL ver PARFIT (1984, p. 499ss) e FINNS (1980, p. 96ss).

deve ser expandida e envolver mais coisas do que estados mentais e/ou corpóreos. Ter experiências das instâncias de relacionamentos afetuosos, ou realizações, ou conhecimento, muitas vezes não envolve um estado mental positivo ou uma mudança corpórea. Buscar adquirir conhecimento, por exemplo, pode ser penoso, mas isso não quer dizer adquiri-lo não beneficie diretamente a pessoa. Conhecimento beneficia a pessoa enquanto ela o busca ativamente, porque faz suas crenças acerca do mundo e de si mesmo serem refinadas do ponto de vista epistêmico (ou seja, conseguimos justificação e adequação entre crenças e o mundo). E essa adequação ou refinamento de crenças é uma mudança em como o agente toma algo como verdadeiro, mas não no sentido de causar-lhes estados mentais ou corpóreos positivos e, mesmo assim, parece que o agente é beneficiado por ela. É difícil negar que acessar uma instância do conhecimento não esteja fortemente ligada ao agente, apesar de não envolver estados mentais positivos. Em resumo, a TLO pluralista aqui defendida cumpre o RFL por considerar que *ao buscar e ter acesso* aos eventos que instanciam os bens gerais indivíduos são afetados por elas de modo a ocorrer uma mudança positiva em suas atitudes (e, provavelmente não apenas em seus estados mentais).

Alguma dúvida pode ser levantada sobre a importância do RFL para elegermos uma teoria do bem-estar como adequada ou não. Como exposto acima, uma teoria adequada do bem-estar é aquela que apenas permite que algo que esteja fortemente ligado à pessoa a beneficie. Podemos colocar RFL em causa (a ideia do RFL é expressa na premissa 1)). Recordemos do hedonismo. Versões mais simples do hedonismo (como o de Bentham, por exemplo) conseguem satisfazer o RFL facilmente, uma vez que estabelece que o que beneficia diretamente um indivíduo é a mudança em seus estados mentais (ou seja, ter prazer). Porém, pensamos que o hedonismo do tipo de Bentham não é uma teoria adequada do bem-estar por falhar no teste da máquina de experiência de Nozick (1974). Dessa forma, o RFL não indica claramente quando uma teoria do bem-estar é adequada, já que o hedonismo o satisfaz, mas traz consigo consequências contra intuitivas sobre o que é uma vida com bem-estar. O fato de que algo está fortemente ligado à pessoa, não implica que ela esteja sendo beneficiada diretamente por isso (este parece ser o resultado do experimento mental de Nozick). Então, podemos dizer que o RFL é uma condição necessária para identificar uma teoria do bem-estar como adequada, mas não suficiente para tanto.

Conclusão

Conclui-se que a teoria acerca do bem-estar exposta aqui consegue satisfazer o

requerimento de forte ligação, uma vez que exige que o indivíduo esteja em posição epistêmica favorável, dispenda esforços para alcançar as instâncias dos bens gerais que compõe o bem-estar em condições apropriadas. Se não cumprimos com tais requerimentos, dificilmente, um indivíduo poderia ter seu bem-estar incrementado. Já ao final, coloquei em causa a relevância do requerimento de forte ligação. Aponte para fato de que o requerimento de forte ligação pode não ser o único critério para avaliar se uma teoria do bem-estar é bem sucedida ou não, mas que podemos aplicar outros critérios que nos auxiliem a estabelecer quais teorias do bem-estar são satisfatórias.

Referências Bibliográficas

- ADAMS, R. 1999. *Finite and Infinite Goods*. New York: Oxford University Press.
- ARNESON, R. 1999. Human Flourishing Versus Desire Satisfaction. *Social Philosophy & Policy Foundation*, pp. 113- 142.
- BENTHAM, J. 1979. *Princípios da moral e da legislação*. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultura, 1979.
- CRISP, R. 2006. *Reasons and the Good*. Oxford: Clarendon Press.
- FELDMAN, F. 2004. *Pleasure and the Good Life*, Oxford: Clarendon Press.
- FINNS, J. 1980. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- FLETCHER, G. 2016. *The Philosophy of Well-being. An Introduction*. New York: Routledge.
- _____. 2013. A Fresh Start for the Objective-List Theory of Well-Being. *Utilitas* / Volume 25 / Issue 02 / June 2013, pp 206 – 220.
- KANT, I. 2009. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70.
- LAUINGER, W. A. The Strong-Tie Requirement and Objective-List Theories of Well-Being. *Ethical Theory and Moral Practice*, Accepted: 5 October 2012 / Published online: 17 October 2012 Springer Science+Business Media Dordrecht 2012.
- MILL, J.S. 2000. *Utilitarismo/Liberdade*. São Paulo: Martins Fontes.
- MOORE, A. 2000. Objective Goods. In: CRISP, R. & HOOKER, B. (orgs) *Well-Being and Morality. Essays in Honour of James Griffin*. Oxford: Clarendon Press.

- MULGAN, T. 2007. *Utilitarismo*. Petrópolis: Editora Vozes.
- NOZICK, R. 1974. *Anarchy, State, and Utopian*. New York: Basic Books.
- RAWLS, J. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- RICE, C. 2013. Defending the Objective List of Well-Being. *John Wiley & Sons Ltd Ratio (new series)* XXVI 2 June, pp. 196-211.
- SARCH, A. 2012. Multi-Component Theories of Well-Being and Their Structure. *Pacific Philosophical Quarterly* 93, pp. 439-471.
- SINGER, P. 2006. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes.

O desafio benacerrafiniano: será possível obter conhecimento de objetos matemáticos abstratos?

The Benacerrafian challenge: is it possible to gain knowledge of abstract mathematical objects?

Daniela Moura Soares
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumo

Neste artigo analisaremos aquilo a que tem sido conhecido como o desafio benacerrafiniano de mostrar como é possível que o nosso conhecimento matemático seja conhecimento de objetos matemáticos abstratos. A primeira seção consistirá numa reformulação do argumento proposto por Benacerraf (1973) a favor da tese de que uma semântica adequada para a matemática é incompatível com uma epistemologia razoável para a matemática. Na segunda seção, procuraremos mostrar como esta tese pode ser usada para atacar diretamente a visão platonista da matemática através da construção de um argumento puramente epistêmico. Na terceira seção, apresentamos brevemente a resposta aprioricista de Hale (1987) a este argumento, procurando mostrar que esta não é uma resposta satisfatória, posto não responder àquela que deve ser considerada a versão mais plausível do argumento epistêmico contra o platonismo matemático. Na quarta seção, procuramos mostrar como este argumento epistêmico contra a visão platonista da matemática pode ser reformulado sem que se faça uso de teorias causais do conhecimento, cuja plausibilidade é bastante controversa. Nessa seção também avaliaremos brevemente algumas tentativas de resposta por parte de Katz (1981) e outros. Na quinta seção, analisamos a proposta de Balaguer (1998) de reconstruir o platonismo tradicional usando o princípio da plenitude. Na

sexta seção, apresentaremos então a única das respostas que parece responder à versão mais forte do argumento epistêmico benacerrafiniano, nomeadamente, o abstracionismo fregiano de Hale e Wright (2002). A última seção deste artigo consistirá, portanto, apenas na formulação de algumas conclusões acerca da questão de saber quais destas tentativas de dissolver o desafio epistêmico benacerrafiniano são promissoras, e se tal desafio representa uma dificuldade genuína à defesa do platonismo quanto à matemática.

Palavras-chave

abstracionismo fregiano. platonismo matemático. platonismo da plenitude. desafio benacerrafiniano.

Abstract

In this paper, the so-called benacerrafian epistemological challenge of showing how it is possible for our mathematical knowledge to be knowledge of abstract mathematical objects will be meticulously addressed. In section 1, we will provide a restatement of Benacerraf's (1973) argument for the claim that a suitable semantic for mathematics is incompatible with a reasonable epistemology for it. In section 2, we will try to show how this thesis can be used, in a very straight way, to make a case against the platonist view of mathematics by means of constructing a purely epistemological argument. In section 3, we will present quite briefly Hale's (1987) attempt to respond to this argument, trying to show that it is not a satisfactory answer, since it does not respond to the one which should be considered as the most plausible version of the epistemological argument against mathematical platonism. In section 4, we try to show that this argument can be restated without invoking any causal theory of knowledge, whose plausibility is quite controversial. In this section we also evaluate, quite briefly, some attempts to reject the benacerrafian epistemic argument by Katz (1981) and other philosophers. In the section 5, we analyse Balaguer's (1998) project of reconstructing traditional platonism using the *plenitudinous principle*. In section 6, we will present, then, the only approach which seems to really answer to the strongest version of the benacerrafian epistemic argument, namely, Hale & Wright's (2002) *fregean abstractionism*. Additionally, in the last section, we draw a few conclusions about the

question of determining which of these approaches are really promising as well as about the question of whether the benacerrafian epistemic challenge is a genuine challenge to the platonist view of mathematics.

Key-words

fregean abstractionism. mathematical platonism. plenitudinous platonism. benacerrafian challenge.

Introdução

Em *Science Without Numbers*, Hartry Field (1980) desenvolve uma versão bastante peculiar daquilo a que podemos chamar *visão ficcionalista da matemática*. A idéia central dos defensores desta perspectiva é a de que não há quaisquer boas razões para aceitar o pressuposto de que as teorias da nossa matemática são realmente verdadeiras, num sentido robusto de *ser verdadeiro*. Deste ponto de vista, a matemática é encarada como um dispositivo bastante útil na formulação de teorias científicas, sendo completamente desnecessário, entretanto, postular a existência de verdades matemáticas. A matemática é vista apenas como uma espécie de ficção que desempenha um papel importantíssimo nas ciências empíricas, ficção a qual, contrariamente às nossas teorias científicas, não constitui um corpo de verdades.

Esta é, portanto, a ideologia do *ficcionalismo matemático*. Há, de forma geral, dois modos de ser ficcionalista quanto à matemática. Se um defensor desta perspectiva reconhece que não podemos abdicar do uso intenso da matemática na formulação das nossas teorias científicas, estará obrigado a explicar como é possível dar sentido a esta enorme aplicabilidade da matemática dentro das ciências empíricas sem postular a existência de verdades matemáticas. Esta é precisamente a estratégia dos defensores daquilo a que chamamos *ficcionalismo do caminho fácil* (*easy-road fictionalism*). Trata-se de tentar compatibilizar a tese — relativamente incontroversa — de que o uso da matemática nas ciências empíricas é indispensável com a tese — bastante controversa — de que não há verdades matemáticas. Por outro lado, a postura segundo a qual devemos rejeitar a idéia de que a matemática é indispensavelmente aplicável às ciências empíricas — mostrando como podemos reconstruir teorias científicas sem o uso de qualquer dispositivo matemático —

pode ser caracterizada como *ficcionalismo do caminho árduo* (*hard-road fictionalism*), pois trata-se de desempenhar a tarefa árdua de mostrar que o uso da matemática nas nossas teorias científicas mais fundamentais é completamente dispensável, constituindo apenas um dispositivo de abreviação para muitos dos elementos constituintes destas teorias. Esta é versão de ficcionalismo matemático veementemente defendida por Field (1980). A seguinte passagem expressa muito claramente o seu ponto de vista:

“Afinal, quais são os bons argumentos para considerar que a matemática padrão seja um corpo de verdades? O fato de a matemática padrão ser derivável de um corpo de axiomas aparentemente consiste não é suficiente. A questão é: porque considerar os axiomas como *verdades*, ao invés de considerá-los como ficções nas quais, por várias razões, os matemáticos tornaram-se interessados? Os únicos argumentos não circulares que já alguma vez ouvi a favor da visão de que a matemática é um corpo de verdades dependem todos, em última análise, da aplicabilidade da matemática ao mundo físico; portanto, se a aplicabilidade ao mundo físico também não é um bom argumento, então não há qualquer razão para considerar qualquer parte da matemática como verdadeira.” (Field, p. 08, 1980)

A postura filosófica completamente oposta a esta consiste em afirmar que a matemática pretende fornecer — analogamente às ciências empíricas — descrições verdadeiras de uma realidade independente das nossas crenças, pensamentos e teorizações. Tal perspectiva é, *prima facie*, bastante mais plausível e intuitiva. Entretanto, se adotarmos tal postura, como haveremos de explicar a existência de verdades matemáticas? Noutras palavras, o que é isto em virtude do qual afirmamos intuitivamente que as afirmações da matemática são verdadeiras? O problema em disputa pode ser formulado mediante a construção das seguintes duas perguntas: (1) Em virtude do que são as proposições matemáticas simples, tais como aquelas expressas pelas frases “3 é um número ímpar” e “ $2 + 2 = 4$ ” verdadeiras? (2) Podemos responder adequadamente a (1) sem postular a existência de certo tipo de objetos abstratos, nomeadamente, números? Trata-se de estabelecer, portanto, com que tipo de entidades estamos comprometidos ao formular as nossas teorias matemáticas.

As teorias que pretendem responder a este problema dividem-se adequadamente em teorias platonistas e teorias nominalistas. A resposta daquilo a que podemos chamar *platonismo matemático* à pergunta (1) consiste em afirmar a existência de uma realidade

abstrata, composta pela categoria ontológica de todas as entidades sem localização espaciotemporal, categoria à qual todos os objetos matemáticos pertencem. Esta é a realidade abstrata que constitui o reino matemático (*mathematical realm*) e que contém os veridadores das nossas verdades matemáticas. Os defensores desta visão responderão, portanto, negativamente à pergunta (2). A idéia central do platonismo matemático é a de que há entidades abstratas e a matemática é acerca destas entidades. Podemos caracterizá-lo como a conjunção das seguintes quatro teses:

- 1) Há objetos matemáticos
- 2) Tais objetos são abstratos
- 3) Tais objetos existem necessariamente e independentemente de quaisquer agentes cognitivos capazes de os conceber
- 4) As verdades da matemática são acerca destes objetos¹

Deste ponto de vista, proposições simples da aritmética — tal como a proposição expressa pela frase “3 é ímpar” — são acerca de objetos abstratos, isto é, objetos que não têm localização espaciotemporal. Assim, tal como a expressão “Sócrates” na frase “Sócrates é mortal” refere a pessoa Sócrates, a expressão “3” na frase “3 é ímpar” refere o número 3. Os referentes dos termos “Sócrates” e “3” têm, contudo, naturezas distintas; no primeiro caso trata-se de um objeto concreto (um objeto que existe no espaço e no tempo), mas no segundo caso trata-se de um objeto abstrato (um objeto que não existe no espaço e do tempo).

Por outro lado, a tese central defendida pelos defensores daquilo a que chamamos *nominalismo matemático* é a de que não há entidades matemáticas abstratas e, portanto, somos obrigados a aceitar o seguinte trilema:

- (a) Ou matemática é acerca de entidades concretas
- (b) Ou as verdades da matemática não devem ser interpretadas literalmente

¹ - Existem diferentes versões desta visão platonista da matemática. Aquilo a que frequentemente se chama *platonismo tradicional* — o qual foi endossado veementemente por Frege (1884) e Gödel (1964) — corresponde exatamente a estas quatro afirmações, porém outras formas de platonismo matemático (como, por exemplo, o *platonismo da plenitude* (*full-blooded platonism*) defendido por Balaguer (1998), ou o *platonismo dos valores semânticos enfraquecidos* (*lightweight semantic values platonism*) defendido por Linnebo (2008)) surgiram como tentativas de responder às objeções propostas por Benacerraf (1965 e 1973).

(c) Ou não há verdades matemáticas

Os defensores daquilo a que podemos chamar *nominalismo fiscalista* rejeitam (b) e (c) e, por silogismo disjuntivo, aceitam (a). De acordo com esta perspectiva, as verdades da matemática —em especial da aritmética— são acerca de objetos físicos comuns (objetos contáveis). Esta teoria foi defendida por Mill (1843) e, mais recentemente, por Phillip Kitcher (1984).

Se rejeitarmos (a) e (c), por outro lado, estamos obrigados a aceitar (b). Isto é, estamos obrigados a aceitar a tese segundo a qual as verdades da matemática não devem ser interpretadas literalmente. Deste ponto de vista, a proposição expressa pela frase “3 é ímpar”, por exemplo, não deve ser entendida como uma afirmação simples acerca de um objeto (o número 3) que exemplifica uma propriedade (a propriedade *ser ímpar*). A forma lógica de uma proposição deste tipo não é F_n , mas sim $\exists x (x = n) \rightarrow F_n$, onde “ n ” representa o número 3 e “ Fx ” representa a propriedade *ser ímpar*. Assim, as verdades da matemática devem ser interpretadas como condicionais cujas antecedentes são sempre falsas, pois asseveram a existência de objetos matemáticos abstratos, os quais não existem. A idéia de um defensor desta teoria —a qual chamamos *if-thenism*— é a de que as verdades da matemática são verdades vácuas.

De igual modo, se rejeitarmos a idéia de que a matemática é acerca de entidades concretas e aceitarmos a tese de que as verdades matemáticas devem ser interpretadas literalmente, estaremos comprometidos com (c), isto é, com a tese segundo a qual não há verdades matemáticas. Isto é exatamente o que afirmam os defensores do ficcionalismo matemático. Nesta perspectiva, a forma lógica de proposições expressas por frases como “3 é ímpar” é de fato F_n ; a referência de n é, contudo, vazia, pelo que tal proposição não é verdadeira. Evidentemente, um defensor do ficcionalismo matemático não tem de estar comprometido com a tese mais forte de que proposições matemáticas como as de que 3 é ímpar e $2 + 2 = 4$ são falsas; são apenas não-verdadeiras. Hartry Field (1980), Balaguer (1996, 1998, 2009) e Leng (2010) são alguns dos defensores desta perspectiva.

Neste artigo, não abordaremos o problema filosófico mais geral de saber se as teorias nominalistas quanto à matemática são mais plausíveis comparativamente às teorias platonistas. O objetivo central será apenas o de mostrar que uma das objeções mais frequentemente usadas contra o platonismo matemático — designadamente, os argumentos epistêmicos inspirados em Benacerraf (1973) — não é promissora.

1. O dilema de Benacerraf

1.1. Duas explicações acerca da natureza das verdades matemáticas: a visão padrão e a visão combinatorial

Benacerraf (1973) defende a tese segundo a qual qualquer explicação adequada do conceito de verdade matemática será incompatível com uma explicação adequada do conhecimento matemático. Do seu ponto de vista, dois tipos bastante distintos de exigências têm motivado as explicações da natureza das verdades matemáticas. A primeira consiste na idéia de que qualquer explicação do conceito de verdade matemática tem de fornecer uma semântica para a linguagem matemática, semântica esta a qual terá de ser paralela à semântica da qual dispomos para a linguagem natural e para a linguagem científica. A segunda preocupação consiste na tese de que tal explicação deve ser compatível com uma epistemologia adequada².

Entretanto, qualquer explicação do conceito de verdade matemática satisfaz uma, e apenas uma, destas exigências. Assim, qualquer explicação da natureza das verdades matemáticas que seja composta por um pacote semântico e epistêmico — o qual torna uniforme a semântica da linguagem matemática e semântica da linguagem científica e natural — será malsucedido, pois qualquer explicação do conceito de verdade que analise verdades matemáticas e verdades não-matemáticas de modo análogo torna inteligível como podemos de todo em todo obter conhecimento matemático.

O problema epistêmico central apontado por Benacerraf parece ser composto por duas componentes distintas, quais sejam, (a) a exigência por uma explicação acerca de como as condições de verdade atribuídas a uma proposição matemática são condições para a sua verdade e (b) a exigência por uma explicação acerca do modo os nossos estados de crença conectam-se às condições de verdade atribuídas às proposições matemáticas por nós conhecidas. Tais exigências estão relacionadas àquilo que tradicionalmente é considerado como sendo as condições necessárias do conhecimento, nomeadamente, crença, verdade e justificação. Trata-se, especificamente, de explicar a existência de verdades matemáticas e a existência de crenças matemáticas justificadas.

Do ponto de vista de Benacerraf, se pretendemos explicar a natureza da verdade, da referência, do significado e do conhecimento, devemos fornecer uma explicação que englobe simultaneamente todos estes conceitos, e tal explicação deve ser adequada para todas as proposições às quais tais conceitos se aplicam³. É razoável exigirmos, por

2 - Cf. Benacerraf (1973, p. 661)

3 - Cf. Benacerraf (1973, p. 662)

exemplo, que uma explicação adequada da natureza das verdades matemáticas envolva uma explicação do como os termos singulares de uma frase matemática referem. A verdade da proposição expressa pela seguinte frase matemática “2 é par” não poderá ser adequadamente explicada se não especificarmos como é possível que o termo singular “2” refira o objeto que supostamente refere.

De igual modo, qualquer explicação dos mecanismos gerais de conhecimento que seja adequada para o conhecimento de objetos físicos, não sendo, porém, adequada para o conhecimento mais teórico, será uma explicação malsucedida, posto que estará negligenciando a interdependência existente entre as diferentes áreas do conhecimento⁴. Tal argumento a favor da uniformidade e universalidade das nossas explicações epistêmicas aplica-se também à análise das condições de verdade de proposições; o modo como atribuímos condições de verdade às proposições da linguagem natural deve ser uniforme ao longo de todas as outras formas de linguagem — isto é, deve-se aplicar-se não apenas à linguagem natural, mas também à linguagem matemática e científica. Benacerraf expressa exatamente esta idéia na seguinte passagem:

“Uma teoria da verdade para a linguagem na qual falamos, argumentamos, teorizamos, matematizamos, etc., deve, através do mesmo modelo, fornecer condições de verdade semelhantes para frases semelhantes. As condições de verdade atribuídas a duas frases contendo quantificadores deve refletir de modos relevantemente semelhantes a contribuição feita pelos quantificadores. Qualquer divergência de uma teoria assim homogênea teria de ser fortemente motivada para valer a pena ser considerada.” (Benacerraf, 1973, p. 662)

Deste ponto de vista, as seguintes duas proposições têm a mesma forma lógica e, portanto, as mesmas condições de verdade:

- (1) Há pelo menos três grandes cidades mais velhas que Nova York.
- (2) Há pelo menos três números perfeitos maiores que 17.

4 - Cf. Benacerraf (1973, p. 662)

Ambas obedecem ao seguinte princípio matriz de interpretação:

(3) Há pelo menos três s de F e de G diferentes entre si e que estão em R com a .

“Há pelo menos três” é uma abreviação do uso de quantificadores numéricos, F e G representam predicados unários, R representa uma relação binária e a representa um nome. Assim, (3) fornece-nos a seguinte forma lógica:

$$\exists x \exists y \exists z (Rxa \wedge Rya \wedge Rza \wedge Fx \wedge Fy \wedge Fz \wedge Gx \wedge Gy \wedge Gz \wedge x \neq y \neq z)$$

(3) parece refletir muito claramente a forma lógica de (1). Assim, (1) será verdadeira se, e somente se, for o caso que o objeto nomeado pela expressão que substitui a (tal expressão é o nome “Nova York”) mantém a relação nomeada pela expressão que substitui R com pelo menos três membros do domínio de quantificação os quais satisfazem os predicados que substituem F e G (os predicados ‘ser uma cidade’ e ‘ser grande’, respectivamente).

A explicação platonista da matemática analisa (2) como tendo as mesmas condições de verdade de (1): ambas obedecem à (3). As condições de verdade de (1) não requerem, entretanto, a existência de entidades abstratas, ao passo que as condições de verdade de (2) requerem precisamente este tipo de entidades, nomeadamente, números (entendidos como objetos matemáticos abstratos). Esta explicação platonista da natureza das verdades matemáticas corresponde àquilo que Benacerraf considera ser a *visão padrão*.

Contudo, embora pareça razoável pensar que (2) deva ser interpretada como (1) via (3) — posto tratar-se de frases semelhantes —, há bastante controvérsia neste ponto. Devido à carga ontológica acarretada por esta visão padrão, Benacerraf recusa-se a aceitar que (2) tenha as mesmas condições de verdade de (1). Uma das razões para tal rejeição, para além do fato de que números entendidos como entidades abstratas é algo ininteligível, é a de que, do seu ponto de vista, números não podem sequer ser considerados como objetos, pelo que em (2) não podemos tratar o numeral “17” como se fosse um nome⁵.

Outra forma de rejeitar esta explicação semântica padrão da matemática consiste em dizer que, embora (1) tenha exatamente a mesma forma lógica que (2), as condições de verdade de (2) diferem das condições de verdade (1), dado que a explicação adequada da natureza

5 - Cf. Benacerraf (1965, 1973, p. 664)

de uma verdade matemática não reside no compromisso ontológico da sua forma lógica, mas sim no fato de que tal proposição matemática pode ser demonstrada a partir de outras proposições matemáticas tomadas como axiomas. Assim, é correto afirmar, relativamente a (1), que a proposição expressa pela frase “Há pelo menos três grandes cidades mais velhas que Nova York” será verdadeira se, e somente se, existem pelo menos três objetos não-idênticos que exemplificam as propriedades *ser uma cidade* e *ser grande*, e tais objetos mantêm a relação binária *ser mais velho que* com o referente do nome “Nova York”.

Contudo, não é correto afirmar que (2) é verdadeira se, e somente se, há pelo menos três objetos não-idênticos que exemplificam simultaneamente as propriedades *ser um número* e *ser perfeito* e tais objetos mantêm a relação também binária *ser maior que* com o referente do numeral “17”. Nesta outra perspectiva, as condições de verdade de (2) não dependem da existência de quaisquer objetos, mas apenas do fato de (2) poder ou não ser demonstrada. Deste ponto de vista, as condições de verdade de uma proposição da matemática esgotam-se na sua derivabilidade formal de um conjunto de axiomas. Esta é também a abordagem do intuicionismo de Brouwer (1981), Heyting (1956) e Dummett (1978): verdade consiste na existência de uma prova.

Este tipo de explicação da natureza das verdades matemáticas corresponde àquilo que Benacerraf chamou *perspectiva combinatorial*. A idéia central das perspectivas combinatoriais é a de que a atribuição de valores de verdade às frases matemáticas baseia-se em fatos sintáticos, fatos de teoria da prova. Trata-se, portanto, da idéia de que os determinantes das verdades da matemática são aspectos sintáticos (combinatórios) das frases da matemática⁶. Um defensor da perspectiva combinatorial poderá interpretar as proposições matemáticas conforme o modo semanticamente padrão; a análise semântica poderá ser realista — visto que as frases matemáticas poderão ser interpretadas literalmente —, embora a ontologia não o seja, visto que, deste ponto de vista, postular um universo matemático constituído por objetos platônicos ortodoxos é completamente irrelevante para estabelecer as condições de verdade das proposições matemáticas. Há, portanto, uma distinção clara entre perspectivas que atribuem uma semântica e uma sintaxe óbvia a proposições matemáticas — tal semântica e tal sintaxe são fundamentalmente platonistas — e perspectivas que ignoram a semântica aparente, atribuindo às proposições matemáticas condições de verdade através de considerações sintáticas não-semânticas. De acordo com esta última, a matemática limita-se à sintaxe.

Benacerraf observa, contudo, que uma das dificuldades que este tipo de abordagem enfrenta é a de violar a incompletude da aritmética.⁷ Considere-se a seguinte formulação

6 - Cf. Benacerraf (1973, p. 665)

7 - *Ibid.*

informal do primeiro teorema da incompletude de Gödel:

“Incompletude 1: Em qualquer sistema formal consistente F , dentro do qual uma certa quantidade de aritmética pode ser implementada, há asserções da linguagem de F que não podem nem ser provadas, nem refutadas.” (Raatikainen, 2015, p. 01)

Deste modo, para qualquer sistema aritmético, não será o caso que seja possível obter como teorema tudo aquilo que se quer como teorema, visto que nem todas as verdades matemáticas podem ser demonstradas. Se a aritmética for incompleta, não será correto afirmar, portanto, que para qualquer proposição P da aritmética, P é verdadeira se, e somente se, P pode ser demonstrada a partir de um conjunto especificado de axiomas, pois aceitando *Incompletude 1*, será falso que qualquer proposição matemática possa ser demonstrada. Assim, se aceitarmos que cada proposição matemática tem um valor de verdade, estaremos obrigados a aceitar que todas as proposições matemáticas têm condições de verdade, muito embora existam proposições matemáticas para as quais não há provas. As perspectivas combinatoriais são, deste modo, incompatíveis com a incompletude da aritmética.

Embora Benacerraf tenha como objetivo geral mostrar que nem a visão padrão, nem a visão combinatorial constituem uma explicação completa e razoável da natureza das verdades matemáticas, cada uma destas abordagens da natureza das verdades matemáticas tem, do seu ponto de vista, algum mérito, seja por incorporar uma explicação coerente do conceito de verdade — fornecendo uma semântica e uma sintaxe aplicável não só à linguagem matemática, mas também à linguagem natural e às linguagens científicas —, seja por incorporar uma explicação coerente do conceito de conhecimento — fornecendo uma epistemologia adequada que engloba todos as instâncias de conhecimento (matemático e empírico).

1.2 Três condições para uma explicação adequada da natureza das verdades matemáticas

Benacerraf afirma⁸ que qualquer explicação adequada do conceito de verdade matemática tem de se adequar às seguintes exigências: (a) deve fornecer uma teoria universal da verdade, a qual garanta que a explicação do conceito de verdade matemática seja de fato

8 - Cf. Benacerraf (1973, pp. 666-667)

uma explicação do conceito de verdade matemática, (b) tal explicação do conceito de verdade matemática deve implicar condições de verdade para proposições matemáticas (e não apenas condições de teoremicidade (*theoremhood*) em algum sistema formal) e (c) tal explicação tem de ser compatível com a existência de conhecimento matemático.

Outro modo de formular a exigência descrita em (a) consiste em dizer que qualquer explicação do conceito de verdade matemática tem de estar em conformidade com uma teoria mais geral da verdade, para que possamos certificar-nos de que a propriedade das frases matemáticas que a explicação em questão do conceito de verdade matemática encara como sendo a propriedade *ser verdadeiro* corresponde realmente à propriedade *ser verdadeiro*. Assim, uma explicação adequada do conceito de verdade matemática tem de estar em conformidade com uma análise da linguagem como um todo. Tal exigência parece reivindicar que o aparato semântico da matemática seja visto como uma parte ou uma parcela da linguagem natural, acerca da qual uma teoria mais geral da verdade é construída. Deste modo, qualquer explicação que forneça um tratamento semântico para nomes próprios, termos singulares, predicados e quantificadores terá de ser uma explicação também aplicável àquilo a que podemos chamar *matematequês* (*mathematese*), uma espécie de subconjunto da linguagem natural.

Assim, a exigência descrita em (a) implica que (2) deverá ser analisada como (1) via (3). As diferenças entre as proposições asseridas em (1) e em (2) estão relacionadas apenas à referência dos termos singulares (o objeto referido pelo nome próprio “Nova York” é concreto, ao passo que o objeto referido pelo numeral “17” é abstrato) e aos predicados atribuídos aos referentes destes termos.

As exigências descritas em (a) e em (b) parecem ser mais favoráveis à visão padrão do que à perspectiva combinatorial, pois a análise das condições de verdade das proposições matemáticas fornecida pelos defensores desta visão parece adequar-se muito claramente ao truísmo de Tarski. Na visão padrão, a proposição expressa pela frase “2 é par” será verdadeira se, e só se, existir um objeto — o referente do numeral “2” — que exemplifica a propriedade de ser par. Contudo, designar tal condição de verdade para a proposição de que 2 é par está bastante próximo da afirmação de que “2 é par” é verdadeira se, e somente se, 2 é par — isto é, está bastante próximo de afirmar que “2 é par” é verdadeira se, e somente se, for o caso que 2 é par.

A visão combinatorial, por outro lado, não parece adequar-se tão bem ao truísmo de Tarski. Os defensores da visão combinatorial afirmam que a proposição expressa pela frase “2 é par” é verdadeira, se e somente se, pode ser provada a partir de um conjunto especificado de axiomas. Isto parece não dizer qualquer coisa acerca de ser o caso que 2 é par

ou não, pelo que a análise das condições de verdade das proposições matemáticas erguida pelos defensores da visão combinatorial não parece coadunar-se àquilo que o truísmo de Tarski — interpretado numa versão realista e não-deflacionista — diz-nos acerca da verdade de qualquer proposição, designadamente, que uma proposição é verdadeira se, e somente se, aquilo que ela diz for o caso.

Entretanto, aceitar (b) não equivale a negar que *ser um teorema* possa ser aquilo que fornece as condições de verdade de uma proposição matemática. Tudo o que se requer é que haja uma explicação da conexão entre *ser verdadeiro* e *ser um teorema* — isto é, entre verdade e teoremicidade⁹.

A exigência descrita em (c) pressupõe que temos conhecimento matemático proposicional e que tal conhecimento não tem menos importância por ser conhecimento matemático proposicional. Dado que o conceito de conhecimento proposicional envolve fundamentalmente o conceito de verdade, uma explicação da natureza das verdades matemáticas que seja incompatível com a possibilidade de haver conhecimento matemático proposicional não será satisfatória. Assim, tal explicação terá de acomodar a possibilidade de nós, agentes cognitivos, sabermos que as condições de verdades atribuídas às proposições matemáticas em causa obtêm-se. Qualquer explicação da natureza das verdades matemáticas deve adequar-se, portanto, a uma explicação geral do conhecimento, de tal maneira que torne inteligível o modo como temos o conhecimento matemático proposicional que temos.

Deste modo, a exigência segundo a qual uma semântica adequada para as asserções matemáticas deve adequar-se a uma epistemologia geral razoável implica que se sabemos, por exemplo, que Cuba situa-se entre a América do Norte e a América do Sul, então tem de haver uma certa relação entre as condições de verdade desta proposição e o nosso estado de crença “subjetivo” relativo a essa proposição¹⁰. Dado que as condições de verdade estabelecidas pela visão padrão são condições que se baseiam na existência de objetos matemáticos platônicos — cujas naturezas “coloca-os para além do alcance do mais adequado e reconhecido método de cognição (como, por exemplo, a percepção e outros métodos equivalentes).” (Benacerraf, 1973, p. 668) —, a tese de que tal visão não consegue acomodar a existência de conhecimento matemático proposicional começa a ganhar alguma plausibilidade.

A perspectiva combinatorial, por outro lado, parece acomodar tal preocupação epistêmica. Isto porque a estratégia geral dos defensores desta visão é a de analisar a

⁹ - Cf. Benacerraf (1973, p. 666)

¹⁰ - Cf. Benacerraf (1973, p. 667)

natureza das verdades matemáticas recorrendo ao modo como justificamos uma proposição matemática verdadeira, a saber, via prova. Segundo tal perspectiva, não há aparentemente mistérios acerca de como obtemos conhecimento matemático; em princípio, é perfeitamente possível que haja uma certa relação entre os nossos estados de crença “subjettivos” e as condições de verdade de uma proposição matemática, designadamente, neste caso, uma prova ou demonstração desta proposição. Entretanto, como já observado anteriormente, uma das dificuldades centrais enfrentadas por esta perspectiva combinatorial é a de explicar a conexão entre verdade e teoremicidade.

Em resposta a Benacerraf, um defensor da visão combinatorial poderá argumentar que uma vez afirmado que as condições de verdade de uma proposição matemática esgotam-se na sua derivabilidade de um conjunto especificado de axiomas, nada mais há para ser explicado acerca da conexão entre a verdade e a teoremicidade de uma proposição. Ao dizer que uma proposição matemática *P* é verdadeira se, e somente se, resulta como teorema de um número finito de axiomas mais regras de inferência num sistema matemático apropriado qualquer, estamos fornecendo, na verdade, uma redução da noção de verdade matemática à noção de provabilidade, isto é, à noção de *ser provável como teorema*. Deste modo, a conexão existente entre as noções de *ser verdadeiro* e *ser um teorema* é dada através desta relação de redução.

Ao propor as exigências descritas em (a), (b) e (c), Benacerraf procura mostrar que a visão padrão adequa-se, aparentemente, muito bem àquilo que se exige em (a) e em (b). A visão combinatorial, em contrapartida, não se adequa a tais exigências — pelas razões mencionadas acima —, muito embora tal visão pareça ser bastante adequada para acomodar a exigência epistêmica descrita em (c). Este é o primeiro passo para a defesa daquilo que é conhecido como o dilema de Benacerraf: se fornecemos uma semântica adequada para as frases matemáticas, não somos capazes de fornecer uma epistemologia razoável para a matemática, e se formos capazes de fornecer uma epistemologia razoável para a matemática, não seremos capazes de fornecer uma semântica adequada para as frases matemáticas. Separadamente, contudo, todas as exigências descritas em (a), (b) e (c) são neutras e bastante plausíveis. Benacerraf pretende mostrar, entretanto, que tomadas conjuntamente, tais exigências solapam qualquer explicação do conceito de verdade matemática.

1.3 O que há de errado com a visão padrão?

Benacerraf enumera uma série de vantagens de se adotar a visão padrão (ou platonismo)

acerca da natureza das verdades matemáticas¹¹. A primeira delas é a de nos permitir fornecer uma semântica uniforme para a linguagem como um todo, sendo dispensável a tarefa de construir uma nova e diferente semântica para a linguagem matemática. Neste sentido, as frases matemáticas e as frases empíricas são tratadas de forma análoga, visto que ambos os tipos de frases contêm termos singulares, predicados e quantificadores. Assim, a forma lógica das proposições expressas pelas frases “Há pelo menos três grandes cidades maiores que Nova York” e “Há pelo menos três números perfeitos maiores que 17” não têm apenas uma gramática superficial semelhante. Isto é, não são apenas sintaticamente semelhantes, mas também semanticamente semelhantes; têm condições de verdade análogas.

Aceitar a visão padrão também nos permite dar um tratamento uniforme ao longo da matemática e das ciências empíricas para o conceito de inferência. Segundo uma caracterização relativamente aceita da noção de inferência, estamos autorizados a inferir P de Q se, e somente se, for impossível que Q seja verdadeira e P seja falsa. A noção de inferência é, deste ponto de vista, explicada em termos semânticos, visto que recorre à noção de verdade. Podemos manter esta explicação mais comumente aceita da noção de inferência, caso adotemos a visão padrão; não estaremos, portanto, obrigados a reformular o nosso conceito de inferência matemática. Contrariamente, um defensor da visão combinatorial está obrigado a formular outra explicação da noção de inferência, pois a atitude de explicar a noção de inferência recorrendo à noção de verdade — quando se defende, de antemão, que a noção de verdade pode ser eliminada através da noção de inferência (ou derivabilidade) — seria circular.

Do ponto de vista de Benacerraf, a principal desvantagem da visão padrão é a de não ser compatível com uma explicação bastante geral e plausível acerca da natureza do conhecimento proposicional, qual seja, a *explicação causal do conhecimento proposicional*. De acordo com tal explicação, condição necessária para um agente cognitivo X saber que uma proposição S é verdadeira é haver uma relação causal entre X e os referentes dos nomes, predicados e quantificadores da frase que exprime S . Admitindo que esta é uma explicação aproximadamente correta — aplicável a todos os tipos de conhecimento proposicional —, torna-se difícil ver como o platonismo matemático poderia acomodar e explicar a existência de conhecimento matemático, visto que, nesta perspectiva, os objetos que constituem o domínio de quantificação das proposições matemáticas são abstratos — isto é, são objetos causalmente inertes que não existem no espaço e no tempo.

Mais especificamente, de acordo com esta teoria causal do conhecimento, se um agente cognitivo sabe que P , então tem de haver uma relação causal entre a crença deste agente

11 - Cf. Benacerraf (1973, pp. 669-670)

cognitivo em P e aquilo que torna P verdadeira. Por exemplo, se João sabe que o objeto preto que se encontra no seu tapete é um gato, então que o objeto preto que está no seu tapete seja um gato tem de ser adequadamente mencionado numa explicação causal da sua crença na proposição de que o objeto preto que se encontra no seu tapete é um gato. O argumento de Benacerraf a favor da tese de que tal visão tem de estar correta e está na base da nossa concepção de conhecimento — embora seja uma explicação simplista da natureza do conhecimento — está expresso na seguinte passagem:

“Que alguma visão deste tipo tem de estar correta e está na base da nossa concepção de conhecimento é indicado por aquilo que diríamos nas seguintes circunstâncias. Afirma-se que X sabe que p . Pensamos que X poderia não saber que p . Quais razões podemos fornecer a favor da nossa visão? Se estivermos convencidos de que X tem poderes inferenciais normais, de que p é de fato verdadeira, etc., somos redirecionados para o raciocínio de que X poderia não ter vindo a possuir as razões ou evidências suficientes: que o túnel de espaço-tempo tetradimensional no qual X está não faz o contato necessário com os fundamentos da verdade da proposição para que X possua a evidência adequada para sustentar a inferência”

(Benacerraf, 1973, pp. 671-672)

O argumento presente nesta passagem pode ser reformulado do seguinte modo:

- (1) Para qualquer proposição P , se há algum agente cognitivo S que sabe que P , então é possível que S não soubesse que P .
- (2) Mas se é possível que S não soubesse que P , e se ainda assim S tem uma crença verdadeira em P , então a melhor explicação para o fato de que S poderia não saber que P é a inexistência de contato causal entre as razões da verdade de P (aquilo que torna P verdadeira) e o aparato cognitivo espaciotemporal de S .

Contudo,

- (3) Se a inexistência de contato causal entre as razões da verdade de P (aquilo

que torna *P* verdadeira) e o aparato cognitivo espaciotemporal de *S* é aquilo que melhor explica o fato de que *S* poderia não saber que *P*, então o contato causal entre aquilo que torna *P* verdadeira e o aparato cognitivo espaciotemporal de *S* é condição necessária para *S* saber que *P*.

(4) Mas se o contato causal entre aquilo que torna *P* verdadeira e o aparato cognitivo espaciotemporal de *S* é condição necessária para *S* saber que *P*, então a explicação simplista acerca da natureza geral do conhecimento segundo a qual o estado de coisas que torna uma proposição verdadeira desempenha um papel causal na formação da nossa crença nesta proposição está correta.

Logo,

(5) Para qualquer proposição *P*, se há algum agente cognitivo *S* que sabe que *P*, então a explicação simplista acerca da natureza geral do conhecimento segundo a qual o estado de coisas que torna *P* verdadeira desempenha um papel causal na formação da nossa crença em *P* está correta.

Esta parece ser uma explicação perfeitamente adequada para o conhecimento de objetos físicos. Tal explicação implica referência direta aos fatos conhecidos e, através disto, referência aos objetos que constituem tais fatos. Evidentemente, o conhecimento de objetos físicos, tais como mesas, gatos, árvores, etc., constitui o caso mais claro e fácil de lidar. É defensável, contudo, que nem todo o conhecimento da realidade empírica inclui esta componente causal. O conhecimento de muitas proposições da ciência acerca de fatos passados (e também futuros) é inferencial e não-causal. Benacerraf reconhece este aspecto¹², mas não considera que isto seja uma dificuldade proeminente à teoria causal do conhecimento por ele defendida, pois embora não pareça razoável dizer que tais proposições possam ser justificadas via alguma conexão entre os estados de coisas em virtude dos quais são verdadeiras e as nossas crenças em tais proposições, poder-se-á dizer que aquilo que justifica a verdade de tais proposições é o fato de poderem ser adequadamente inferidas de outras proposições mais básicas, as quais são acerca de estados de coisas com os quais podemos manter algum tipo de relação causal.

De acordo com esta teoria causal do conhecimento, se um agente cognitivo *X* sabe que

12 - Cf. Benacerraf (1973, p. 672)

P , então a crença de X em P tem de estar relacionada de um modo causalmente apropriado com aquilo que é o caso quando P é verdadeira. A existência de tal relação causal é condição necessária para que X tenha evidências e razões suficientes para acreditar em P , embora a conexão entre aquilo que tem de ser o caso para P ser verdadeira e as causas da crença de X em P possa variar bastante¹³. Deste ponto de vista, tem de ser possível estabelecer uma conexão entre as condições de verdade de P e as razões em virtude das quais P é verdadeira. A conexão entre as razões em virtude das quais P é verdadeira e a crença de algum agente cognitivo em P é condição necessária para que a crença em P esteja justificada.

Se aceitarmos aquilo que tradicionalmente tem sido considerado como condição necessária do conhecimento, designadamente, crença, verdade e justificação, então esta conexão entre crença e aquilo em virtude do qual uma proposição é verdadeira terá inevitavelmente de existir, visto que tal conexão é aquilo que permite a existência de justificações.

Entretanto, como já observado anteriormente, ao combinarmos esta explicação acerca do conhecimento em geral com a visão padrão acerca das verdades matemáticas, não conseguimos ver como o conhecimento matemático é possível. Se números, por exemplo, são entidades platônicas, então não se pode construir uma conexão entre as condições de verdade atribuídas às proposições de teoria dos números e qualquer evento relacionado às pessoas que supostamente conhecem tais proposições. Será impossível explicar como alguém pode conhecer alguma proposição de teoria dos números. Assim, se aceitarmos a visão padrão, não teremos uma explicação de como sabemos que as condições de verdade atribuídas às proposições matemáticas obtêm-se — isto é, não poderemos justificar as nossas crenças matemáticas.

Analogamente, se aceitarmos a idéia de que uma explicação adequada de como termos singulares referem terá também de incorporar elementos causais, não conseguiremos explicar como podem os termos singulares de uma frase matemática referir os objetos matemáticos abstratos que supostamente referem. Formulada de uma maneira bastante simplória, tal explicação diz-nos que se um termo singular b refere um objeto u qualquer, então há uma relação causal entre b (que deve ser encarado como um objeto linguístico, porém concreto) e u (seja qual for a natureza de u). Tem de haver, portanto, uma relação causal entre termos singulares e referentes de termos singulares. Contudo, se o referente de um termo singular é um objeto abstrato, não haverá qualquer relação causal (posto que objetos abstratos são causalmente inertes) entre este termo singular e o seu referente.

A estratégia de endossar a defesa de uma explicação causal da referência de termos

13 - *Ibid.*

singulares conjuntamente à defesa de uma teoria causal do conhecimento permite construir um argumento epistêmico mais poderoso a favor da tese de que a visão platonista da matemática é incompatível com a existência de conhecimento matemático proposicional. A idéia aqui subjacente é a de que se não conseguirmos explicar como é possível que um termo singular refira o objeto que supostamente refere — por exemplo, se não conseguirmos explicar como pode o numeral “2” referir o objeto platônico 2 —, seremos incapazes de fornecer uma explicação da natureza das verdades matemáticas, posto que seremos incapazes de explicar a própria existência de verdades matemáticas. Se não podemos explicar, por exemplo, como o numeral “2” refere o objeto abstrato 2, então não podemos explicar como a proposição expressa pela frase “2 é par” poderá sequer ser verdadeira, pois se um termo singular de uma frase do tipo *Fa* fracassa em referir, então a proposição expressa por tal frase não será de todo em todo verdadeira. Contudo, dado que a verdade é condição necessária do conhecimento, não poderemos fornecer uma explicação adequada do conhecimento matemático sem garantir de antemão a existência de verdades matemáticas.

Deste modo, a visão padrão mostra-se incapaz não apenas de fornecer uma epistemologia razoável para a matemática, mas também de fornecer uma semântica adequada para a matemática, pois qualquer explicação satisfatória da semântica de uma dada frase deve acomodar e explicar a possibilidade de os termos singulares constituintes desta frase referirem aquilo que supostamente referem.

1.4 O que há de errado com a visão combinatorial?

Entretanto, Benacerraf também não considera que a visão combinatorial seja adequada para responder à questão de como funciona o processo através do qual adquirimos o conhecimento matemático proposicional que efetivamente temos¹⁴. Do seu ponto de vista, recorrer à demonstrabilidade das proposições matemáticas para fornecer uma explicação de como sabemos que as condições de verdade atribuídas a tais proposições obtêm-se parece não funcionar muito bem, visto que, neste caso, careceríamos ainda de uma conexão entre verdade e demonstrabilidade.

Como já mencionamos, entretanto, esta acusação benacerrafiniana — segundo a qual um defensor da visão combinatorial está obrigado a dizer algo mais para além da afirmação de que uma proposição matemática é verdadeira se, e somente, pode ser demonstrada a partir de um conjunto especificado de axiomas — parece infundada. O objetivo desta

¹⁴ - Cf. Benacerraf (1973, p. 675)

perspectiva é reduzir a natureza das verdades matemáticas à noção de prova matemática.

Há, contudo, outra objeção aparentemente mais promissora à tese de que um defensor da visão combinatorial seja capaz de explicar a existência de conhecimento matemático proposicional. Tal objeção recorre à idéia de que provas ou demonstrações têm de ser encaradas como entidades abstratas. Se considerarmos uma prova de um teorema qualquer — por exemplo, a prova do primeiro teorema de Gödel —, não parece fazer sentido dizer, acerca de um certo conjunto de símbolos num papel (mesmo admitindo que não se trata apenas de símbolos, mas sim de símbolos com significado), que tais símbolos correspondem à prova do primeiro teorema de Gödel. De outro modo, estaríamos obrigados a aceitar que há mais de uma prova para o primeiro teorema de Gödel, o que é, no entanto, extremamente implausível. Porém, se provas são entidades abstratas, então não é possível haver qualquer tipo de interação causal entre aquilo em virtude do qual supostamente resulta o nosso conhecimento matemático — nomeadamente, uma prova ou demonstração — e o nossos estados de crença. Do ponto de vista de um defensor da visão combinatorial, todo o conhecimento matemático proposicional é obtido e transmitido via prova, mas se tais provas são entidades abstratas causalmente inertes, então a existência de tal conhecimento torna-se ininteligível.

Contudo, mesmo que a visão combinatorial tivesse recursos para fornecer uma explicação adequada do conhecimento matemático proposicional, resta saber se tal visão realmente desempenha a tarefa de fornecer uma semântica adequada para as frases matemáticas. E como já observamos anteriormente, parece haver uma incompatibilidade entre algumas consequências do primeiro teorema de Gödel — a saber, a consequência de que há verdades matemáticas que não podem ser provadas — e uma das teses pressupostas pela visão combinatorial, nomeadamente, a tese de que uma asserção é uma verdade matemática se, e somente se, pode ser provada a partir de um número finito de axiomas.

1.5 A formulação do dilema

Deste modo, a tese benacerrafiniana segundo a qual qualquer pacote de explicações que pretenda fornecer simultaneamente uma explicação da semântica envolvida na linguagem matemática e uma explicação do processo através do qual obtemos conhecimento matemático proposicional começa a ganhar plausibilidade. Cada uma das explicações até agora apresentadas enfrentam dificuldades tanto na tarefa de fornecer uma semântica adequada para a matemática, como na tarefa de fornecer uma epistemologia razoável para a matemática.

Se ignorarmos a idéia de que a visão padrão não fornece afinal uma explicação semântica adequada para as frases da linguagem matemática — posto não fornecer uma explicação de como é possível para os termos singulares de uma frase matemática referir uma entidade abstrata —, tal visão torna, ainda assim, obscura a existência de conhecimento matemático proposicional, pelas razões já mencionadas.

Por outro lado, se ignorarmos as dificuldades que um defensor da visão combinatorial enfrenta para fornecer uma explicação razoável de como obtemos conhecimento matemático proposicional, será ainda assim implausível que esta visão permita-nos estabelecer as condições de verdade para todas as frases da linguagem matemática.

Assim, parece que estamos autorizados a afirmar que ainda que sejamos capazes de fornecer uma semântica adequada para a linguagem matemática, tal semântica entrará em conflito com uma epistemologia razoável suficientemente clara para explicar a existência de conhecimento matemático proposicional. Em contrapartida, se formos capazes de fornecer tal epistemologia — e a rota para isto é estabelecer a possibilidade de uma conexão entre aquilo que é conhecido e aquilo que conhece —, não seremos capazes de fornecer a requerida semântica adequada para a linguagem matemática. Logo, a seguinte disjunção exclusiva parece ser verdadeira: ou podemos fornecer uma semântica adequada para a matemática ou podemos fornecer uma epistemologia razoável para a matemática. Este é o dilema de Benacerraf.

2. O argumento epistêmico contra a visão platonista da matemática: algumas tentativas de resposta

2.1 Primeira versão do argumento

Embora o dilema de Benacerraf não esteja comprometido com a falsidade do platonismo matemático — dado que a implicação deste dilema é apenas a condicional de que se adotarmos tal visão, seremos incapazes de fornecer uma epistemologia razoável para a matemática —, tal dilema pode ser usado para argumentar diretamente contra a visão platonista da matemática.

Deste modo, o seguinte argumento pode ser explicitamente formulado contra o platonismo matemático:

(I) Se as proposições da matemática fossem acerca de objetos abstratos, então não poderíamos conhecê-las. Isto é, se a proposição expressa pela frase “3 é ímpar” é acerca de um objeto que não existe no espaço e no tempo, então não poderíamos saber que 3 é ímpar.

Contudo,

(II) Que o conhecimento de proposições da matemática seja possível é algo incontroverso.

Logo,

(III) As proposições da matemática não são acerca de objetos abstratos.

A única maneira razoável de rejeitar este argumento é negar (I), pois a afirmação presente em (II) segundo a qual o conhecimento matemático é possível não parece minimamente problemática. Entretanto, (I) pressupõe a verdade da teoria causal do conhecimento, a qual poderá ser formulada do seguinte modo:

(Teoria causal do conhecimento): Se *S* sabe diretamente que *P*, então há uma relação causal entre (d) seja o que for que faz *P* ser verdadeira e (e) a crença de *S* em *P*, no sentido em que (d) causa (e).

De acordo com esta teoria causal do conhecimento, se Maria sabe que João é alto, por exemplo, então há uma relação causal entre a crença de Maria na proposição de que João é alto e o objeto concreto João, o qual constitui o fato correspondente à proposição expressa pela frase “João é alto”. Assim, se Maria sabe que João é alto, então o objeto concreto João desempenha algum papel causal na formação da crença verdadeira de Maria acerca de João.

Ora, se esta for uma explicação adequada do processo de formação de crenças verdadeiras, então (I) é verdadeira, pois as entidades abstratas são causalmente inertes

precisamente porque não existem no espaço e no tempo. Se aquilo em virtude do qual a proposição expressa pela frase “3 é ímpar” é verdadeira é um objeto abstrato, então não há qualquer agente cognitivo capaz de formar uma crença verdadeira acerca desse objeto. Logo, o conhecimento da proposição de que 3 é ímpar não é possível neste cenário.

2.2 A resposta de Gödel

Kurt Gödel (1964) parece defender não apenas aquilo a que temos chamado *visão padrão acerca da natureza das verdades matemáticas* (noutras palavras, platonismo matemático) — dada a sua afirmação de que “os objetos da teoria dos conjuntos transfinita [...] claramente não pertencem ao mundo físico e mesmo as suas conexões indiretas com a experiência física é bastante vaga [...]” (Gödel, 1964, p. 271) —, mas também a tese de que tal o platonismo matemático não envolve obscuridades epistêmicas. Do seu ponto de vista, temos algum tipo de percepção destes objetos matemáticos através da auto-evidência dos axiomas da teoria cujo domínio ontológico é constituído por tais objetos. Isto parece ser exatamente o que está em causa na sua afirmação de que “temos de fato uma percepção também dos objetos da teoria dos conjuntos, como é visto através do fato de que os axiomas forcem-se sobre nós como sendo verdadeiros” (Gödel, 1964, p. 271). Esse tipo de percepção — a qual nada mais é do que uma intuição matemática — não é menos confiável que a percepção sensorial através da qual conhecemos a realidade física.

Deste modo, Gödel parece reconhecer que temos de fornecer algum tipo de explicação para o modo como obtemos conhecimento matemático, tal como temos de especificar quais são os primeiros passos de uma explicação exaustiva do modo como obtemos conhecimento de objetos concretos.

A crítica de Benacerraf a esta proposta consiste em dizer que tal explicação é destituída de conteúdo¹⁵, a menos que se forneça uma explicação adicional acerca de como exatamente tais axiomas forcem-se sobre nós; a existência de uma conexão entre as nossas faculdades cognitivas e os objetos conhecidos é obscura neste cenário. Relativamente às ciências empíricas, por exemplo, podemos fornecer pelo menos o princípio sob o qual uma explicação adequada do conhecimento empírico deve assentar-se: embora haja bastante controvérsia quanto às explicações do nosso conhecimento da realidade física, parece incontroverso que o princípio segundo o qual há algum tipo de relação causal entre o nosso aparato cognitivo e o mundo físico está correto.

¹⁵ - Cf. Benacerraf (1973, p. 674)

Do ponto de vista de Benacerraf, a analogia construída por Gödel entre a percepção sensorial, através da qual conhecemos o mundo físico, e a percepção matemática (intuição matemática), através da qual conhecemos o reino de objetos matemáticos, é na melhor das hipóteses superficial¹⁶. A existência de uma relação causal entre os estados de coisas que tornam verdadeira uma proposição acerca do mundo e o nosso estado de crença relativo a tal proposição é o alicerce de uma explicação adequada do conhecimento empírico. Quando passamos a considerar o conhecimento matemático sob a perspectiva sugerida por Gödel, não há qualquer explicação acerca de como a nossa suposta intuição matemática está conectada às condições de verdade das proposições matemáticas conhecidas. Esta explicação do conhecimento matemático será, portanto, insatisfatória.

Talvez seja possível argumentar que a crítica de Benacerraf a Gödel é apressada e pouco caridosa. Isto porque ao recorrer a uma espécie de percepção do intelecto — a saber, a intuição matemática — para tentar explicar como é possível que haja conhecimento de objetos matemáticos abstratos, Gödel parece cumprir a tarefa de fornecer um *insight* inicial daquilo que poderá vir a ser uma teoria exaustiva do conhecimento matemático proposicional.

2.3 A estratégia de Hale: ataques à teoria causal do conhecimento

Se rejeitarmos a idéia de que a teoria causal do conhecimento acima mencionada seja uma explicação adequada do conhecimento em geral, estaremos autorizados a rejeitar (I). Neste sentido, nem todo o conhecimento proposicional obedece à exigência de haver uma relação causal entre aquilo que torna uma proposição verdadeira e a nossa crença nesta proposição.

Podemos argumentar, mais especificamente, que tal explicação causal do conhecimento é incompatível com a existência de conhecimento *a priori*. Considere-se, por exemplo, a minha crença verdadeira de que João é alto ou não é alto. Embora seja razoável pensar que o objeto concreto João contribui para a verdade da proposição expressa pela frase “João é alto ou não é alto”, é implausível que eu tenha de ter qualquer tipo de contato com João para que eu possa saber que João é ou não é alto. Ao compararmos o conhecimento da proposição expressa pela frase “João é alto” com o conhecimento da proposição expressa pela frase “João é alto ou não é alto”, percebemos que a teoria causal do conhecimento aplica-se ao primeiro caso, mas não ao segundo. Embora o contato com o objeto concreto João seja uma condição necessária para o conhecimento direto da proposição expressa pela

16 - *Ibid.*

frase “João é alto”, o contato com o objeto concreto João não parece ser condição necessária para que alguém possa saber que João é alto ou não é alto. O conhecimento direto de proposições primitivamente conhecíveis *a posteriori* exige algum tipo de contato com os objetos dos quais elas são acerca, porém isto não se aplica ao conhecimento de proposições primitivamente conhecíveis *a priori*.

O conhecimento matemático proposicional primitivo é *a priori*, pois não parece envolver qualquer recurso à experiência. A teoria causal do conhecimento pode ser incompatível com este fato. Se considerarmos apenas o processo de formação de crenças verdadeiras acerca do mundo físico, uma explicação causal do conhecimento parece-nos adequada; como já dito, se Maria sabe que João é alto, parece razoável pensar que o objeto concreto João desempenha algum papel causal na formação da crença verdadeira de Maria acerca de João. Isto é, parece haver uma relação causal entre o objeto concreto João e a crença verdadeira de Maria acerca de João. Este tipo de explicação não se aplica, entretanto, ao conhecimento matemático. Deste modo, se a explicação causal do conhecimento estivesse correta, então não haveria conhecimento *a priori*. Mas isto é implausível. Logo, tal explicação não é adequada.

Esta é a estratégia adotada por Hale (1987, pp. 125-125) para tentar responder ao desafio benacerrafiniano de mostrar como é possível que tenhamos conhecimento de proposições que sejam acerca de objetos matemáticos abstratos. Do seu ponto de vista, dado que o conhecimento matemático proposicional é conhecimento *a priori*, a inteligibilidade de tal conhecimento é independente daquilo acerca do qual as proposições da matemática são acerca — isto é, o conhecimento matemático é inteligível independentemente da questão de ser conhecimento acerca de objetos abstratos ou não. Contudo, a resposta de Hale ao desafio epistêmico benacerrafiniano consiste não apenas em mostrar que uma epistemologia razoável para a matemática é perfeitamente compatível com a idéia de que as verdades da matemática são acerca de objetos abstratos, mas também em tentar refutar a teoria causal do conhecimento¹⁷. Uma das objeções formuladas por Balaguer (1998, pp. 36-37) contra Hale consiste em dizer que as réplicas ao argumento epistêmico contra o platonismo matemático devem ser direcionadas às versões deste argumento que estejam desvinculadas de teorias causais do conhecimento.

2.4 Segunda versão do argumento

Será possível, entretanto, formular o argumento epistêmico contra a visão platonista da

17 - Cf. Hale (1987, cap. 4 e 5)

matemática sem pressupor alguma forma de teoria causal do conhecimento? Consideremos a seguinte versão formulada por Linnebo¹⁸:

“Premissa 1.

Os matemáticos são confiáveis, no sentido em que para quase toda a frase matemática S , se os matemáticos aceitam S , então S é verdadeira.

Premissa 2.

Para que a crença na matemática possa ser justificada, tem de ser possível, pelo menos em princípio, explicar a confiabilidade descrita na Premissa 1.

Premissa 3.

Se o platonismo matemático for verdadeiro, então tal confiabilidade não pode, mesmo em princípio, ser explicada.”

(Linnebo, 2013, seção 4.1)

É controverso que esta versão do argumento epistêmico contra o platonismo matemático não pressuponha alguma forma de teoria causal do conhecimento. Embora as primeiras duas premissas sejam razoáveis, o único tipo de justificação que poderíamos fornecer para aceitar a premissa 3 seria uma justificação baseada na idéia de que não pode haver conhecimento que seja acerca de entidades abstratas. Se tal conhecimento não for possível, segue-se que a confiabilidade do conhecimento matemático, conhecimento este originalmente obtido por matemáticos, não poderá ser garantida. Assim, a premissa 3 parece pressupor a verdade do seguinte princípio:

Princípio de confiabilidade epistêmica: se S acredita que P , e se P é acerca de entidades abstratas, então não se pode garantir que S sabe que P

Podemos recusar este princípio postulando a existência de um tipo especial de faculdade cognitiva que nos permite formar crenças verdadeiras acerca de objetos com os quais não temos qualquer tipo de contato. Tal faculdade cognitiva nada mais é do que a intuição matemática. Não se trata de defender, entretanto, como na perspectiva de Gödel, a existência

18 - Esta versão é uma reconstrução da versão formulada por Field (1989)

de uma intuição matemática através da qual podemos ter algum tipo de *percepção não-sensorial* dos objetos matemáticos. A intuição matemática não está associada a qualquer tipo de percepção, nesta perspectiva. O propósito de um defensor desta alternativa é mostrar que, além da percepção sensorial — que deve ser entendida como uma faculdade cognitiva a qual nos permite formar crenças verdadeiras acerca de entidades perceptíveis —, há também outra faculdade cognitiva (a intuição matemática) que nos permite formar crenças verdadeiras acerca de entidades abstratas, muito embora o processo de formação de crenças verdadeiras oriundo desta faculdade não se baseie no contato com as entidades conhecidas. Parsons (1980, 1994), Steiner (1975) e Katz (1981) são alguns dos proponentes desta estratégia.

A objeção proposta por Balaguer (1998, pp. 39-40) a esta alternativa consiste em dizer que o apelo à existência de um tipo especial de faculdade cognitiva que nos permite formar crenças verdadeiras acerca de objetos abstratos só é epistemologicamente útil se acompanhado de uma explicação acerca da confiabilidade deste tipo de faculdade cognitiva. Visto que se trata de uma faculdade cognitiva a qual não se baseia no contato, não podemos estar justificados em pensar que as crenças formadas através desta faculdade são verdadeiras.

Talvez seja possível dissolver esta objeção aceitando a idéia de que o conhecimento matemático proposicional seja conhecimento de proposições necessárias. Assim, aquilo que justifica a confiabilidade do conhecimento matemático proposicional formado via intuição matemática é o fato de tal conhecimento ser conhecimento de proposições matemáticas necessárias¹⁹. Deste ponto de vista, podemos saber que 3 é ímpar ainda que não tenhamos qualquer tipo de contato com o referente do termo “3”, pois a proposição expressa pela frase “3 é ímpar” é uma verdade necessária. A única razão pela qual o contato é condição necessária ao conhecimento de proposições que sejam acerca de objetos concretos é que tais proposições são contingentemente verdadeiras. Assim, por exemplo, a única razão pela qual o contato causal é condição necessária para que possamos saber diretamente que as esmeraldas são verdes é que tais objetos poderiam não ser verdes. A proposição expressa pela frase “As esmeraldas são verdes” é contingentemente verdadeira, e é apenas por isto que o contato causal com os objetos dos quais ela é acerca — nomeadamente, as esmeraldas — é condição necessária para a conhecermos.

Este tipo de resposta pressupõe, contudo, que todas as proposições que são acerca de objetos concretos são verdades contingentes. Pressupõe que a tese essencialista segundo a qual há particulares que exemplificam essencialmente algumas propriedades não-triviais é falsa. Um defensor dessa tese dirá, por exemplo, que muitas das propriedades exemplificadas por objetos pertencentes a categorias naturais, como as esmeraldas, são propriedades

19 - Cf. Katz (1981, p. 207)

essenciais, isto é, são propriedades que tais objetos têm e não poderiam deixar de as ter. Se aceitarmos esta tese, então não será óbvio, por exemplo, que a proposição expressa pela frase “As esmeraldas são verdes” (ou “O fogo é amarelo”) seja uma verdade contingente. Se a propriedade *ser verde* é uma propriedade essencial das esmeraldas, então a proposição de que as esmeraldas são verdes deverá ser encarada como uma verdade necessária. Esta não é, portanto, uma via promissora para tentar justificar a confiabilidade do conhecimento matemático proposicional oriundo da intuição matemática.

Contudo, a idéia de Balaguer segundo a qual temos de fornecer uma explicação acerca da confiabilidade epistêmica da intuição matemática não nos parece uma objeção razoável, pois o mesmo tipo de raciocínio utilizado nesta objeção poderá ser aplicado para duvidar também da confiabilidade da percepção sensorial. Assim, se estamos autorizados a exigir uma explicação acerca da confiabilidade do conhecimento matemático proposicional gerado via intuição matemática, também estamos autorizados a exigir uma explicação da confiabilidade do conhecimento proposicional gerado via percepção sensorial.

Poder-se-á argumentar, no entanto, em defesa da objeção de Balaguer, que tal explicação existe e é baseada na possibilidade de haver interação causal entre os veridadores das proposições conhecidas através da percepção sensorial e os estados de crença dos agentes cognitivos que acreditam nestas proposições. Mas isto não parece ser suficiente para justificar a confiabilidade do conhecimento gerado via percepção sensorial. A interação causal existente entre duas coisas — neste caso, entre estados de coisas do mundo físico e os nossos estados de crenças — é algo relativamente ao qual podemos sempre manter uma postura cética. Será sempre possível duvidar, por exemplo, da existência de interação causal entre o meu estado de crença relativo à proposição de que tenho uma mão e o verificador dessa proposição. Nada pode garantir a existência desta interação causal. Mas se tal interação causal não pode ser garantida, então o meu conhecimento proposicional (de que tenho uma mão) — conhecimento este gerado via percepção sensorial — também não poderá ser garantido. Logo, a confiabilidade de tal conhecimento não poderá ser justificada com base em alguma forma de interação causal.

No entanto, talvez a estratégia de tentar rejeitar o princípio de confiabilidade epistêmica postulando a existência de um tipo especial de faculdade cognitiva — a saber, a intuição matemática — seja uma estratégia arbitrária, pois trata-se de postular a existência de uma faculdade cognitiva em relação a qual não dispomos de quaisquer outras razões para pensar que existe. Seria *ad hoc* argumentar a favor da tese de que há este tipo de faculdade cognitiva com base na afirmação de que isto permite-nos justificar a confiabilidade do conhecimento matemático proposicional.

3. A proposta de Balaguer: o platonismo da plenitude

A proposta de Balaguer²⁰ para responder ao desafio epistêmico benacerrafiniano não apela à existência de um tipo especial de faculdade cognitiva através da qual possamos justificar a confiabilidade do nosso conhecimento matemático proposicional. A sua estratégia consiste em tentar mostrar que se reformularmos a versão tradicional do platonismo matemático — acrescentando-lhe outra tese a qual diz respeito à quantidade de objetos matemáticos existentes —, conseguiremos responder muito facilmente ao desafio benacerrafiniano de compatibilizar o conhecimento de proposições matemáticas com o suposto fato de que tais proposições são acerca de entidades abstratas. Do ponto de vista de Balaguer, esta outra versão do platonismo matemático consiste na conjunção das seguintes teses:

- (A) Há objetos matemáticos
- (B) Tais objetos são abstratos
- (C) Tais objetos existem necessariamente e independentemente de quaisquer agentes cognitivos capazes de os conceber
- (D) Todos os objetos matemáticos que logicamente poderiam existir existem
- (E) As verdades da matemática são acerca destes objetos

A este tipo de platonismo matemático chamamos *platonismo matemático da plenitude*, pois em (D) afirmamos que todos os objetos matemáticos que logicamente poderiam existir existem de fato. Assim, basta que o conceito de um objeto matemático qualquer seja consistente para que tal objeto exista.

Como a proposta de Balaguer permite-nos responder à segunda versão do argumento epistêmico contra a visão platonista da matemática sem apelar à existência de intuição matemática? A estratégia de Balaguer também consiste em rejeitar o princípio de confiabilidade epistêmica segundo o qual se *S* sabe que *P*, e se *P* é acerca de entidades abstratas, então não se pode garantir que *S* sabe que *P*.

Chamemos *R* à proposição expressa pela seguinte frase “Na França, há uma cidade cujos habitantes são todos albinos”. O nosso conhecimento direto de *R* claramente obedece ao princípio de confiabilidade epistêmica; isto é, para que possamos saber diretamente que há

20 - Cf. Balaguer (1998, capítulo 3)

uma cidade na França cujos habitantes são todos albinos, temos ir até esta suposta cidade e ver que todas as pessoas que lá vivem são albinas. Assim, o conhecimento direto de R exige alguma espécie de interação causal entre nós —agentes cognitivos— e o objeto acerca do qual R é, designadamente, a suposta cidade francesa na qual todas as pessoas são albinas.

Consideremos, entretanto, a situação contrafactual na qual todas as cidades francesas que logicamente poderiam existir existem. Neste cenário, há na França uma cidade cujos habitantes são todos ruivos, outra na qual pelo menos uma pessoa é atropelada todos os dias, outra na qual 50% dos habitantes são albinos, outra na qual apenas 20% dos habitantes são albinos, e assim infinitamente até que se esgote todas as possibilidades lógicas. Se este fosse o cenário efetivo, então qualquer proposição acerca de cidades francesas seria uma descrição verdadeira de alguma cidade que realmente existe na França, desde que tal proposição não seja uma impossibilidade lógica. Assim, as proposições expressas pelas frases “A quarenta quilômetros de Paris situa-se uma cidade na qual 50% das pessoas são ruivas” e “Na França, há uma cidade cujos os habitantes são todos solteiros” descreveriam verdadeiramente duas cidade francesas, ao contrário da proposição expressa pela seguinte outra frase “Na França, há uma cidade cujos todos os habitantes são solteiros e cujos alguns habitantes são casados”; as primeiras são possibilidades lógicas, ao passo que a última é uma impossibilidade lógica (ou conceitual).

Neste cenário, o princípio de confiabilidade epistêmica acima mencionado é falso. Sendo R a proposição expressa pela frase “Há uma cidade francesa cujos os habitantes são todos albinos” e S um agente cognitivo qualquer, então S pode saber que R , muito embora não haja qualquer tipo de contato entre o objeto do qual R é acerca — designadamente, a cidade francesa cujos os habitantes são todos albinos — e S . Dado que todas as cidades francesas que logicamente poderiam existir existem, R é verdadeira. Assim, se S acredita que R , então S tem uma crença verdadeira. Evidentemente, disto não se segue que S sabe que R . Porém, se S sabe que todas as cidades francesas que logicamente poderiam existir existem, então S está adequadamente justificado em acreditar na proposição de que há uma cidade francesa cujos os habitantes são todos albinos, visto que tal proposição é uma possibilidade lógica. Logo, se S sabe que todas as cidades francesas que logicamente poderiam existir existem e se S acredita que R , então a crença de S em R é verdadeira e justificada, pelo que S sabe que R .

Se aceitarmos o platonismo matemático da plenitude, então a condicional do princípio de confiabilidade epistêmica será falsa. Se o platonismo matemático da plenitude for verdadeiro — isto é, se a realidade acomoda um reino matemático pleno —, então para alguma proposição matemática P e algum agente cognitivo S , as seguintes três condições serão possíveis:

- Que S sabe que P
- Que P é acerca de entidades abstratas
- Pode-se garantir que S sabe que P

Deste modo, a antecedente do princípio de confiabilidade epistêmica é verdadeira, mas a sua consequente falsa. Poderá ser o caso que, por exemplo, S sabe que 2 é par, a proposição de que 2 é par seja uma proposição acerca de objetos matemáticos abstratos e podemos garantir que S sabe que 2 é par. Isto porque sendo a proposição de que 2 é par uma possibilidade lógica, então se S acredita nesta proposição, S terá automaticamente uma crença matemática verdadeira, a qual é garantida pelo princípio de plenitude segundo o qual toda a proposição matemática que não seja uma contradição lógica ou conceitual é uma proposição verdadeira que descreve alguma parte do reino matemático. O argumento a favor da idéia de que a verdade da tese da plenitude implica a falsidade do princípio de confiabilidade epistêmica pode ser entendido como um argumento por analogia, o qual poderá ser formulado do seguinte modo:

(1ª Premissa) Se todas as cidades francesas que logicamente poderiam existir existissem, então qualquer proposição que seja acerca de cidades francesas descreveria verdadeiramente pelo menos uma cidade que realmente existe na França, desde que tal proposição não seja uma contradição.

(2ª Premissa) Mas se qualquer proposição não contraditória que seja acerca de cidades francesas descreve verdadeiramente pelo menos uma cidade que realmente existe na França, então sendo P uma proposição qualquer acerca de alguma cidade francesa e S um agente cognitivo qualquer, as seguintes duas condições são conjuntamente suficientes e individualmente necessárias para S saber que P : (a) S acreditar em P e (b) S estar adequadamente justificado em acreditar que todas as cidades francesas que logicamente poderiam existir existem — isto é, S saber que todas as cidades francesas que logicamente poderiam existir existem.

(3ª Premissa) Ora, a realidade matemática descrita pelo platonismo matemático da plenitude é análoga à realidade do cenário hipotético no qual todas as cidades francesas que logicamente poderiam existir existem, no seguinte sentido: tal como neste cenário é verdade que todas as cidades francesas que logicamente

poderiam existir existem, no cenário descrito pelos defensores do platonismo matemático da plenitude é verdade que todos os objetos matemáticos que logicamente poderiam existir existem.

Logo,

(1ª Conclusão) Qualquer proposição matemática que não seja uma contradição descreverá verdadeiramente pelo menos uma coleção de objetos matemáticos abstratos.

(2ª Conclusão) Analogamente, se qualquer proposição matemática não-contraditória descreve verdadeiramente pelo menos uma coleção de objetos matemáticos abstratos, então sendo P uma proposição matemática e S um agente cognitivo qualquer, as seguintes condições também são conjuntamente suficientes e individualmente necessárias para S saber que P : (a) S acreditar em P e (b) S estar adequadamente justificado em acreditar que todos os objetos matemáticos que logicamente poderiam existir existem — isto é, S saber que todos os objetos matemáticos que logicamente poderiam existir existem.

Embora este seja um bom argumento a favor da idéia de que as proposições matemáticas são perfeitamente cognoscíveis — muito embora não tenhamos qualquer tipo de contato com os objetos dos quais estas proposições são acerca —, a estratégia de um defensor de platonismo matemático da plenitude para compatibilizar a existência de conhecimento matemático com a visão platonista da matemática com base neste argumento enfrenta algumas objeções, dentre as quais a de que tal estratégia implica algo bastante implausível²¹. Supostamente, a 2ª conclusão do argumento acima descrito permite-nos explicar como é possível que haja conhecimento matemático proposicional, apesar da referência a entidades abstratas envolvida nas asserções matemáticas. Assim, sendo P a proposição expressa pela frase “3 é primo” e S um agente cognitivo qualquer, se as condições (a) e (b) contidas na 2ª conclusão do argumento são satisfeitas —isto é, se S acredita que 3 é ímpar e sabe que todos os objetos matemáticos que logicamente poderiam existir existem —, então S pode perfeitamente saber que 3 é ímpar, muito embora não tenha qualquer tipo de contato com o referente do termo “3”.

21 - Cf. Balaguer (1998, p. 53-58)

Deste modo, conseguiríamos compatibilizar a existência de conhecimento matemático proposicional com o fato de as proposições da matemática serem acerca de entidades que não existem no espaço e no tempo. Contudo, se a 2ª conclusão do argumento acima mencionado fornecesse realmente uma explicação adequada do conhecimento matemático proposicional, então o conhecimento da tese da plenitude —isto é, o conhecimento da tese segundo a qual todos os objetos matemáticos que logicamente poderiam existir existem — seria uma condição necessária ao conhecimento de toda e qualquer proposição da matemática. Todavia, isto é bastante implausível; sabemos que zero não é o sucessor de qualquer número natural, ou que 3 é primo, muito embora não tenhamos conhecimento da tese platonista da plenitude, ou mesmo de qualquer outra tese platonista acerca do compromisso ontológico das proposições matemáticas. Logo, a 2ª conclusão deste argumento não nos fornece uma explicação adequada do conhecimento matemático.

Para bloquear esta objeção, um defensor do platonismo da plenitude poderá retirar a exigência de que para *S* saber que *P* (sendo *P* uma proposição matemática), *S* tem de saber que a tese da plenitude é verdadeira. Agindo deste modo, consegue-se formular uma *explicação externalista* do conhecimento matemático, a qual não pressupõe que o conhecimento da tese platonista da plenitude — que é aquilo que garante a verdade de uma proposição matemática — seja condição necessária à existência de conhecimento matemático. Esta estratégia consiste basicamente em mostrar que a existência de algo que garanta a verdade das proposições matemáticas é suficiente; não precisamos afirmar que nós, agentes cognitivos, temos acesso epistêmico àquilo que garante a verdade de tais proposições.

O externalismo acerca do conhecimento em geral corresponde à idéia de que saber justificar a verdade de uma crença numa proposição não é condição necessária ao conhecimento dessa proposição. Deste ponto de vista, se João acredita que a neve é branca e se for verdade que a neve é branca, então João sabe que a neve é branca, desde que haja algo que justifique a verdade da proposição expressa pela frase “A neve é branca”. Portanto, João sabe que tal proposição é verdadeira, ainda que seja incapaz de justificá-la.

Contrariamente, o internalismo acerca do conhecimento consiste na tese de que se um agente cognitivo *S* conhece uma proposição *P* qualquer, então as seguintes condições terão de ser satisfeitas:

- *S* acredita que *P*,
- *P* é verdadeira

- Há uma justificação para P
- S conhece a justificação de P
- Se S não sabe justificar a verdade de P , então S não sabe que P .

Assim, considerando novamente a situação hipotética na qual todas as cidades francesas que logicamente poderiam existir existem, segue-se que se aceitarmos o externalismo acerca do conhecimento, qualquer agente cognitivo que acredite em alguma proposição não contraditória acerca de cidades francesas conhecerá tal proposição ainda que não saiba justificá-la. Deste modo, (a) será condição necessária e suficiente para S saber que P , por isso (b) poderá ser excluída da 2ª premissa *ceteris paribus*.

Analogamente, se aceitarmos o externalismo acerca do conhecimento matemático, então qualquer agente cognitivo que acredite em alguma proposição matemática não contraditória conhecerá tal proposição ainda que não saiba justificá-la, se for o caso (evidentemente) que todos os objetos matemáticos que logicamente poderiam existir existem.

Logo, a condição (b) da 2ª conclusão do argumento acima formulado poderá ser excluída, sendo a exigência descrita em (a) — qual seja, a exigência de que S acredite que P — a única condição necessária e suficiente para haver conhecimento matemático. Se aceitarmos, portanto, o externalismo acerca do conhecimento matemático, a idéia segundo a qual a proposta de Balaguer não nos fornece uma explicação adequada do conhecimento matemático — posto implicar algo implausível, nomeadamente, que o conhecimento da tese platonista da plenitude seja condição necessária à existência de conhecimento matemático — torna-se implausível.

Dado que esta resposta só é bem-sucedida se adotarmos o externalismo acerca do conhecimento matemático, poder-se-á objetar que tal resposta é *ad hoc*, pois não nos oferece quaisquer razões independentes a favor da idéia de que o externalismo acerca do conhecimento matemático é mais plausível do que o internalismo acerca do conhecimento matemático.

A resposta a esta objeção consiste em dizer que o tipo de explicação acerca do conhecimento matemático exigida pelos proponentes do desafio benacerrafiniano não é internalista, mas sim externalista. Como vimos anteriormente, a segunda versão do argumento epistêmico contra a visão platonista da matemática depende daquilo a que temos chamado *princípio de confiabilidade epistêmica*.

Princípio de confiabilidade epistêmica: se *S* acredita que *P*, e se *P* é acerca de entidades abstratas, então não se pode garantir que *S* sabe que *P*

A idéia central deste princípio é a de que não pode haver conhecimento matemático proposicional — mais especificamente, não pode haver garantia para tal conhecimento —, se as proposições supostamente conhecidas são acerca de objetos abstratos. Mas a razão para duvidar da confiabilidade de tal conhecimento é que não é possível garantir a existência de crenças matemáticas verdadeiras e justificadas. Deste ponto de vista, embora seja perfeitamente possível formar uma crença numa proposição verdadeira a qual seja acerca de um objeto abstrato, não é possível que tal crença seja — além de verdadeira — justificada.

Reconstruindo um exemplo do próprio Benacerraf²², a razão pela qual sei que a proposição expressa pela frase “O gato está sentado no tapete” é verdadeira é que existe uma relação causal entre a minha crença nesta proposição e o estado de coisas que a torna verdadeira, sendo esta relação causal aquilo que justifica a minha crença. Se não há, portanto, qualquer tipo de interação entre aquilo que torna uma proposição verdadeira e o agente cognitivo que nela acredita, então não pode haver crença verdadeira e justificada, pelo que não pode haver conhecimento — muito embora possa haver crença verdadeira apenas.

É precisamente esta a idéia que está presente no princípio de confiabilidade epistêmica. Assim, o desafio benacerrafiniano consiste em saber como é possível haver crença verdadeira e justificada acerca de objetos abstratos, e não em saber como é possível haver crença verdadeira e reconhecidamente justificada acerca de objetos abstratos. O problema de saber se somos capazes de justificar as nossas crenças matemáticas é completamente irrelevante para um adepto deste desafio, porquanto uma explicação externalista do conhecimento matemático responde-o adequadamente.

3.1 As objeções de Greg Restall à proposta de Balaguer

Restall (2003) apresenta uma série de objeções ao platonismo da plenitude de Balaguer, a maioria das quais pretendem mostrar que a tese da plenitude não pode ser adequadamente formalizada, visto que seja qual for a forma lógica atribuída a esta tese, tal formalização terá sempre consequências implausíveis acerca do domínio de quantificação, da natureza da

22 - Cf. Benacerraf (1973, p. 671, nota 7)

possibilidade empregada, e da natureza da existência dos objetos matemáticos. Ademais, ainda que modifiquemos ligeiramente tal formalização — dissolvendo, desse modo, muitas destas consequências — qualquer outra interpretação formal da tese da plenitude implicará sempre uma contradição.

Por outro lado, se entendermos o platonismo da plenitude como uma tentativa informal de fornecer uma epistemologia adequada para a ontologia platonista, abdicando, portanto, da tese de que tem de haver uma forma lógica correspondente à tese da plenitude, obteremos uma interpretação demasiado fraca e trivial, a qual claramente tanto poderá ser endossada por platonistas como por antiplatonistas.

Do ponto de vista de Restall²³, a formulação de Balaguer da tese plenitude tem a seguintes duas primeiras consequências implausíveis: (a) estaremos comprometidos com a quantificação meinongiana se aceitarmos aquilo que Balaguer considera ser a forma lógica mais adequada para a tese da plenitude e (b) estaremos comprometidos com possibilidades *de re*, visto que para uma variável x presente na forma lógica da tese da plenitude, perguntamos se tal variável representa um objeto que existe possivelmente. Como vimos, Balaguer formula a tese da plenitude do seguinte modo:

Princípio da plenitude: Todos os objetos matemáticos que logicamente poderiam existir existem.

A forma lógica atribuída a este princípio é²⁴:

$$(\rho) \forall Y [\diamond (\exists x) (Mx \wedge Yx) \rightarrow (\exists x) (Mx \wedge Yx)]$$

Do ponto de vista de Restall, estamos obrigados a quantificar sobre objetos não-existentes nesta formalização, “...pois se o quantificador ‘qualquer’ quantifica meramente sobre o que é, então todos nós, platonistas e antiplatonistas, podemos simultaneamente concordar com a tese. Qualquer objeto matemático (existente) que pode existir existe”²⁵. Embora a quantificação meinongiana não levante quaisquer dificuldades em si, Restall considera que este tipo de quantificação constitui um percalço à defesa balagueriana da tese

23 - Cf. Restall (2003, p. 82)

24 - Cf. Balaguer (1998, p. 06)

25 - Cf. Restall (2003, p. 82)

da plenitude, visto que Balaguer afirma não estar comprometido com objetos inexistentes ou mesmo com objetos possíveis que podem ou não existir:

“Quero distanciar-me de tudo isto. Não penso que há coisas tais como objetos que “não existem” ou que “são possíveis, mas não atuais”. Do meu ponto de vista, todos os objetos são objetos comuns, efetivamente existentes.” (Balaguer, 1998, p. 6)

Contudo, a idéia de Restall segundo a qual o domínio de quantificação dos quantificadores existenciais presentes na formalização do princípio da plenitude tenha de envolver objetos inexistentes parece equivocada; nem o quantificador da antecedente ($\Diamond(\exists x)(Mx \wedge Yx)$), nem o quantificador da consequente ($((\exists x)(Mx \wedge Yx))$) estão associados a domínios de quantificação compostos por objetos inexistentes.

Relativamente à antecedente da condicional, o domínio de quantificação do quantificador existencial antecedido pelo operador de possibilidade é o conjunto de todos os objetos matemáticos possíveis, ao passo que o domínio de quantificação do quantificador existencial sem o operador de possibilidade — isto é, o quantificador existencial da consequente — é o conjunto de todos os objetos matemáticos efetivamente existentes.

Contudo, os termos “objeto matemático possível” e “objeto matemático efetivo” têm — do ponto de vista do defensor da tese da plenitude — a mesma extensão. Isto é exatamente o que a formulação da tese nos diz: todos os objetos matemáticos que poderiam existir existem, isto é, todos os objetos matemáticos possíveis são objetos matemáticos efetivos, pelo que os termos “objeto matemático possível” e “objeto matemático efetivo” são coextensionais. O domínio de quantificação de cada um dos quantificadores existenciais é composto, portanto, exatamente pelo mesmo conjunto de objetos, nomeadamente, o conjunto de todos os objetos existentes. Logo, a formalização da tese da plenitude proposta por Balaguer não está comprometida com um domínio de quantificação meinongiano.

A segunda acusação de Restall consiste em dizer que a afirmação segundo a qual todos os objetos matemáticos que logicamente poderiam existir existem está comprometida com modalidades *de re*:

“Em segundo lugar, a afirmação parece comprometer-nos com a modalidade *de re* acerca de possibilia. Para cada x , perguntamos se tal x existe

possivelmente. Quantificamos dentro deste contexto modal. Evidentemente, estas não são dificuldades significativas, se quisermos aceitar a quantificação meinongiana e a modalidade *de re* aplicada a possibilia. Estas são dificuldades para Balaguer, visto que ele não quer aceitar qualquer uma destas coisas. Para ele, a modalidade em questão é a possibilidade *lógica*, e para isto, o portador da possibilidade e da necessidade é a frase, e não os objetos, ou as frases com variáveis de primeira ordem livres. Logo, para que o platonismo da plenitude possa ser formalmente e claramente expresso, terá de ser expresso de outro modo.” (Restall, 2003, p. 82)

Tais observações parecem, contudo, equivocadas. Embora a leitura mais adequada da tese da plenitude obrigue-nos a perguntar para cada x , se tal x existe possivelmente, disto não se segue que a modalidade expressa pelo operador de possibilidade — o qual é representado, na linguagem natural, pelo advérbio “possivelmente” — seja *de re*. A distinção entre modalidades modais *de re* e *de dicto* é tipicamente encarada como uma distinção sintática, posto que diz respeito ao âmbito dos operados modais. Considere-se, por exemplo, a seguinte caracterização da noção de modalidade *de re*²⁶: um operador modal é *de re* se, e somente se, (i) no âmbito deste operador modal houver uma constante individual ou (ii) no âmbito de tal operador modal houver uma variável livre ou (iii) no âmbito de tal operador houver uma variável ligada por um quantificador o qual está fora do âmbito do operador modal em questão. Caso nenhuma destas condições seja satisfeita, a modalidade será *de dicto*. Assim, as modalidades das seguintes formas lógicas $\Box Fa$ e $\forall x \Box Fx$ são *de re*, ao passo que modalidade da seguinte outra $\Box \forall x Fx$ é *de dicto*.

Se aceitarmos esta caracterização do conceito de operador modal *de re*, então afirmar acerca de um objeto que tal objeto existe possivelmente não implica que o operador modal de possibilidade aqui empregado seja *de re*; se a formalização da afirmação em causa não satisfaz alguma das condições descrita em (i), (ii) ou (iii), então a modalidade será *de dicto* e não *de re*. A formalização de Balaguer da tese da plenitude não obedece a qualquer destas condições, visto que o operador de possibilidade empregado na antecedente tem âmbito longo. Portanto, a afirmação segundo a qual para qualquer objeto matemático, se a existência de tal objeto matemático é uma possibilidade lógica, então tal objeto existe atualmente não está comprometida com modalidades *de re*.

A terceira objeção proposta por Restall²⁷ procurar mostrar que a tese da plenitude tal

26 - Cf. Forbes (1986, p. 48)

27 - Cf. Restall (2003, pp. 83-84)

como formalizada por Balaguer implica algo bastante implausível acerca da natureza da existência dos objetos matemáticos, dado que implica a seguinte fórmula: $P \rightarrow \neg \diamond (\exists x) (Mx \wedge \neg P)$. A demonstração para tal pode ser reformulada do seguinte modo por *reductio ad absurdum*:

I. $\forall Y [\diamond (\exists x) (Mx \wedge Yx) \rightarrow (\exists x) (Mx \wedge Yx)]$	<i>premissa</i>
II. $\neg [P \rightarrow \neg \diamond (\exists x) (Mx \wedge \neg P)]$	<i>suposição</i>
III. $\diamond (\exists x) (Mx \wedge \neg P) \rightarrow (\exists x) (Mx \wedge \neg P)$	1, <i>eliminação</i> $\forall$
IV. $\neg (\exists x) (Mx \wedge \neg P) \rightarrow \neg \diamond (\exists x) (Mx \wedge \neg P)$	3, <i>contraposição</i>
V. $\neg (\exists x) (Mx \wedge \neg P) \wedge \diamond (\exists x) (Mx \wedge \neg P)$	4, <i>definição da condicional</i>
VI. $\neg (\exists x) (Mx \wedge \neg P)$	5, <i>eliminação da conjunção</i>
VII. $\neg \diamond (\exists x) (Mx \wedge \neg P)$	4 e 6, <i>modus ponens</i>
VIII. $\diamond (\exists x) (Mx \wedge \neg P)$	5, <i>eliminação da conjunção</i>
IX. $\neg \diamond (\exists x) (Mx \wedge \neg P) \wedge \diamond (\exists x) (Mx \wedge \neg P)$	6, <i>introdução da conjunção</i>
X. $P \rightarrow \neg \diamond (\exists x) (Mx \wedge \neg P)$	2 - 9, <i>reductio ad absurdum</i>

Ao substituírmos P por alguma proposição contingentemente verdadeira, obtemos algo bastante implausível, nomeadamente, a consequência de que se uma proposição P qualquer é efetivamente verdadeira — por exemplo, se a neve é branca é uma proposição efetivamente verdadeira —, então não há qualquer mundo possível em que exista um objeto tal que seja um objeto matemático e tal proposição seja falsa. Ou seja, se neve é efetivamente branca, então a seguinte disjunção é uma verdade necessária: ou não existem quaisquer objetos matemáticos, ou a neve é branca. Logo, por *definição da disjunção*, as seguintes condicionais são também verdades necessárias: (1) se há objetos matemáticos, então a neve não é branca e (2) se a neve é branca, então não há objetos matemáticos. A existência de objetos matemáticos é, portanto, incompatível com a existência de outras verdades que não aquelas que sejam acerca das suas próprias existências. Dizemos, portanto, que tais objetos matemáticos são *modalmente frágeis*²⁸, posto que se existem, então existem sozinhos (nada mais além de tais objetos existe). Assim, a forma lógica da tese da plenitude implica o seguinte dilema: ou só há objetos matemáticos no mundo atual, ou todas as proposições verdadeiras do mundo atual são verdades necessárias. Nenhuma destas hipóteses é minimamente plausível, pelo que os defensores do platonismo da plenitude estão obrigados ou a admitir que a tese da plenitude é falsa, ou a admitir que a formalização proposta por Balaguer não capta adequadamente a semântica da afirmação desta tese.

28 - Cf. Restall (2003, pp. 83)

Restall sugere, entretanto, outro modo de se formalizar a tese da plenitude, modo este que bloqueia tal inferência²⁹. Tal estratégia consiste em acrescentar uma conjunção na antecedente da fórmula, especificando que as propriedades sobre as quais quantificamos têm de ser propriedades matemáticas. Obtemos, portanto, a seguinte outra formalização:

$$(p') \forall Y [TY \wedge \Diamond (\exists x) (Mx \wedge Yx) \rightarrow (\exists x) (Mx \wedge Yx)]$$

“TY” representa a propriedade (de segunda ordem) de ser uma propriedade matemática. Tal formalização já não nos permite derivar a fórmula seguinte $P \rightarrow \neg \Diamond (\exists x) (Mx \wedge \neg P)$, evitando, deste modo, as consequências indesejáveis anteriormente mencionadas.

Entretanto, outras consequências implausíveis parecem seguir-se desta nova formalização da tese da plenitude. Restall usa a *hipótese do contínuo* (doravante HC) para mostrar isto.³⁰ Sabemos que todos os conjuntos têm uma cardinalidade, a qual é dada pelo número de elementos de um conjunto. Dizemos, pois, que a cardinalidade de um conjunto de três pessoas é a mesma de um conjunto de três árvores, a saber, 3. Os conjuntos infinitos também têm cardinalidades, as quais são dadas pelo número de elementos destes conjuntos; posto tratar-se de números infinitos de elementos, chamamos *cardinais transfinitos* aos números que dão as cardinalidades dos conjuntos infinitos. Nem todos os conjuntos infinitos têm a mesma cardinalidade, dado que nem todos os conjuntos infinitos são enumeráveis. Um conjunto é enumerável se, e somente se, tem uma bijeção com o conjunto dos números naturais — isto é, se, e somente se, há uma correspondência um-a-um entre os elementos do conjunto em questão e os elementos do conjunto dos naturais. Sabe-se, por exemplo, que o conjunto potência dos números naturais³¹ — tal como o conjunto dos números reais — não é enumerável, ao passo que o conjunto dos números inteiros e o conjunto dos números racionais são enumeráveis³². Usamos a primeira letra do alfabeto hebraico “**ℵ**” combinada a um índice numérico para representar a ordem dos cardinais transfinitos. Assim, tal como há a série infinita dos números naturais (0,1,2,3,...), há também a série infinita dos números cardinais transfinitos (**ℵ**₀, **ℵ**₁, **ℵ**₂, ...), a qual representa a ordem crescente dos conjuntos infinitos. O conjunto infinito cuja cardinalidade é dada pelo cardinal transfinito

29 - Cf. Restall (2003, p. 85)

30 - *Ibid.*

31 - Para qualquer conjunto *X* (infinito ou não), o conjunto potência de *X* consiste no conjunto de todos os subconjuntos de *X*

32 - Que o conjunto dos números reais não é enumerável pode ser provado através do *método de diagonalização de Cantor*. Para uma explicação simples e clara de como esta e outras provas (a prova de que os racionais e os inteiros são enumeráveis, por exemplo) podem ser formuladas, veja-se Imaguire & Barroso (2006, pp. 40-44)

$\aleph_0$ é um *infinito menor* comparativamente ao conjunto infinito cuja cardinalidade é dada pelo cardinal transfinito $\aleph_1$, tal como o conjunto infinito cuja cardinalidade é dada por $\aleph_1$ também é um infinito menor comparativamente ao conjunto infinito cuja cardinalidade é dada por $\aleph_2$, e assim sucessivamente.

Sabe-se que o menor cardinal transfinito — isto é, o primeiro membro da série dos cardinais transfinitos ($\aleph_0$) — é a cardinalidade dos números naturais. Em termos informais, a HC consiste na afirmação de que o cardinal transfinito que corresponde à cardinalidade do conjunto dos reais é o segundo menor cardinal transfinito ($\aleph_1$), vindo logo a seguir, na série dos transfinitos, ao cardinal transfinito correspondente à cardinalidade do conjunto dos naturais. Em termos formais, esta afirmação é assim formulada: $2^{\aleph_0} = \aleph_1$.

AHC é logicamente indecidível, dado não haver uma prova nem para a sua afirmação, nem para a sua negação. Assim, aceitando que $x = 2 \wedge x^{\aleph_0} = \aleph_1$ seja um predicado matemático, a seguinte fórmula parece ser verdadeira:

$$(I) \diamond (\exists x) (Mx \wedge x = 2 \wedge x^{\aleph_0} = \aleph_1)$$

De igual modo, podemos tomar $x = 2 \wedge x^{\aleph_0} \neq \aleph_1$ também como um predicado matemático e aceitar que a seguinte outra fórmula seja igualmente verdadeira:

$$II. \diamond (\exists x) (Mx \wedge x = 2 \wedge x^{\aleph_0} \neq \aleph_1)$$

Consideremos então aquilo que parece ser a formalização mais adequada da tese da plenitude, a saber:

$$III. \forall Y [TY \wedge \diamond (\exists x) (Mx \wedge Yx) \rightarrow (\exists x) (Mx \wedge Yx)]$$

Através da eliminação do quantificador universal em (III) podemos obter a seguinte fórmula:

$$IV. \diamond (\exists x) (Mx \wedge x = 2 \wedge x^{\aleph_0} = \aleph_1) \rightarrow (\exists x) (Mx \wedge x = 2 \wedge x^{\aleph_0} = \aleph_1)$$

De (IV) e (I) segue-se, por *modus ponens*, que:

$$\text{V. } (\exists x) (Mx \wedge x = 2 \wedge x^{\aleph_0} = \aleph_1)$$

De (V) segue-se que:

$$\text{VI. } 2^{\aleph_0} = \aleph_1$$

A mesma estratégia de dedução poderá ser aplicada para obter a negação da hipótese do contínuo, a saber, $2^{\aleph_0} \neq \aleph_1$. Se em (III) eliminarmos o quantificador universal de segunda ordem não com o predicado matemático $x = 2 \wedge x^{\aleph_0} = \aleph_1$, mas sim com a negação desse predicado — a saber, $x = 2 \wedge x^{\aleph_0} \neq \aleph_1$ —, obteremos a seguinte fórmula:

$$\text{VIII. } \diamond (\exists x) (Mx \wedge x = 2 \wedge x^{\aleph_0} \neq \aleph_1) \rightarrow (\exists x) (Mx \wedge x = 2 \wedge x^{\aleph_0} \neq \aleph_1)$$

De (VIII) e (II) segue-se, por *modus ponens*, que:

$$\text{IX. } (\exists x) (Mx \wedge x = 2 \wedge x^{\aleph_0} \neq \aleph_1)$$

De (IX) segue-se que:

$$\text{(X) } 2^{\aleph_0} \neq \aleph_1$$

Assim, a conclusão a ser traçada é a de que aquilo que parece ser a formalização mais adequada da tese da plenitude implica uma contradição, pois tanto é possível derivar a HC, como é possível derivar a negação da HC partindo da forma lógica atribuída à tese da plenitude. Logo, nenhum defensor do platonismo da plenitude poderá aceitar a idéia de

que o princípio da plenitude possa ser formalizado com em p’.

Balaguer, entretanto, considera uma objeção semelhante a esta³³. Neste sentido, tal como a HC é uma afirmação logicamente indecidível, também é logicamente indecidível a afirmação composta pela conjunção dos axiomas da teoria de conjuntos de *Zermelo-Fraenkel* com o axioma da escolha. Não há uma prova nem para ZFE (teoria de conjuntos de *Zermelo-Fraenkel* em conjunção com o axioma da escolha), nem para ZFC + $\neg E$ (teoria de conjuntos de *Zermelo-Fraenkel* em conjunção com a negação do axioma da escolha).

A réplica de Balaguer a esta objeção por ele mesmo formulada³⁴ consiste em dizer que ZFE e ZF + $\neg E$ não representam contradições genuínas, visto que descrevem conjuntos de universos distintos. Deste ponto de vista, o modelo no qual ZFE é verdadeiro descreve um universo de conjuntos diferente daquele descrito por ZFC + $\neg E$, e tal distinção pode ser expressa se dissermos que ZFE descreve o *universo de conjuntos*_E, ao passo que ZF + $\neg E$ descreve o *universo de conjuntos* _{$\neg E$} .

Este aspecto da resposta de Balaguer à acusação de que a tese da plenitude implica a existência contradições matemáticas verdadeiras resulta, na verdade, de uma postura mais ampla quanto à natureza das verdades matemáticas, mais especificamente quanto à natureza afirmações de teoria dos conjuntos. A idéia central aqui presente é a de que dada uma teoria dos conjuntos qualquer, se esta for uma teoria consistente, então há pelo menos um modelo no qual é verdadeira, e tal modelo descreve verdadeiramente parte da realidade matemática, mais especificamente, descreve verdadeiramente a existência de um universo de conjuntos. Assim, tal como é verdade que tanto a teoria dos conjuntos de Zermelo-Fraenkel em conjunção com o axioma da escolha (ZFE) como a teoria dos conjuntos de Zermelo-Fraenkel em conjunção com a negação do axioma da escolha (ZF + $\neg E$) descrevem ambas universos de conjuntos, também é verdade que ambas ZFE + HC (teoria dos conjuntos de Zermelo-Fraenkel em conjunção com o axioma da escolha e com a hipótese do contínuo) e ZFE + $\neg HC$ (teoria dos conjuntos em conjunção com o axioma da escolha e com a negação da hipótese do contínuo) descrevem verdadeiramente universos distintos de conjuntos. Deste ponto de vista, a consistência de uma teoria dos conjuntos é condição suficiente para que possamos postular a existência de um universo de conjuntos que satisfaça tal teoria. Esta parece ser uma das idéias centrais de Balaguer:

“É importante notar que de acordo com os defensores do platonismo da plenitude, a teoria dos conjuntos de Zermelo-Fraenkel em conjunção com o

33 - Cf. Balaguer (1988, pp. 58-59)

34 - *Ibid.*

axioma da escolha (ZFE) não descreve um universo *unívoco* de conjuntos_E; descreve muitos universos de conjuntos_E. Descreve, por exemplo, alguns universos nos quais a hipótese do contínuo (HC) é verdadeira e descreve outros no qual não é verdadeira. Isto simplesmente porque $ZFE + HC$ e $ZFE + \neg HC$ são ambas consistentes e, portanto, ambas descrevem verdadeiramente partes do reino matemático. De modo geral, a questão aqui é que se o platonismo da plenitude for verdadeiro, há tantos tipos diferentes de conjuntos quanto há teorias dos conjuntos consistentes.” (Balaguer, 1998, p. 59)

Deste modo, a objeção formulada por Restall segundo a qual a tese da plenitude, formalmente interpretada, implica contradições (se considerarmos questões matemáticas logicamente indecidíveis, como a hipótese do contínuo) poderá ser dissolvida se aceitarmos a idéia de que todos os modelos matemáticos descrevem verdadeiramente uma parte da realidade matemática. Contudo, será esta uma idéia plausível?

A consistência de uma dada teoria matemática não parece ser condição suficiente para que tal teoria seja verdadeira. Evidentemente, se uma teoria (matemática ou não) é consistente, então há pelo menos um modelo no qual é verdadeira, porém a verdade de uma dada teoria em algum modelo não implica que tal teoria seja verdadeira *simpliciter*. Assim, uma forma bastante promissora de recusar a resposta de Balaguer à acusação de que a tese da plenitude implica contradições matemáticas consiste em dizer que tal réplica baseia-se na idéia falsa de que consistência é suficiente para verdade. Tal idéia não só é falsa como também viola as nossas intuições e práticas matemáticas; embora consistência seja condição necessária para aceitar uma teoria matemática não é, evidentemente, condição suficiente.

Entretanto, do ponto de vista de Balaguer, afirmar que se há um modelo no qual uma dada teoria matemática é verdadeira, então tal teoria descreve verdadeiramente uma parte da realidade matemática não viola o modo como as teorias matemáticas são aceitas. Tipicamente, quando afirmamos que uma dada teoria matemática *T* é verdadeira, aquilo que realmente queremos expressar é que *T* é verdadeira nos *modelos matemáticos padrões*. Assim, uma teoria matemática pode ser verdadeira, no sentido em que há pelo menos um modelo no qual é verdadeira, mas não ser *verdadeira nos modelos matemáticos padrões*. O problema de saber em virtude do quê um modelo matemático é padrão não é relevante. Balaguer procura defender a idéia de que não há qualquer *privilegio metafísico* relativamente a qualquer modelo matemático. Os modelos matemáticos são encarados como padrões quando descrevem adequadamente as nossas intuições relativamente a uma dada área da matemática, quando são suficientemente expressivos — isto é, quando permitem-nos expressar tudo o que se pretende expressar —

ou quando são adequadamente inclusivos. Assim, por exemplo, um modelo de teoria dos conjuntos deve ser encarado como padrão se estiver em consonância com a *noossa noção de conjunto*, tal como um modelo da aritmética deve considerado como padrão quando está de acordo com a *noossa concepção de número natural*³⁵.

Questões matematicamente indecidíveis — como a hipótese do contínuo e outras — não representam, portanto, qualquer problema para o platonismo da plenitude, pois devem ser encaradas como expressando afirmações não-conflitantes que descrevem diferentes partes da realidade matemática. Nesta perspectiva, HC e $\neg$ HC não são realmente contradições, dado que descrevem diferentes partes da realidade matemática; o universo de conjuntos acerca do qual a HC é difere do universo de conjuntos acerca do qual $\neg$ HC é. Ambas são, portanto, verdadeiras, embora não seja o caso que ambas sejam verdadeiras *nos modelos matemáticos padrões*. Assim, consistência é condição suficiente para a verdade de uma asserção matemática, porém não é condição suficiente para a verdade de uma asserção matemática *nos modelos matemáticos padrões*.

Todavia, a idéia de atribuir representatividade a todas as teorias matemáticas para as quais haja algum modelo — afirmando que todos os modelos matemáticos representam alguma parte do reino matemático, dado que todos são *metafisicamente significativos* — parece excluir a possibilidade de uma questão matemática ser *objetivamente* decidida. Isto porque se todas as questões matemáticas em aberto (as quais consistem em afirmações matemáticas cujos valores de verdade são desconhecidos) não expressam, na realidade, afirmações matemáticas conflitantes — tratando-se apenas de asserções que descrevem diferentes partes da realidade matemática, como no caso da HC —, nada há para ser disputado ou decidido. Deste modo, se os defensores do platonismo da plenitude estão comprometidos com a tese de que todos os modelos matemáticos descrevem verdadeiramente alguma parte da realidade matemática, também estão comprometidos com a tese de que não há objetividade na prática matemática — isto é, estão comprometidos com a tese de que não há quaisquer problemas matemáticos a serem objetivamente resolvidos, posto não haver quaisquer problemas matemáticos a serem resolvidos de todo em todo. Qualquer afirmação matemática será verdadeira em alguns modelos e falsa noutros, por isso os valores de verdade em matemática serão sempre relativos a algum modelo. Tal consequência é, no entanto, bastante implausível.

A resposta de Balaguer a esta objeção³⁶ consiste em dizer que o platonismo da plenitude não sacrifica a objetividade da prática matemática. Do seu ponto de vista, a defesa da tese da plenitude é perfeitamente compatível com a idéia de que há questões matemáticas em

35 - Cf. Balaguer (1998, p. 60)

36 - Cf. Balaguer (1998, pp. 62-64)

aberto que podem ser objetivamente respondidas. Assim, ao perguntar qual é o valor de verdade de uma asserção matemática cuja negação (nem afirmação) é demonstrada — tal como a HC —, perguntamos na verdade qual é o valor de verdade desta asserção *no modelo padrão*. Que tal asserção seja verdadeira em algum modelo será algo trivial (do ponto de vista do platonista da plenitude), caso seja uma asserção logicamente consistente (no sentido amplo). Portanto, a tese segundo a qual qualquer afirmação matemática que seja logicamente consistente descreve verdadeiramente uma parte da realidade matemática — e, por conseguinte, todos os modelos matemáticos são representações fidedignas da realidade matemática — não implica a inexistência de objetividade na prática matemática.

Deste ponto de vista, por exemplo, aquilo que está em questão no problema lógico-matemático de saber se a HC é verdadeira é saber se HC é verdadeira nos *modelos matemáticos padrões*. Mais especificamente, os matemáticos estão a procura de algum axioma que seja verdadeiro na *teoria dos conjuntos padrão*, a partir do qual possamos formular uma prova para HC. Esta é exatamente a perspectiva de Balaguer:

“Considere-se, por exemplo, os argumentos acerca da verdade ou falsidade da HC. Quando as pessoas discutem sobre se algum candidato a axioma que supostamente resolve a questão da hipótese do contínuo é verdadeiro, aquilo acerca do quê estão realmente discutindo é se o candidato a axioma é inerente à *nossa noção de conjunto*. Noutras palavras, estão discutindo sobre se o candidato a axioma é verdadeiro no modelo padrão (ou classe de modelos) da teoria dos conjuntos. Os defensores do platonismo da plenitude afirmam, portanto, que ambas HC e $\neg$ HC são verdadeiras em várias hierarquias de teoria dos conjuntos e que os argumentos acerca da verdade de HC são argumentos acerca da verdade de HC na hierarquia contemplada (ou hierarquias).” (Balaguer, 1998, p. 62)

Outro exemplo para o qual Balaguer chama-nos a atenção — no intuito de mostrar como as disputas acerca da verdade de uma asserção matemática é quase sempre uma disputa acerca da verdade de tal asserção nos modelos matemáticos padrões, sendo o *estar de acordo com as nossas intenções e intuições* aquilo que torna um modelo matemático em um *modelo matemático padrão* — é a disputa acerca da verdade de muitas das asserções da geometria euclidiana³⁷. Tal como não há uma prova nem para a HC, nem para a negação da HC, também não há uma prova para aquilo que é conhecido como o quinto postulado de Euclides.
37 - Cf. Balaguer (1998, p. 64).

Aparentemente, esta também é uma questão matemática em aberto. A idéia de Balaguer é que relativamente ao problema de saber se o quinto postulado de Euclides é verdadeiro, não há qualquer disputa matemática a ser resolvida; tudo o que há para estabelecer é se o quinto postulado de Euclides é verdadeiro nos modelos matemáticos padrões, e isto dependerá exclusivamente da questão de saber se o espaço que satisfaz as nossas intuições físicas é o *espaço euclidiano* ou não. Saber qual o tipo de espaço melhor adequa-se às nossas intuições não é, contudo, uma problema matemático, mas sim empírico.

Outra objeção mais lateral que podemos formular contra o platonismo da plenitude consiste em dizer que, embora os defensores desta visão tenham recursos para dissolver os argumentos epistêmicos contra o platonismo matemático até agora apresentados, há uma única versão que não podemos responder apelando ao princípio da plenitude, qual seja, a versão que se baseia na impossibilidade de referência acarretada pela semântica platonista.

4. A resposta abstracionista fregiana de Hale e Wright ao desafio benacerrafiniano

Hale e Wright (2002) chamam a atenção para a idéia de que embora os argumentos epistêmicos contra a idéia de que possa haver conhecimento de entidades abstratas sejam, em sua maioria, motivados por teorias causais do conhecimento — bem como por concepções relacionadas à confiabilidade das nossas crenças matemáticas e por ideologias naturalistas —, dois outros fatores contribuem para a existência de posturas filosóficas hostis à razoabilidade epistêmica das entidades abstratas.

O primeiro fator consiste em entender o conceito de entidade abstrata em termos puramente negativos. As entidades abstratas são tipicamente caracterizadas como itens que existem fora do espaço e do tempo. Entretanto, tal caracterização deve ser entendida metaforicamente, posto que não faz qualquer sentido dizer de uma entidade abstrata que tal entidade existe “fora do espaço e do tempo”.

Hale e Wright sugerem, ao invés, que, no intuito de compreender genuinamente a noção de entidade abstrata, assim como de dar inteligibilidade à idéia de que tais entidades são perfeitamente cognoscíveis, devemos focar-nos naquilo que uma entidade abstrata é, naquilo que se pode dizer acerca de uma entidade abstrata e não apenas naquilo que não se pode dizer acerca de uma entidade deste tipo. Deste modo, acerca de uma entidade abstrata, não faz sentido perguntar onde está tal entidade, ou quando tal entidade começou a existir,

ou ainda quando irá perecer.

O segundo fator consiste na aceitação do pressuposto segundo o qual não há conhecimento de verdades que sejam acerca de objetos (abstratos ou não) se não houver uma interação ou engajamento “prévio” entre tais objetos e o agente cognitivo conhecedor. Contudo, se a idéia subjacente a tal pressuposto for interpretada de uma maneira ampla, significando apenas que temos de saber de antemão quais são os objetos dos quais as verdades por nós conhecidas são acerca, então este pressuposto será trivialmente verdadeiro, posto que se trata apenas de afirmar que condição necessária para S saber que P — sendo P uma proposição acerca de objetos — é S saber quais são os objetos dos quais P é acerca. Por outro lado, se o pressuposto em causa for interpretado de um modo menos trivial, a sua plausibilidade será no mínimo diminuta, pois implicará a tese bastante controversa segundo a qual a suposta interação entre agentes cognitivos e objetos conhecidos deve ser anterior ao conhecimento da proposição que é acerca destes objetos.

Assim, se aceitamos este último pressuposto, não apenas a idéia de que podemos obter conhecimento acerca de objetos matemáticos abstratos torna-se ininteligível — dado que somos entidades spatiotemporalmente localizadas e entidades matemáticas não o são —, mas também a idéia de que tais objetos são passíveis de serem pensados por nós. A interação entre agentes conhecedores e os objetos matemáticos — que supostamente têm de existir previamente ao nosso conhecimento de proposições matemáticas — ocorre através do direcionamento da nossa atenção para estes objetos, direcionamento o qual é condição necessária à possibilidade de pensamento acerca deles³⁸.

Assim, se não somos capazes de explicar como é possível direcionar a nossa atenção para objetos que não existem no espaço e no tempo, então não seremos capazes de explicar como é possível que tais objetos sejam pensados por nós. Mas se não somos capazes de explicar como estes objetos podem ser por nós pensados, não seremos capazes de explicar como podemos apreender o significado de muitas expressões matemáticas, tais como numerais. Mas se não somos capazes de apreender o significado de tais expressões, então não seremos capazes de explicar como a referência aos objetos que tais expressões designam é possível. Assim, o problema do acesso a objetos matemáticos abstratos torna-se linguístico além de epistêmico: trata-se não apenas de saber como o conhecimento de tais objetos é sequer possível, mas também de saber como a referência a tais objetos é possível.

O modo como Hale e Wright procuram responder a este desafio consiste em mostrar primeiramente como a referência a objetos matemáticos abstratos é possível. A estratégia por eles utilizada remonta à explicação fregiana acerca de como os objetos da aritmética

38 - Cf. Hale e Wright (2002, pp. 110-111)

elementar — nomeadamente, números — nos são dados. Tal explicação depende fundamentalmente daquilo a que chamamos *princípio do contexto*, segundo o qual uma palavra tem significado apenas no contexto de uma frase. De acordo com este princípio, expressões numéricas tais como numerais só têm algum significado quando consideradas como parte constituinte de uma asserção matemática. Deste ponto de vista, portanto, os números nos são dados via a especificação do sentido das frases nas quais ocorram numerais.

Dado que frases de identidade são bastante frequentes na linguagem matemática, as frases cujos sentidos têm de ser explicados são aquelas frases de identidade entre dois termos singulares que referem números. Trata-se, portanto, de especificar o sentido de frases do tipo “O número de Fs = O número de Gs”; mais especificamente, de estabelecer as condições de verdade para proposições desta espécie³⁹.

Tais condições de identidade são estabelecidas através daquilo a que chamamos *princípio de Hume*. Este princípio é formulado por Hale e Wright do seguinte modo:

“*Princípio de Hume*: O número de Fs = número de Gs $\leftrightarrow$ há uma correspondência um-a-um entre os Fs e os Gs” (Hale e Wright, 2002, p. 122)

No intuito de explicar como números nos são dados (como se dá a referência a números) via princípio de Hume, podemos fazer uma analogia como o conceito de direção⁴⁰. Tal conceito nos é dado através do seguinte *princípio de equivalência de direção*:

“*Equivalência de direção*: a direção da linha a = direção da linha b $\leftrightarrow$ a // b” (Hale e Wright, 2002, p. 122)

Considerando apenas o princípio de equivalência de direções, será correto afirmar que proposições que sejam acerca da identidade entre direções e proposições que sejam acerca de paralelismo entre linhas terão as mesmas condições de verdade. Assim, se algo é suficiente para a verdade de uma proposição que seja acerca de direções de linhas, então será também suficiente para a verdade de outra proposição que seja acerca do paralelismo entre estas mesmas linhas.

³⁹ - Este problema é tratado por Frege (1884, cap. IV)

⁴⁰ - Cf. Frege (1884, cap. IV)

A frase de identidade entre as direções das linhas a e b deve ser encarada literalmente — isto é, respeitando-se a sua sintaxe superficial. Será evidente, portanto, que os termos “a direção da linha a ” e “a direção da linha b ” são termos singulares, visto que a proposição expressa pela frase “A direção da linha a é idêntica à direção da linha b ” é claramente uma proposição de identidade. De igual modo, será também evidente que tal proposição envolve a existência de uma função de linhas em certos tipos de objetos, nomeadamente, as suas direções, posto que os termos “ a ” e “ b ” denotam linhas particulares, e a cada linha corresponde uma e apenas uma direção.

Assim, qualquer agente cognitivo, quando confrontado com este princípio de equivalência de direções entre linhas, estará epistemicamente autorizado a concluir que estes objetos (que compõem o contradomínio da função existente entre linhas e direções de linhas) são tais que o paralelismo entre as linhas a e b é condição necessária e suficiente para a identidade entre eles. Estarão autorizados a concluir, noutras palavras, que os referentes dos termos singulares “A direção da linha a ” e “A direção da linha b ” são idênticos se, e somente, a relação *ser paralelo* a obtém-se entre as linhas a e b .

A descoberta de quais são as condições de identidade para referentes de termos singulares tais como “A direção da linha a ” é aquilo que nos permite captar o conceito de direção — ou seja, é aquilo através do qual este conceito nos é dado.

Os estados de coisas que tornam uma proposição do tipo Fab verdadeira (onde a e b são nomes para linhas e F é substituído pelo predicado “ser paralelo a”) são os mesmo estados de coisas que tornam verdadeiras aquelas proposições que são acerca das direções destas mesmas linhas. O paralelismo entre as linhas a e b constitui, portanto, as condições de identidade entre dois outros objetos, quais sejam, a direção da linha a e a direção da linha b .

Assim, tal como o paralelismo entre as linhas a e b fornece as condições de identidade entre as direções (que estão sendo encaradas como *objetos*) de a e b , a existência de equinumerocidade entre dois conceitos fornece as condições de identidade entre números.

Hale e Wright (2002, p. 111) chamam a atenção para o fato de que, do ponto de vista de Frege (1884, §64 e §104-105), estes dois princípios — o princípio de Hume e o princípio de equivalência entre direções de linhas — são instâncias de um princípio de abstração mais geral, o qual pode ser formulado do seguinte modo:

$$(\text{Abs}) \quad \forall \alpha \forall \beta (\mathfrak{R}(\alpha) = \mathfrak{R}(\beta) \leftrightarrow \alpha \approx \beta)$$

O símbolo “ $\approx$ ” representa qualquer relação de equivalência entre entidades que possam ser substitutos para “ α ” e “ β ” e $\Re$ representa uma função de entidades deste tipo em objetos. Parece razoável pensar que este é um princípio de abstração através do qual podemos definir implicitamente certos tipos de conceitos (como o conceito de número e de direção de uma linha), sendo isto aquilo que explica a possibilidade de referência a entidades abstratas. Esta parece ser a idéia de Hale e Wright:

“Dada qualquer relação de equivalência adequada, podemos abstrair tal relação para introduzir um conceitocategorial abstrato — um conceito sob o qual caem objetos abstratos de um certo tipo, dos quais a identidade e a distintividade (*distinctness*) são constituídas pela obtenção desta relação de equivalência entre entidades neste campo.” (Hale and Wright, 2002, p. 113)

Deste modo, considerando o princípio de equivalência entre direções de linhas como uma instância adequada do princípio de abstração acima formulado, podemos explicar como os termos singulares “A direção da linha *a*” e “A direção da linha *b*” são bem-sucedidos em referir um e o mesmo objeto abstrato. Dado que a proposição da antecedente da bicondicional expressa pela frase de identidade entre as direções das linhas *a* e *b* tem exatamente as mesmas condições de verdade da proposição da consequente expressa pela frase de paralelismo entre as linhas *a* e *b* (como já mencionado anteriormente), a abstração da relação de paralelismo entre as linhas *a* e *b* é aquilo que nos permite introduzir o conceito de direção, sob o qual caem certos tipos de *objetos abstratos*, a saber, *direções de linhas*.

Analogamente, o princípio de Hume permite-nos captar o conceito de número via abstração da relação de correspondência um-a-um (relação de biunivocidade) existente entre extensões de conceitos. As condições de verdade da proposição expressa pela frase “O número de planetas do sistema solar é idêntico ao número de pessoas nesta sala” são exatamente as mesmas da proposição expressa pela seguinte outra frase “Há uma correspondência uma-a-um entre as pessoas que estão nesta sala e os planetas do sistema solar”. A abstração desta relação de biunivocidade existente entre os planetas do sistema solar e as pessoas que se encontram numa dada sala (com 9 pessoas) é, portanto, aquilo que nos permite introduzir o conceito de número, sob o qual *números entendidos como objetos abstratos* caem.

Esta explicação acerca do modo como a referência a objetos matemáticos abstratos é possível contém elementos que nos permitem dissolver o problema do acesso epistêmico

a estes objetos. Neste sentido, a solução proposta por Hale e Wright (*ibid.*, p. 112) consiste apenas em dizer que, dado que o conhecimento da proposição expressa pela frase “A linha a é paralela à linha b ” não parece minimamente enigmático, o conhecimento da proposição expressa pela frase “A direção da linha a é idêntica à direção da linha b ” também não será obscuro ou enigmático, pois ambas as proposições têm exatamente as mesmas condições de verdade⁴¹. Mas se as condições de verdade destas duas proposições são as mesmas, então se uma delas for acerca de entidades abstratas, a outra também o será. Que a proposição expressa pela frase “A direção da linha a é idêntica à direção da linha b ” seja acerca de objetos abstratos é inegável, visto que os termos singulares “A direção da linha a ” e “A direção da linha b ” são inequivocamente termos singulares. Logo, a proposição expressa pela frase “A linha a é paralela à linha b ” também será acerca de objetos abstratos. O conhecimento de proposições matemáticas que são acerca de objetos abstratos é, deste modo, perfeitamente explicável.

Segundo Balaguer (1998, p. 36), o objetivo do abstracionismo fregiano é mostrar que a descoberta de que a proposição expressa pela frase “A linha a é paralela à linha b ” é acerca de entidades abstratas — dado que a proposição expressa pela frase “A direção da linha a é idêntica à direção da linha b ” também o é, e ambas têm as mesmas condições de verdade — mostra não que o conhecimento de proposições que sejam acerca de entidades abstratas é problemático, mas sim que o conhecimento de proposições deste tipo é por vezes não-problemático.

Contudo, Balaguer (1998, pp. 36-37) considera que esta não é uma proposta satisfatória para responder ao desafio benacerrafiniano de explicar como podemos obter conhecimento de proposições matemáticas que sejam acerca de objetos abstratos⁴². Do seu ponto de vista, tal alternativa apenas pressupõe que o conhecimento da proposição expressa pela frase “A linha a é paralela à linha b ” é simultaneamente *conhecimento de objetos abstratos* e *conhecimento não-problemático*. Tão logo se admita que tal proposição é realmente acerca de entidades abstratas, o defensor do ataque benacerrafiniano colocará em disputa a idéia de que o conhecimento desta proposição possa realmente não ser enigmático. Assim, esta proposta não nos permite refutar a idéia de que o conhecimento de proposições que sejam acerca de objetos abstratos é algo bastante controverso e obscuro. Esta parece ser a tese expressa na seguinte passagem:

41 - Podemos ignorar, para efeitos de discussão, o problema Júlio César segundo o qual não é óbvio que o princípio de Hume e o princípio de equivalência de direção de linhas possa servir para fixar a referência de termos singulares. Para uma discussão pormenorizada acerca deste problema veja-se Greimann (2003)

42 - As objeções de Balaguer (*idem*) direcionam-se à Wright (1983, seção xi). Entretanto, as explicações acerca de como a utilização de princípios de abstração fregianos (tais como o princípio de equivalência entre direções de linhas e o princípio de Hume) permitem-nos dissolver o problema do acesso epistêmico a objetos matemáticos abstratos — explicações as quais são alvo das objeções de Balaguer — encontram-se também em Hale e Wright (*op.cit.*)

“Parece-me, portanto, que Wright disse absolutamente nada para responder ao desafio benacerrafiniano: apenas asseriu o truísmo de que o conhecimento de linhas é não-problemático, quando aquilo que ele tem de fazer é explicar *como pode ser* que o conhecimento não-problemático que temos aqui poderia ser conhecimento de objetos não-espaciotemporais.” (Balaguer, 1998, p. 36)

Outra objeção enfrentada pelos abstracionistas fregeanos⁴³ consiste em dizer que, embora tenham mostrado como proposições que envolvem identidade entre termos singulares que referem objetos matemáticos abstratos possam ser conhecidas, há inúmeros outros tipos de proposições matemáticas, as quais não envolvem qualquer tipo de identidade entre termos numéricos (por exemplo, a proposição matemática elementar expressa pela frase “2 é par”).⁴⁴

Assim, embora possa ser o caso que Hale e Wright tenham conseguido fornecer uma explicação adequada do modo como termos singulares presentes na linguagem matemática conseguem referir objetos matemáticos abstratos, é controverso que tenham dissolvido o desafio benacerrafiniano de todo em todo.

5. Conclusões

- A objeção de Balaguer à estratégia de tentar explicar como é possível obter conhecimento de proposições que são acerca de objetos abstratos com base na existência da intuição matemática não é bem-sucedida, dado que a exigência de uma explicação acerca da confiabilidade dos processos de formação de crenças verdadeiras gerados pela intuição matemática pode ser estendida também à percepção.

- A tentativa de responder ao desafio benacerrafiniano apelando à tese de que as proposições da matemática são verdades necessárias também não é promissora, visto que pressupõe a falsidade de algumas teses essencialistas.

- O platonismo da plenitude proposto por Balaguer não parece ser uma alternativa plausível, visto que não nos permite responder ao problema de explicar a referência dos termos singulares da linguagem matemática, os quais supostamente referem entidades abstratas. Não obstante, a objeção segundo a qual tal proposta implicaria que

⁴³ - Terminologia utilizada por Hale e Wright (*ibid.*, p. 113) para designar os defensores da tese de que podemos usar os princípios de abstração fregeanos para responder ao desafio benacerrafiniano

⁴⁴ - Esta objeção é considerada por Hale e Wright (*ibid.*, nota 39, p. 124)

o conhecimento da tese da plenitude seria condição necessária ao conhecimento de toda e qualquer proposição matemática não é promissora, se adotarmos uma explicação externalista do conhecimento matemático.

- A estratégia abstracionista fregiana proposta por Hale e Wright é, em princípio, a mais promissora, pois lida com o aspecto mais central do desafio benacerrafiniano, a saber, a possibilidade de referência aparentemente incompatível com uma semântica platonista para a linguagem matemática.

6. Referências bibliográficas

BALAGUER, M., 1998. *Platonism and Anti-Platonism in Mathematics*, Oxford: Oxford University Press.

BALAGUER, M., 1996. "A Fictionalist Account of the Indispensable Applications of Mathematics," *Philosophical Studies*, 83: 291–314.

BALAGUER, M., 2009. "Fictionalism, Theft, and the Story of Mathematics," *Philosophia Mathematica*, 17: 131–62.

BENACERRAF, Paul, 1965, "What numbers could not be", *Philosophical Review*, 74: 47–73.

BENACERRAF, Paul, 1973, "Mathematical Truth", *Journal of Philosophy*, 70(19): 661–679.

BENACERRAF, P. & PUTNAM, H. (orgs.), 1983. *Philosophy of Mathematics: Selected Readings*, Cambridge: Cambridge University Press, 2.a edição.

BROUWER. L.E.J., 1981, *Brouwer's Cambridge lectures on intuitionism*, D. van Dalen (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, Cambridge.

BUENO, O., 2009, "Mathematical Fictionalism," in *New Waves in Philosophy of Mathematics*, O. Bueno and Ø. Linnebo (eds.), Hampshire: Palgrave Macmillan, pp. 59–79.

CHIHARA, C., 1990. *Constructibility and Mathematical Existence*, Oxford: Oxford University Press.

COLYVAN, M., 2001, *The Indispensability of Mathematics*. New York: Oxford University Press.

DUMMETT, Michael, 1978, *Truth and Other Enigmas*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

- FIELD, H., 1980, *Science Without Numbers*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- FIELD, H., 1989, *Realism, Mathematics, and Modality*, New York: Basil Blackwell.
- FIELD, H., 1998, "Mathematical Objectivity and Mathematical Objects," in *Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics*, C. MacDonald and S. Laurence (eds.), Oxford: Basil Blackwell, pp. 387–403.
- FREGE, G., 1884. *Der Grundlagen die Arithmetik*. Translated by J.L. Austin as *The Foundations of Arithmetic*, Oxford: Basil Blackwell, 1953.
- FORBES, G., 1986, *The Metaphysics of Modality*, Oxford: Oxford University Press.
- GÖDEL, K., 1964. "What is Cantor's Continuum Problem?", reprinted in Benacerraf and Putnam (1983), 470–85.
- GREIMANN, Dirk. (2003) "What is Frege's Julius Caesar Problem?", *Dialectica*, Vol. 57 (3): 261-278.
- HALE, R., 1987, *Abstract Objects*, Basil Blackwell, Oxford.
- HALE, Bob and WRIGHT, Crispin, 2002, "Benacerraf's Dilemma Revisited", *European Journal of Philosophy*, 10(1): 101-129.
- HELLMAN, G., 1989. *Mathematics Without Numbers*, Oxford: Clarendon Press.
- HEYTING, A., 1956, *Intuitionism: an introduction*, Amsterdam: North-Holland.
- IMAGUIRE, G.; BARROSO, C. A. C. . *Lógica: Os Jogos da Razão*. 1. ed. Fortaleza: Editora da UFC, 2006.
- KATZ, J. 1981. *Language and Other Abstract Objects*, Rowman and Littlefield, Totowa, NJ.
- KITCHER, P., 1984. *The Nature of Mathematical Knowledge*, Oxford: Oxford University Press.
- LENG, M., 2010. *Mathematics and Reality*, Oxford: Oxford University Press.
- LINNEBO, Øystein, "Platonism in the Philosophy of Mathematics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/platonism-mathematics/>>.
- MALAMENT, D. (1982) "Untilled book review of Field's *Science Without Numbers*", *Journal of Philosophy*, vol. 79, pp. 523-534.
- MELIA, J., 2000, "Weaseling Away the Indispensability Argument," *Mind*, 109: 455–79.

MILL, J. S., 1843. *A System of Logic*, Longmans, Green and Company, London.
PARSONS, C. 1980. “Mathematical Intuition”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 84, pp. 145-168.

PARSONS, C. 1994. “Intuition and Number,” in A. George (ed.), *Mathematics and Mind*, Oxford University Press, Oxford, pp. 141-157.

RAATIKAINEN, Panu, “Gödel’s Incompleteness Theorems”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/goedel-incompleteness/>>.

RENSNIK, M., 1980. *Frege and the Philosophy of Mathematics*, Cornell University Press, Ithaca, NY.

RESTALL, Greg., 2003, “Just what Is full-blooded platonism?”, *Philosophia Mathematica*, 11(1): 82–91.

ROSEN, G., 2001, “Nominalism, Naturalism, Epistemic Relativism,” in *Philosophical Topics*, 15: 60–91.

STEINER, M. (1975) *Mathematical Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca, NY.

SHAPIRO, S., 1997. *Philosophy of Mathematics: Structure and Ontology*, Oxford: Oxford University Press.

Infinitismo e o Problema das Mentes Finitas e Menos que Idealmente Organizadas

Infinitism and the finite-mind objection

Allysson V. L. Rocha
Universidade Federal Santa Catarina

Resumo

A questão da responsabilidade epistêmica é central para o infinitismo de Peter Klein. Apenas quando age de forma epistemologicamente responsável é que S consegue responder ao problema do regresso, motivador maior da teoria. Para tanto, S deve mostrar-se capaz de cumprir com os princípios que a guiam na justificação de suas crenças. Neste ponto, Podlaskowski e Smith são dois autores que acusam ser impossível cumprir com os princípios do infinitismo. Eles defendem que nossas mentes são finitas e não idealmente organizadas para tal. A fim de mostrar que o infinitismo se sustenta mesmo diante de tal objeção, discorro, na seção 1, sobre o problema do regresso e trago detalhes do infinitismo pertinentes à presente discussão. Em seguida, trago, na seção 2, a objeção dos autores mencionados. Entendo ser importante abordar, rapidamente, na seção 3 a resposta que Turri deu, inicialmente, ao problema. Ela será importante para entender aquilo que pretendo trazer na seção 4, como resposta. Há aspectos do infinitismo ainda não detalhados que impedem o veredito de Podlaskowski e Smith. Defendo que tais aspectos, se devidamente explorados, podem contribuir para a defesa da viabilidade da teoria.

Palavras-chave

justificação. problema do regresso. infinitismo. mentes finitas.

Abstract

A central feature to the Peter Klein's infinitism is epistemic responsibility. In order to respond the problem of regress, the main motivation to infinitism, a subject S has to act in an epistemically responsible way. S has to be able in meeting the principles of justification. Podlaskowski and Smith, however, claim that it is not possible to meet the infinitist principles. They argue that our minds are finites and are not ideally organized to this task. In order to show that the infinitism holds, even facing Podlaskowski and Smith's objection, I present, in section 1, the problem of regress and stress some detail of infinitism that are important to the present discussion. Then, in section 2, I state Podlaskowski and Smith's objection. I think that it is important, in section 3, to introduce Turri's response to this problem – it is a prelude to my own position in the section 4. There are some aspects of infinitism that need a little more detail. I argue that properly explored these aspects can help us to defend infinitism against Podlaskowski and Smith's objection.

Key-words

justification. problem of regress. infinitism. finite minds.

Tentarei, nesta oportunidade, formular uma resposta à objeção contra o infinitismo, apresentada por Podlaskowski e Smith (2011). Tais autores são conscientes de que, para Peter Klein, autor do modelo teórico que eles atacam, a capacidade de uma agente epistêmica em cumprir com as normas designadas para se alcançar justificação representa algo central para a teoria. É desta maneira que a agente manifesta responsabilidade epistêmica, elemento decisivo para Klein em uma resposta bem-sucedida ao problema do regresso, o motivador

maior do Infinitismo. Porém, segundo os autores da mencionada objeção, não é possível ser assim responsável, uma vez que a teoria infinitista institui normas não exequíveis para qualquer agente como nós que as tente seguir. A fim de bem abordar esta discussão, na seção 1 exponho por que o regresso se torna um obstáculo à justificação no Trilema de Agripa. Em seguida, faço uma apresentação das características do Infinitismo centrais ao entendimento do que discutiremos nas objeções. Estas são apresentadas na seção 2. Antes de procurar respondê-las, será interessante abordar, na seção 3, a discussão que se estabeleceu entre John Turri (2013) e Podlaskowski e Smith (2013) em torno das objeções. Alguns traços do debate que se instaura entre os autores ajuda a especificar o que está em disputa nesta ocasião. Na seção 4 procuro avançar alguns aspectos do que seria a perspectiva que Klein possui da justificação. Detalhes pertinentes a esta visão, e que aparentam escapar aos autores da objeção em pauta, esclarecem como o infinitismo, nos moldes discutidos, ainda consegue se sustentar, mesmo diante das dificuldades apresentadas.

1. Infinitismo

Os problemas colocados pelo Pirronismo, em especial aquele descrito por Sexto Empírico (2000) em sua obra, ainda suscitam discussões na Epistemologia contemporânea, levando muitos teóricos a reformular seu entendimento acerca da justificação epistêmica. O mencionado Trilema de Agripa (*PH I* 164-169) tem sido a temática mais discutida neste cenário. Nele, o cético mostra que a motivação por dissolver uma disputa ou eliminar o relativismo de perspectivas sobre um objeto conduz comumente a três caminhos. É possível assumir algo sem apresentar provas ou razões e, assim, dar termo à disputa. Pode-se avançar algo já dito anteriormente, a fim de realçar uma confirmação mútua. Ou prossegue-se na apresentação contínua e sem fim de provas ou razões em defesa de uma perspectiva. Para o pirrônico, a primeira atitude se traduz em arbitrariedade, não sendo, portanto, digna de crédito. O segundo caso manifesta um raciocínio circular que, por não permitir que se veja qual dos membros da confirmação mútua decide a disputa, impossibilita uma conclusão. Resta somente prosseguir apresentando razões em defesa da posição. Mas isso, o Pirrônico acusa, é assumir que a questão ainda está em aberto. Tal situação em aberto seria responsável por provocar a reação psicológica da suspensão do juízo (sobre a “reação psicológica” não ser a conclusão de um argumento, cf. MACHUCA, 2011, p. 51-77).

Há aspectos, que julgo relevantes nesta exposição, que ajudam a compreender o problema e a resposta infinitista. Estes três caminhos apontados representam parte dos cinco modos

de suspensão trazidos por Sexto Empírico (*PH* I 164-169). Os outros dois reportariam os problemas da disputa e da relatividade. Dizer que uma questão é disputada equivale a caracterizá-la como ausente de consenso. Esta ausência de consenso é, para o cético, suficiente para enxergar a questão em aberto. A relatividade nos traria que, a depender do sujeito que analisa o objeto em disputa, ou do contexto em que este se encontra, obteremos posicionamentos diferentes, reforçando indecidibilidade acerca do problema. A tentativa de fechar ou dar termo a estes cenários em aberto resultaria nos outros três modos de suspensão, criando uma estrutura interconectada entre eles, como observa Hankinson (1995, p. 166).

A importância de se trazer esta perspectiva mais ampla apresenta-se quando observamos como Klein a apreende. Primeiro, é importante que se apresente a estratégia deste autor ao lidar com o Ceticismo como um todo, não somente o Pirrônico. Seu entendimento é o de que devemos nos adequar às demandas céticas, conceder ao máximo ao que elas colocam. Se o conhecimento (ou a justificação) é de fato possível, o caminho delimitado pelo cético, ao fim, manifestará alguma forma de implausibilidade ou inconsistência (KLEIN, 1981, p. 3). Dentro destes contornos, Klein endossa, a princípio, o caminho Pirrônico. Assim, conduzem às dificuldades presentes no Trilema de Agripa a motivação de superar, definitivamente, a relatividade nos pontos de vista de uma questão ou a situação aberta de uma disputa. No entanto, é possível defender que a contínua apresentação de provas ou razões assinalada pelo cético não obrigatoriamente conduz à reação psicológica da suspensão do juízo. Ao contrário, a continuidade no fornecimento de razões entrega que a crença em jogo obtém um tipo específico de justificação, que seu conteúdo proposicional possui evidências disponíveis que a sustentam e que o agente epistêmico é apto a acessá-las e apresentá-las. Ademais, o Pirronismo, ao fim, engendraria uma inconsistência, caso endosse a perspectiva de que nenhuma proposição não evidente consegue ser mais digna de crédito que sua contrária. Dito de outra forma, Klein (2005, p. 160) entende que este enunciado se auto-refuta¹.

Há outro detalhe caro à estratégia que permitiu a formulação da teoria infinitista. Klein defende que é preciso assumir um determinado princípio para que o regresso seja de fato impeditivo à justificação. Trata-se do Princípio da Não-Origem (doravante PNO): “justificação, por si, não é capaz de produzir garantia epistêmica” (KLEIN, 2011a, p. 247). Por justificação entende-se o ato mesmo de dar razões em defesa de uma crença e não exatamente a propriedade. Esta seria, no princípio, representada pelo termo ‘garantia epistêmica’, isto é, aquilo que, junto à crença verdadeira, proporcionaria conhecimento. A questão posta pelo

1 - Eu entendo que muito das minúcias pertencentes ao debate sobre o Pirronismo não se encontra devidamente exposto neste momento. É difícil, por exemplo, afirmar que o cético desta inclinação indicaria a razoabilidade de algum enunciado. Porém, como o que desenvolvo neste trabalho não depende essencialmente de uma resolução deste debate, remeto o leitor para as indicações dadas de bibliografia do assunto.

autor é por que dever-se-ia assumir este princípio? Por que o ato mesmo de justificar não teria mais relevância que aquilo que está à parte dele? A formulação do infinitismo seria a tentativa mesma de mostrar que este princípio é dispensável, isto é, que o uso da razão ao justificar é capaz de trazer à tona a propriedade que responde às exigências do Trilema de Agripa. Klein (2011b, p. 95) defende, inclusive, que o escopo do argumento do regresso é reduzido quando se reconhece a necessidade de assumir PNO para que tenha força.

Novamente, é preciso alguma cautela aqui. Klein não chega ao ponto de atribuir ao Pirrônico a assunção de um princípio. Ele entende que o passo aqui é mais delicado. O cético limita-se a aplicar determinados princípios no intuito de obter os mesmos resultados que seus defensores afirmam obter. PNO, dessa maneira, é uma orientação seguida com esses intuitos. Porém, a habilidade pirrônica, aquilo que Sexto Empírico entende distinguir o verdadeiro cético (BETT, 2011, p.4), conduz à aplicação dos problemas acima descritos. A estratégia de Klein consiste em não seguir PNO, endossando os resultados obtidos pelo cético ao trabalhar a partir de tal princípio. Consiste, ainda, em ratificar que a arbitrariedade e a circularidade devem ser evitadas. Espera-se, assim, que estes dois passos proporcionem a formulação de uma teoria que escape à suspensão do juízo. Ela começa com dois princípios:

Princípio de Afastamento da Arbitrariedade (doravante, PAA): “para todo x , se uma pessoa, S , tem uma justificação para x , então há alguma razão, r^1 disponível para S para x ; e há alguma razão, r^2 , disponível para S para r^1 ; etc” (KLEIN, 1999, p. 299).

Princípio do Afastamento da Circularidade (doravante, PAC): “para todo x , se uma pessoa, S , tem justificação para x , então para todo y , se y está na ancestralidade evidencial de x para S , então x não está na ancestralidade evidencial de y para S ” (KLEIN, 1999, p. 298).

A estratégia, então, é abrir mão de PNO e seguir as orientações de PAA e PAC, procurando mostrar que, por esse caminho, não resulta a suspensão do juízo. Para tanto, é preciso que se defenda, também, quando e como as condições de justificação propostas por tais princípios são realizadas. Um passo importante para essa defesa se dá quando Klein (2007a, p. 6 e p. 8) separa a justificação do conteúdo proposicional de uma crença da justificação desta enquanto estado mental. No primeiro caso, considera-se justificada a proposição que possui uma base evidencial disponível, ainda que nenhum agente

acredite na existência dessa base ou a tenha acessado. A partir de PAA e PAC, o infinitismo estabelece que a justificação proposicional se manifesta quando se encontra disponível uma cadeia sem fim e não repetida de proposições. Já no caso da justificação doxástica, isto é, justificação da crença enquanto estado mental, Klein se volta à perspectiva da justificação como uma atividade.

Isto aparece quando se afirma que justificação doxástica é algo que se manifesta quando *S age* de maneira epistemologicamente responsável ao apresentar razões para sua crença (KLEIN, 2007a, p. 6). Dito diferentemente, para que se manifeste, a propriedade de justificação que se vincula ao estado mental depende de uma forma correta de agir. A noção de responsabilidade epistêmica associada a essa forma correta de agir não é profundamente explorada por Klein neste âmbito. Limita-se o autor a caracterizá-la enquanto a capacidade que uma agente epistêmica tem de colocar em prática aquilo que prescreve a teoria. Observa-se que as prescrições infinitistas são basicamente postas em PAA e PAC. Dessa maneira, quando a agente epistêmica fornece razões suficientes ao longo de uma cadeia sem fim e não repetida delas, ela responde a duas demandas: atestar os princípios infinitistas como exequíveis e justificar sua crença enquanto estado mental. Este quadro promove a visão de que a propriedade doxástica da justificação e a atitude responsável em termos epistêmicos andam estreitamente vinculadas. É preciso atentar para a expressão ‘fornece razões suficientes’ colocada acima. A suficiência em questão é dada pelo contexto pragmático em que a agente justifica (KLEIN, 2007a, p. 10). As razões oferecidas em favor de uma crença podem ser suficientes em determinado momento. Noutro, é possível que outras sejam exigidas. Isto confere um aspecto de incompletude à justificação doxástica. Há sempre uma perspectiva de avanço na cadeia sem fim e não repetida de proposições. Porém, o fato de que ela não se completa não é impeditivo ao alcance do tipo de conhecimento humano adulto que Klein entrevê como exigido no quadro do Trilema. Afinal, contemplar as exigências de justificação de um contexto por meio de uma oferta de razões é, principalmente, uma postura epistemologicamente responsável. E esta seria, conforme Klein (2007a, p. 5), a questão central por trás do problema do regresso.

O autor não aprofunda os motivos pelos quais defende esta perspectiva dos modos de suspensão. Sua defesa se centra em mostrar como o infinitismo cumpre com este requisito da responsabilidade epistêmica, ao mesmo tempo que expõe as falhas de outras teorias ao fazê-lo. Não tratarei desses detalhes aqui. Limito-me a mostrar o quão caro é tal requisito para este autor infinitista, o que é suficiente para entender porque a objeção que discuto mais à frente se volta para este aspecto. É importante, antes, conhecer a versão anterior desta objeção, já respondida por Klein.

Ela ficou conhecida como a objeção das mentes finitas. Nela, questiona-se o requisito para a justificação proposicional no Infinitismo, isto é, uma cadeia sem fim e não repetida de razões. Sabe-se que a cadeia deve estar, de alguma maneira, disponível para S, a fim de que ela acesse a base de evidências e forneça razões para seu estado mental. É flagrante, porém, que um desdobrar sem fim de inferências sem repetição entre proposições seria algo que foge à capacidade cognitiva do ser humano. O infinitismo, assim, faria exigências implausíveis com suas normas.

A resposta padrão de Klein a esse problema consiste em explorar a noção de disponibilidade. Ele reforça que S deve se mostrar apto a acessar a base de evidências que justifica a proposição na qual ela crê. Esse acesso não depende, porém, de que S possua, de alguma forma, a cadeia sem fim e não repetida de razões em sua mente. É possível, primeiro, que as crenças a que ela já tenha subscrito possibilitem inferências que a autorizem a continuar justificando o que acredita, sempre que mais razões forem exigidas. Mas o infinitismo não se restringe a isso. S pode ir a busca de novas evidências, por meio de práticas epistêmicas que a credenciem a acreditar, justificadamente, em *p*. Klein remete seu tratamento da questão a uma analogia com o saque de valores de uma conta bancária. Proposições disponíveis seriam como dinheiro em uma conta a que S tem acesso. Mesmo que ela não esteja ciente do valor que nela se encontra, a posse dos meios legais para sacá-lo torna-o disponível (KLEIN, 2007a, p. 13). Nesse quadro, S é tomada como alguém que *tem* justificação, isto é, ela é apta a apresentar razões que sustentam a racionalidade de sua crença, mesmo que não as apresente quando não exigida. Já a justificação da crença é algo ligado ao ato mesmo de citar uma razão, ao passo que, em citando aquelas que de fato justificam o que acredita, ela entrega a existência de uma base de evidências para o conteúdo proposicional, ou seja, a justificação da proposição.

Dessa maneira, Klein limita-se a indicar que a cadeia não precisa da apreensão de S: basta estar disponível para o seu devido acesso. Há minúcias que merecem ser exploradas no que concerne à perspectiva que Klein possui de acesso e disponibilidade de razões ou evidências (cf. KLEIN, 2002, p. 555). A minha proposta é explorar tais minúcias em consonância com o desenrolar das críticas que vêm logo abaixo, uma vez que tais objeções atacam justamente essa faceta da teoria. Por hora, advirto que a resposta ao problema das mentes finitas que acabamos de ver representa a posição final do autor acerca desse assunto. Podlaskowski e Smith, partindo desse mesmo estágio, trarão em novos termos a descrição de como e por que S não pode arcar com os princípios postos pelo Infinitismo. Mais especificamente, dirão que não se pode responsabilizar ‘agentes como nós’ pelo cumprimento de normas como as postas pela teoria infinitista. Isso equivale a afirmar que elas não constituem um meio legítimo de avaliar um agente epistêmico como possuidor ou não de crenças justificadas.

2. Objeção das Mentes Finitas e Não Idealmente Organizadas

Para que fique mais claro, há três pontos cruciais que estruturam a crítica em questão: a relação de base, o entendimento de como a cadeia proposta pelo infinitismo se estabelece e a relação ‘dever implica poder’. A partir dessa tríade, são analisadas a noção de justificação proposicional no infinitismo e a disponibilidade da cadeia implicada pela propriedade. Em termos gerais, Podlaskowski e Smith (P&S, doravante) defendem que a sequência infinita e não repetida de proposições não se encontra disponível para a agente epistêmica. Com isso, a partir de uma versão fraca de ‘dever implica poder’, concluem que não é possível cumprir as normas do infinitismo, o que tornaria a responsabilidade epistêmica algo impraticável.

Klein não estabelece em definitivo um tipo de relação de base no infinitismo. Entretanto, os dois autores em questão tentam discernir este que é um aspecto importante para a crítica que pretendem construir. Procura-se conceber com essa relação um entendimento de quando uma crença está baseada em uma razão. P&S (2011, p. 518) recorrem a Korcz (2000) para trazer uma descrição das condições para tal. Seriam duas: ora se a crença foi causada pela razão; ora se S carrega uma metacrença cujo conteúdo expressa que r é uma boa razão para a crença de que p . Os autores, ao expressarem estes dois caminhos para discernir a relação de base no infinitismo, percebem que é possível incorrer em uma atribuição indevida à teoria. Entretanto, defendem que Klein abre precedente tanto para a interpretação causal, como para a da metacrença. Ademais, se esses não forem os caminhos, caberá ao infinitista delimitar qual relação de base a teoria deve abrigar. Esse é um ponto delicado, sobre o qual me debruço a fim de discutir as objeções na seção derradeira.

Outro componente importante na objeção é a forma como P&S (2011, p. 520) vislumbram a cadeia sem fim e não repetida de proposições. Ambos percebem esta estrutura como algo estabelecido, cabendo a S devidamente acessá-la, a fim de que desvele as razões que de fato legitimam seu estado mental. Essa visão vem à tona devido ao fato de que, todas as vezes em que abordam a justificação proposicional, os autores atribuem à teoria a afirmação incondicional de que “há uma cadeia” nos moldes citados. Esse é um ponto delicado da teoria ao qual abordarei na última seção. Ademais, dizer que uma proposição se encontra disponível nessa cadeia implica a existência de meios pelos quais chegamos a ela. Pode ser tanto um meio direto, de primeira ordem, para acreditar em algo; quanto indireto, de segunda ordem, no qual se dispõem de passos que conduzem à formação da crença na proposição.

Por fim, tomando a justificação como algo de cunho normativo, em consonância com o que defende Klein com sua noção de responsabilidade epistêmica, é estabelecido pelos

autores uma formulação fraca de ‘dever implica poder’: “se alguém deve formar crenças de uma maneira particular, então deve ser em princípio possível para este alguém formar crenças desta maneira” (P&S, 2011, p. 522). Com esse três tópicos como pontos de partida, eles começam a delimitar a objeção.

Não cai sob o crivo dos autores, nessa oportunidade, problemas sobre a posse de um infinito número de crenças por parte de S. O problema para P&S (2011, p.521) consiste em algo mais circunscrito. Suponha que S deseje justificar sua crença de que p . Para tanto, ela deve citar a razão ri . Se, de acordo com o entendimento que os autores têm da teoria, existe uma, e somente uma cadeia responsável pela justificação de p , S deve posicionar ri precisamente na ordem em que esta proposição se encontra na cadeia. Do contrário, caso S não respeite a ordem, ela realiza uma inserção arbitrária que despreza a sequência que de fato justificaria p . Neste quadro, os autores indagam se é facultado a S discernir essa ordem. Para eles, nada impede que S forme a crença de que ri , que justificaria p . O problema reside na passagem da formação da crença para a sua citação enquanto razão para p . Neste movimento, S deve ter uma disposição de segunda ordem para entrever onde se encaixa exatamente a razão. Porém, e aqui está o cerne da objeção, S não conseguiria fazer isso sem contemplar o que vem antes e depois de ri . Em outras palavras, ela tem o dever de considerar um número infinito de membros numa sequência para não contrariar a ordem que de fato justifica p . Mas S não teria como fazer isso, em virtude de limitações óbvias, comuns a agentes como nós.

Exemplificando: para que S apresente r^{12} como razão para r^{11} , ele precisa entrever o papel que r^{12} tem para r^{13} , a fim de que não realize alguma inserção inadequada à cadeia. Partindo para um encadeamento sem fim, temos uma formulação mais delimitada do problema das mentes finitas e não idealmente organizadas. Ainda que S possuísse um conjunto sem fim de crenças, ele não seria apto a ordenar uma sequência de tal extensão com acuidade. Basta imaginar que a posição da razão de número 14 dependerá da 15, ligada à 16, devendo S ter isso em mente, se deseja acessar a proposição 13 em seu devido lugar na cadeia. Expandindo-se o quadro, caso S perdesse de vista o papel que a razão 100 tem para toda a sequência, ela colocaria em risco seu trabalho de ordenação anterior, entre razões 13 e 16 (P&S, 2011, p. 520-521). Mais uma vez, exigir uma tal disponibilidade de segunda ordem fugiria ao contexto de agentes como nós, que possuem mentes finitas e não idealmente organizadas. Constitui forte idealização imaginar que possamos estabelecer tal ordem a uma cadeia tão complexa. É altamente provável a ocorrência de erros ou o abandono de uma tal tarefa.

Apresenta-se, assim, um cenário onde PAA e PAC seriam princípios pelos quais S não poderia responder. Nisto, o infinitismo perde seu principal diferencial perante as

demais teorias, a saber, o de ser o único corpo de regras que permite a manifestação da responsabilidade epistêmica. Ainda, a defesa de tais princípios como único caminho para a justificação resulta em uma posição cética. Negá-los deve ser a postura de quem deseja sustentar a possibilidade de conhecer um conteúdo proposicional ou justificá-lo (P&S, 2011, p. 522-523).

P&S, porém, não desprezam a maneira como Klein respondeu à anterior objeção das mentes finitas, tal como descrevi acima. O escopo finito da justificação doxástica dispensaria o acesso a uma cadeia infinita de proposições em sua ordem devida. Para verificar se esse recurso ainda se sustenta, os autores evocam os dois entendimentos expostos da relação de base. No primeiro, a razão para crer que p também é causa de que p . Nesses contornos, autorizar que S se limite a um trecho da cadeia para organizar sua justificação é deixar de fora parte importante daquilo que embasa sua crença. P&S (2011, p. 523) ressaltam que, de alguma forma, essas razões omitidas respondem pelo que torna as crenças de S justificadas, devendo ela levar o restante da cadeia em conta. Isso, porém, conduz novamente aos problemas acima descritos. No segundo caso da relação de base, demanda-se de S um posicionamento de segunda ordem sobre suas razões, discernindo-as como boas razões para sua crença de que p . Aos autores, parece despropositada a demanda de uma postura intelectualizada como essa. Haveria diversos casos onde tal consideração não se dá, e parece ser intuitivo para nós conceder que há justificação para S mesmo assim.

Portanto, escapar às objeções pela via da justificação doxástica deixa de ser uma escolha para o infinitista. Ratificam-se, dessa forma, as conclusões obtidas na objeção das mentes finitas e não idealmente organizadas.

3. O Debate com Turri

Trazer a discussão entre Turri e os dois autores da objeção tem um motivo especial. Turri, ao se contrapor à posição que acabamos de ver, traz um interessante tratamento da noção de disponibilidade. Essa maneira pela qual ele a discerniu é, segundo o próprio (TURRI, 2013, p. 793), algo presente no próprio infinitismo defendido por Klein, ainda que parem pontos controversos na visão do autor. Colocando-os de lado, porém, é patente para Turri que a teoria consegue se sustentar perante o ataque de P&S.

John Turri se volta principalmente ao entendimento que Podlaskowski e Smith sustentam de disposição ou disponibilidade. Esses autores interpretariam equivocadamente esses elementos no corpo do Infinitismo de Klein, comprometendo a força de suas críticas.

Em primeiro lugar, o fato de eu não ter um escopo de vida largo o suficiente para dar conta de pontos distantes na cadeia de inferências não elimina em mim a posse de disposições para citar as razões nesses pontos. Basta apenas que as condições ou circunstâncias C se tornem manifestas para que eu, também, realize as disposições que possuo. Turri (2013, p. 793) cita o exemplo da nossa disposição em celebrar uma cura para a Aids. Ainda que sua descoberta se dê quando eu estiver morto, não se pode usar esse fato para negar a posse de minha disposição para celebrar o acontecimento. O mesmo pode ser dito acerca da alta probabilidade de erro. Por meio dela não é possível acusar a falta de uma disposição para citar as razões que justificam uma crença, sempre que as circunstâncias vierem à tona. É possível que S possua duas disposições incompatíveis, A e B. Sempre que ela manifesta A, B torna-se não disponível. Mas disso não se conclui que ela perdeu a disposição para manifestar B. Dessa maneira, uma agente como nós ainda estaria apta a manifestar responsabilidade epistêmica, nos contornos exigidos pelo infinitismo (TURRI, 2013, p. 794).

Para Turri (2013, p. 794) também é interessante comentar o princípio que Podlaskowski e Smith adiantam em sua argumentação, isto é, de dever implicar poder. Ele defende que a expressão ‘em princípio’, usada pelos autores, abre um leque de possibilidades maior que o desejado. Em princípio, é possível que tenhamos avanços a ponto de viver indefinidamente e, assim, prosseguir citando razões. Esta colocação seria autorizada pelos autores, uma vez que eles se amparam em uma formulação fraca de dever implica poder.

A réplica de Podlaskowski e Smith a Turri pode ser dividida em duas partes. A primeira é formulada de modo a lidar com o aquilo que Turri coloca como disposição. Eles concedem a possibilidade de que, em algumas circunstâncias, S não manifestará alguma disposição, e que isso não nos permite concluir que ele não a possua, isto é, que seja capaz de manifestá-la posteriormente. A importância de se colocar isso é diretamente ligada à hipótese de que, mesmo não tendo vida suficiente para citar todas as razões da cadeia, o que atestaria minha disposição para tal, eu ainda possuo disposição para citá-las, fossem manifestas as circunstâncias para isso. Porém, por meio de um exemplo, os autores contestam parte dessa perspectiva. Suponhamos que S possua disposição para atravessar um km, de B até C, algo concedido à maioria das pessoas, mesmo que elas não queiram fazê-lo. Mas suponha, além disso, que para passar de B a C, a pessoa tenha que percorrer uma distância de bilhões de quilômetros entre A e B. Para Podlaskowski e Smith, neste caso, não podemos contar S como possuidor de uma disposição para atravessar de B até C devido à longa e intransponível distância que precisaria contornar de A até B (P&S, 2013, p. 126-127). Da mesma maneira, S não teria como realizar sua disposição de citar pontos distantes da cadeia em sua devida ordem. Assim, os autores entendem ser mais plausível negar que S possua tal disposição, uma vez que as condições para realizá-la escapam completamente ao alcance da agente.

O segundo ponto enfatizado pelos autores diz respeito à idealização avançada por Turri com base no ‘em princípio’ presente na defesa de que ‘dever implica poder’. De fato, eles assumem que, ao tratarmos de uma temática como a justificação, idealizar torna-se algo inevitável. Mas os autores defendem que há limites. A ênfase é sobre agentes como nós. No momento em que instituímos normas, trabalhamos com as limitações que são comuns a nós enquanto agentes epistêmicos. Uma extrapolação tal como a sugerida por Turri, ou que mostrasse em que condições S faria o caminho de A até B no exemplo anterior, torna desinteressante ou supérflua a discussão (P&S, 2013, p. 128).

Note que a condição de disponibilidade ganhou especificidades antes não surgidas no debate. É a partir delas que pretendo, na próxima seção, delimitar uma maneira pela qual o infinitismo, não obrigatoriamente, sucumbe aos problemas apontados por P&S.

4. Uma Tentativa de Acomodar a Nova Objeção das Mentes Finitas

Se bem entendi, de acordo com a objeção de P&S das mentes finitas e insuficientemente ordenadas, para que uma agente epistêmica cite a razão que de fato justifica a sua crença em concordância com as normas do infinitismo de Klein, ela deve citá-la em sua posição correta na sequência sem fim e não repetida de razões. Para tanto, ela deve entrever como se situam as razões ao redor do ponto onde ela iniciou, de forma a não alterar a sequência que de fato justificaria o que acredita. Acontece que a agente epistêmica se encontra no âmbito de uma teoria que discerne essa sequência como infinita e não repetida. Para saber o local de qualquer r na sequência, ela precisa apreender um vasto grupo de razões em seu redor. E para esse grupo ser encaixado na devida posição da sequência, outro grande grupo deve ser apreendido. Tendo em vista as limitações de agentes como nós, a apreensão dessa sequência é comprometida em determinado ponto. Em virtude dessa incapacidade de entrever a ordem das proposições, a agente epistêmica compromete, também, a posição da razão inicial com que ela trabalhava. Com isso, essa proposição inicial não estaria disponível enquanto razão que justifica a crença de que p para a agente epistêmica, de acordo com o que vislumbraria o infinitismo de Klein. Dito de outra forma, tal como entrevista por P&S, a base evidencial propalada pelo infinitismo é algo inacessível para agentes como nós.

Entendo ser possível depreender da objeção de P&S que a sequência sem fim e não repetida de razões é algo estabelecido, inalterável, a ser acessado por quem pretende justificar o conteúdo de seu estado mental. Isto é, para cada proposição existiria uma, e apenas uma sequência cuja ordem, se alterada, descaracteriza o que constitui a base

evidencial justificadora do conteúdo em questão. Ainda que a proposição esteja disponível, ela não se encontraria disponível enquanto razão para S justificar o conteúdo do que crê. No infinitismo em discussão, isso soa estranho face à posição de Klein em sua proximidade ao Pirronismo. Sua perspectiva de que a justificação doxástica nunca está completa é algo estreitamente vinculado à sua visão de que ‘nada está completamente estabelecido’ (Klein, 2007a, p. 10). É interessante lembrar ainda que, na seção 1, mencionei o fato de que sua concessão ao pirrônico o leva a afirmar que a razão, por si, não é capaz de por termo a disputas. Assim, alguns detalhes da teoria carecem de ser explorados a fim de descobrirmos se as objeções de P&S se sustentam.

Em um sentido de ‘disponível’, é possível dizer que Klein subscreveria a posição de que há proposições na cadeia que não estão disponíveis para a agente epistêmica no infinitismo. Para entender como isso se daria, é preciso vislumbrar alguns pormenores da perspectiva que Klein possui sobre fontes de justificação. Segundo ele, tais fontes podem ser divididas em três tipos: razões internamente situadas; evidências externamente situadas; e crenças que podem ter uma base mista, isto é, amparadas em razões internas e evidências externas. No primeiro caso há o conteúdo das crenças e das crenças justificadas que já são efetivamente possuídas por S. No segundo, as fontes de justificação que estão para além das razões internamente situadas configurando-se como o que S pode adquirir por meio da investigação, por exemplo. As crenças de base mista ocorrem quando fazemos uso das duas fontes para chegar a alguma crença justificada (KLEIN, 2002, p. 554-555). Temos, então, três potenciais fontes de razões para o que acreditamos. Elas constituem, em outros termos, aquilo que torna possível construir a base evidencial para justificar o conteúdo do que cremos, ou seja, a justificação proposicional. É plausível afirmar que S, ao se voltar a cada fonte dessas para obter uma razão para o que crê, encontrará diferentes situações de disponibilidade. As razões internamente situadas poderiam ser tomadas como de imediato acesso na maior parte dos casos. Já as evidências externamente situadas podem ter o seu acesso dificultado por motivos pragmáticos. Por conseguinte, aquelas crenças de base mista seriam igualmente afetadas. Torna-se razoável, então, a perspectiva de que as razões que constituem a justificação proposicional de uma crença no âmbito do infinitismo possuiriam diferentes níveis de disponibilidade enquanto circunstâncias de acesso, em acorância com suas respectivas fontes.

Dizendo isso de uma forma mais específica, o surgimento de novas fontes de justificação pode tornar disponíveis proposições que, em um momento anterior, não se mostravam dessa forma. Melhor explicando, em um momento t_1 , S teria disponibilidade a um grupo de proposições seja de forma imediata, por serem razões internamente situadas, seja de forma mediata, ao realizar algumas inferências ou acessar evidências externamente situadas.

Similarmente, é plausível imaginar um momento t_n suficientemente afastado do atual, em que existiriam fontes de justificação que não se fazem presentes no momento e que, por sua vez, se acessadas, promoveriam novas proposições para compor a cadeia. Neste segundo caso, faria sentido dizer que as proposições em t_n estariam indisponíveis para S, uma vez que ela se encontra, ainda, em um momento anteriormente afastado daquele em que se manifestariam as circunstâncias de t_n ? Penso que, se for possível afirmar algo acerca dessas proposições, poder-se-ia dizer que elas se encontram temporariamente indisponíveis para S. Pois, em t_1 , S se encontra incapacitada de antecipar as circunstâncias C que fariam com que tais conteúdos se mostrassem disponíveis para ela. Porém, caso ela realize os passos necessários até t_n , quando as circunstâncias C se presentificam assim como as fontes de justificação características desse contexto, é plausível imaginar que as fontes sejam devidamente acessadas e os conteúdos proposicionais se mostrem disponíveis.

Eu entendo que Klein ratificaria essa visão como algo próprio de seu infinitismo. Em determinada ocasião, a título de exemplo, ele considera se a posse de um vocabulário finito tornaria indisponível uma quantidade infinda de razões (KLEIN, 1999, p. 308-309). Não seria o caso. A insuficiência de um vocabulário caberia como resposta o desenvolvimento de novos termos ou conceitos, capacitando-nos na continuidade de produzir mais razões. Da mesma forma, a continuidade da justificação em circunstâncias diferentes dependeria do esforço empreendido pela agente epistêmica para explorar as fontes de justificação que ora se apresentarem. Proposições que ocupam pontos distantes do atual na cadeia estão ligadas a dificuldades e circunstâncias peculiares a elas. Quem justifica enfrentará tais percalços ou encontrará tais dificuldades, caso perfaça o caminho até os pontos em questão.

Esse quadro ressalta a justificação da maneira como Klein costuma tomá-la, isto é, como uma atividade, algo que fazemos. Revela, ainda, uma inversão da perspectiva que P&S expuseram da teoria infinitista. A princípio, Klein (2007a, p. 8) assevera que a justificação doxástica depende da proposicional, isto é, para que S consiga justificar seu estado mental, ela deve recorrer a proposições que justifiquem o conteúdo do que acredita. É possível que S possua uma crença verdadeira e de conteúdo proposicional justificado mesmo sem ter ciência da base evidencial disponível. Mas, para ela atingir o que propõe o infinitismo, ela deve buscar a propriedade decisiva para a teoria, isto é, a doxástica. Apenas esta corresponde ao que Klein procura, ou seja, prover uma resposta à altura da demanda Pirrônica nos cinco modos de Agripa. Neste ponto, lembro do que discuti na seção 1. Buscar essa propriedade e atingi-la de forma bem-sucedida significa agir com responsabilidade epistêmica. Ainda que figure de maneira vaga no momento, essa noção implica no cumprimento dos princípios da teoria. Para que se vislumbre o problema da objeção de P&S, eu retomo os princípios:

Princípio de Afastamento da Arbitrariedade (doravante, PAA): “para todo x , se uma pessoa, S , tem uma justificação para x , então há alguma razão, r^1 disponível para S para x ; e há alguma razão, r^2 , disponível para S para r^1 ; etc” (KLEIN, 1999, p. 299).

Princípio do Afastamento da Circularidade (doravante, PAC): “para todo x , se uma pessoa, S , tem justificação para x , então para todo y , se y está na ancestralidade evidencial de x para S , então x não está na ancestralidade evidencial de y para S ” (KLEIN, 1999, p. 298).

Deve-se observar que em nenhum deles figura a demanda pela *cadeia* disponível. Apenas se exige a razão disponível. Há, todavia, uma vaga indicação de ordenamento das razões. Nisso, P&S inserem a demanda pela apreensão da ordem correta, para que S tenha uma proposição disponível enquanto razão. A apreensão de uma sequência da complexidade representada pela justificação proposicional não seria possível e, dessa maneira, a proposição não poderia ser disponível enquanto razão. Acontece que, de acordo com o que discuti acima, depreende-se do infinitismo de Klein a perspectiva de que a apreensão exigida por P&S, de fato, não é possível, sendo sua exigência incompatível com a concepção de justificação por trás da teoria. No presente caso, Turri se aproximaria mais do que Klein entende por justificação do que os autores em pauta. Mesmo assim, o infinitismo não se coaduna totalmente com a visão de Turri no exemplo sobre a disposição para celebrar a cura da AIDS. No contexto da teoria, não é possível emitir quaisquer julgamentos sobre disposições quando não se presentificam as circunstâncias para que se manifestem. Tudo depende do caminho traçado por S ao buscar razões para o que acredita. Isso irá capacitá-la a tornar disponíveis cada vez mais razões. Não se postula uma cadeia pré-estabelecida, pronta a ser disposta por S . Nesse cenário, a razão perderia seu papel de geradora da principal propriedade da justificação para assumir o posto de mera transmissora ou expositora de algo a ser acessado.

Esse ponto de vista se coaduna com o espírito Pirrônico da teoria. O máximo a que S está autorizado a dizer é que, até o momento, as razões disponíveis dão indícios de que há uma cadeia disponível. Dito de maneira mais precisa, no infinitismo S supõe a cadeia como infinita e não repetida, e não afirma que ela, assim, existe. A agente epistêmica, nesse âmbito, está limitada a confirmar essa suposição toda vez que obtiver uma razão disponível, sem afirmar,

de maneira incondicional, que há uma sequência sem fim e não repetida de razões. Agindo dessa forma, S demonstra cumprir com o que PAA e PAC demandam e, assim, contrário ao que P&S defendem, consegue agir de forma responsável em termos epistêmicos.

Assim, a questão de uma ordem complexa e infinita a ser apreendida é afastada. S é limitada à tarefa de organizar trechos finitos da cadeia, algo que é plausível de se imaginar ao alcance de agentes como nós. Entretanto, os autores podem questionar, e com razão, de que forma é possível assegurar que a cadeia de inferências que S realiza no momento corresponde àquela que justificaria a proposição em que acredita. Há duas questões por trás deste ponto que foram muito debatidas até agora, ainda que se encontrem sem respostas no atual estado da discussão. Trata-se de delimitar quando uma proposição está disponível e quando ela constitui uma razão para o que acredito. No primeiro caso, Klein (2007a, p. 13) responderia que *p* está disponível para S somente quando ela tem uma forma legítima de chegar à crença de que *p*, a partir das correntes práticas epistêmicas de S. Mas não há mais especificações do que vem a ser uma ‘forma legítima’ de fazer isso, ou que práticas epistêmicas seriam referendadas na teoria. Entendo que delimitar esses tópicos é algo muito próximo de esclarecer quando uma proposição é razão para outra, isto é, o esforço por discernir tais práticas, ou o que vem a ser a legitimidade citada, entregaria uma maneira apropriada de afirmar que *ri* está disponível como razão. E aqui, da mesma forma, o máximo que obtemos do autor são sugestões de resposta a uma questão que o infinitismo ainda precisa resolver. Pode ser que *ri* seja uma razão, se for provável e tornar *p* provável. Ou porque *ri* foi aceita, ao longo do tempo, como uma razão para *p* por uma apropriada comunidade epistêmica (KLEIN, 2007a, p. 12). Definir tais pontos tem se tornado algo de suma importância para qualquer um que defenda os passos dados por Klein. Uma definição aqui afastaria o entendimento de P&S de disponibilidade, junto com sua objeção imbutida, e dissolveria outros problemas que ainda se fazem presentes na discussão (cf. TURRI, 2014, p. 14).

Por fim, entendo ser importante comentar como os autores voltam à carga em suas objeções, porém no enquadramento finito próprio da justificação doxástica. Esse novo ataque vislumbra justamente o movimento que fiz acima, isto é, de recorrer ao ato mesmo de justificar como responsável pela manifestação da propriedade doxástica. Para P&S (2011, p. 523), caso eles consigam mostrar que há problemas sérios nesse contexto limitado, o infinitista forçosamente teria de recorrer ao que eles ofereceram como noção de disponibilidade. E isso, como mostrei, é endossar a inxequibildade dos princípios da teoria. Os autores partem de dois pontos. Primeiro, restringem as opções de relação de base possivelmente assumidas por Klein às duas citadas acima, isto é, ora as razões para crer em algo carregam alguma espécie de relação causal com este algo; ora uma metacrença indica que tais e tais razões são boas para crer em algo. O segundo passo é supor um agente

epistêmico D que tem mais razões disponíveis para sua crença de que p do que aquelas que já citou. Por variados motivos (preguiça, distração), não se dá ao trabalho de buscar as demais razões e citá-las em defesa de seu estado mental. Em verdade, ele sequer percebe a existência de tais razões a mais que robusteceriam a justificação de sua crença. Para os autores, nos dois casos de relação de base, Klein asseveraria que D não tem crença justificada, ou que as demais razões disponíveis em nada contribuem para esta justificação, já que não citadas. Esta conclusão é auferida em decorrência do fato de que o autor infinitista em questão afirma que uma crença está doxasticamente justificada caso haja razões disponíveis para D, e D as cite (KLEIN, 2007b, p. 26).

P&S (2011, p. 525) defendem que essa conclusão não se sustenta. Se a relação de base for pautada em alguma espécie de vínculo causal, as razões não citadas contribuem para a sustentação da crença de que p . O critério infinitista em questão, excessivamente restrito, perderia de vista a contribuição das razões não citadas neste primeiro caso. Se a relação de base assumida por Klein for a de uma metacrença cujo conteúdo indica que as razões são boas para acreditar que p , mais uma vez o infinitismo é desenhado em bases muito exigentes. Os autores defendem que não é o caso que, para uma crença ser justificada, D precise avaliar que suas razões são boas. O infinitismo, por esse prisma, excluiria um importante grupo de agentes epistêmicos não sofisticados, algo que inclina uma avaliação negativa da teoria.

Penso que os dois casos podem ser respondidos de uma única forma. P&S são cientes de que Klein endossa, declaradamente, com o seu infinitismo, a busca por uma espécie de conhecimento humano adulto, aquele para o qual a agente epistêmica deve ter razões para acreditar. Porém, isso não quer dizer que ele negue a D, no exemplo acima, algum tipo de justificação ou conhecimento. Ele concede que haja um tipo de conhecimento básico, para o qual a metacrença de que há boas razões seja dispensável e para o qual uma relação de base causal permita um papel para proposições não citadas. O problema é que esse tipo de conhecimento não responde aos anseios do Pirrônico, e com esse propósito o infinitismo foi formulado (KLEIN, 2007a, p. 4). Nisso se insere a responsabilidade epistêmica, como uma peculiaridade típica de quem pretende enfrentar os cinco modos de Agripa.

Assim, Klein concede que D tenha justificação para as suas crenças, ainda que não tenha citado razões que, com algum esforço, ele tornaria disponíveis e citaria. D apenas não alcança o nível de justificação capaz de responder às demandas Pirrônicas presentes no Trilema.

Referências:

EMPIRICUS, Sextus. *Outlines of Scepticism*. Trans. ANNAS, Julia & BARNES, Jonathan. Cambridge: Cambridge University Press, 2000

HANKINSON, R.J. *The Sceptics*. Routledge: New York, 1995.

KLEIN, Peter. *Certainty: a refutation of scpeticism*. University of Minnesota Press: Minneapolis, 1981.

_____. *Human Knowledge and The Infinite Regress of Reasons*. Philosophical Perspectives. Oxford: Ed. J. Tomberlin, v. 13, Epistemology, 1999, p. 297-325

_____. *Infinitism's Take On Justification, Knowledge, Certainty and Skepticism*. Veritas. Porto Alegre. Vol. 50. n. 4. Dezembro 2005, p. 153-172

_____. *Human Knowledge and the Infinite Progress of Reasons*. Philosophical Studies. New York. Vol. 134, 2007a. p. 1-17

_____. *How to be an infinitist about doxastic justification*. Philosophical Studies. New York. Vol. 134, 2007b, p. 25-29

PODLASKOWSKI C. Adam; SMITH, Joshua A. *Infinitism and Epistemic Normativity*. Synthese. 178. Boston: Springer, 2011, p. 515-527

_____. *Infinitism and Agents Like Us: reply to Turri*. Logos & Episteme, IV, 1. 2013, p. 125-128

TURRI, John. *Infinitism, Finitude and Normativity*. Philosophical Studies. 163. Boston: Springer, 2013, p. 791-795

Traduções

Anarquismo Filosófico^{1*}

A. John Simmons

Tradução de L. H. Marques Segundo

Os filósofos políticos anarquistas incluem normalmente em suas teorias (ou aceitam implicitamente) uma visão de uma vida social bem diferente da que é experienciada pela maioria das pessoas hoje em dia. É uma visão de uma interação autônoma, não coercitiva e produtiva entre iguais, liberta e sem a necessidade de instituições distintivamente políticas, tais como sistemas legais, governos ou o estado. Essa parte “positiva” das teorias anarquistas, essa visão da vida social boa, será discutida apenas indiretamente neste ensaio. Antes, pretendo focar-me no lado “negativo” do anarquismo, em sua crítica geral ao estado ou em sua crítica mais limitada aos tipos específicos de arranjos políticos dentro dos quais vivem a maior parte dos residentes das sociedades políticas modernas. Ainda mais especificamente, focarei a minha discussão numa versão particular dessa crítica anarquista – a versão que é parte da teoria atualmente chamada de “anarquismo filosófico”. O anarquismo filosófico tem sido bastante discutido pelos filósofos políticos nos anos recentes.² Penso, contudo, 1 - * “Philosophical Anarchism.” In *For and Against the State: New Philosophical Readings*. Edited by John T. Sanders and Jan Narveson, 19–39. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1996. Reimpresso em *Justification and Legitimacy*, Cambridge University Press, 2001.

2 - Veja, por exemplo, R. P. Wolff, *In Defense of Anarchism* (New York: Haper and Row, 1970); Chaim Gans, *Philosophical Anarchism and Political Desobedience* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), especialmente caps. 1 e 2; e John Horton, *Political Obligation* (Atlantic Highlands: Humanities Press, 1992), cap. 5. Discuto o tipo de anarquismo filosófico que pretendo defender em *Moral Principles and Political Obligations* (Princeton: Princeton Univesity Press, 1979), especialmente

que não foi definido com cuidado ou compreendido adequadamente. Meu trabalho aqui será o de clarificar as bases para uma avaliação justa do anarquismo filosófico oferecendo uma abordagem mais sistemática da natureza da teoria e de suas possíveis variantes, e respondendo às objeções mais freqüentes a ela. Espero, com tal esforço, apresentar o anarquismo filosófico como uma filosofia política mais atrativa, ou de qualquer forma menos obviamente falha.

A Ilegitimidade dos Estados

O comprometimento com uma tese central une todas as formas de filosofia política anarquista: Todos os estados existentes são ilegítimos. Considero essa tese um elemento essencial, se não definidor, do anarquismo.³ Os comprometimentos anarquistas com essa tese são geralmente motivados por compromissos prévios com o *voluntarismo* (com a grande importância moral da autonomia, ou livre escolha, ou autodeterminação, etc.) – sendo os

no cap. 8; “The Anarchist Position”, *Philosophy and Public Affairs* 16 (Primavera de 1987); e *On the Edge of Anarchy* (Princeton: Princeton University Press, 1993), especialmente a seção 8.4. Outras, além de Wolff e eu próprio, que são frequentemente identificados como defensores de alguma forma de anarquismo filosófico (embora quase nenhum deles descreva sua posição nessa linguagem) incluem M. B. E. Smith, “Is there a Prima Facie Obligation to Obey the Law?”, *Yale Law Journal* 82 (1973); Joseph Raz, (e.g.) “The Obligation to Obey the Law” em *The Authority of Law* (New York: Oxford University Press, 1979); Leslie Green, (e.g.) *The Authority of Law* (Oxford: Oxford University Press, 1988); Donald Regan, (e.g.) “Law’s Halo”, *Social Philosophy & Policy* (Outono de 1986); A. D. Woodzley, *Law and Disobedience* (London: Duckworth, 1979); David Lyons, (e.g.) “Need, Necessity, and Political Obligation”, *Virginia Law Review* (Fevereiro de 1981); and Joel Feinberg, “Civil Disobedience in the Modern World”, *Humanities in Society* 2 (1979). Outras discussões gerais e/ou defesas do anarquismo filosófico podem ser encontrados em, e.g., Jeffrey Reiman, *In Defense of Political Philosophy* (New York: Harper & Row, 1972), M. B. E. Smith, “The Obligation to Obey the Law: Revision or Explanation?”, *Criminal Justice Ethics* (verão/outono de 1989), 60-70; Vicente Medina *Social Contracts Theories* (Savage: Rowman & Littlefield, 1990) 150-52; Michael Menlowe, “Political Obligation”, em R. Bellamy (ed.), *Theories and Concepts of Politics* (Manchester: Manchester University Press, 1993) 174-96.

3 - Quatro qualificações precisam ser adicionadas: (i) Como veremos logo, os anarquistas concordam com a verdade dessa tese embora divirjam sobre ela ser *necessária* ou *contingentemente* verdadeira. (ii) Algumas teorias que provavelmente seriam chamadas de “anarquistas” (por associação) sustentam apenas que *virtualmente* todos os estados são ilegítimos. (iii) Com se define “estado” aqui é obviamente uma questão de grande controvérsia, especialmente na teoria anarquista. Alguns preferem substituir por “governos” ou “sociedades políticas” em suas versões. Outros pensam que autoridades governamentais ou políticas de certos tipos podem ser aceitáveis, ao passo que “o estado” não. A vagueza considerável da tese, como acabei de apresentar, não deveria afetar a força a força da discussão que se segue; e certa quantidade de vagueza é necessária, de qualquer modo, para que se dê *alguma* explicação *geral* do escopo das teorias geralmente chamadas de “anarquistas”. (iv) Alguns preferem descrever o anarquismo como uma perspectiva sobre a *obrigação política*. Horton, por exemplo, caracteriza o anarquismo como “uma teoria ou doutrina que rejeita a possibilidade de qualquer teoria geral da obrigação política moralmente persuasiva” (*Political Obligation*, 109). Gans faz o mesmo (*Philosophical Anarchism*, 2). Suspeito que Horton, no mínimo, não pretende tanto que essa abordagem ao anarquismo seja geralmente adequada, mas apenas que seja adequada para os propósitos limitados de sua discussão. Sugerirei abaixo que embora a negação anarquista da legitimidade do estado *implique* a negação da obrigação política, muitos anarquistas consideram essa primeira negação como tendo consequências morais com um alcance maior do que a mera negação da *obrigação política*.

estados então caracterizados como fundamentalmente não-voluntários ou coercitivos;⁴ ou com o *igualitarismo* (com os direitos iguais, ou oportunidades iguais, ou igual acesso a bens básicos, etc.) – sendo os estados caracterizados então como fundamentalmente hierárquicos, sexistas, classicistas, ou de outros modos inigualitários;⁵ ou com os valores da *comunidade* (com a grande importância moral dos fins compartilhados, ou sentimentos de solidariedade, ou simpatia, etc.) – sendo os estados então caracterizados como alienadores ou divisivos;⁶ ou com alguma combinação dessas posições. As teorias anarquistas podem também ser motivadas pela percepção das dificuldades em todas as *defesas* oferecidas à legitimação do estado, sem a necessidade de se comprometerem com quaisquer valores particulares (nos quais o estado é visto como frustrante). Isto é, alguns anarquismos são conduzidos por um ceticismo geral acerca da possibilidade de se fornecer qualquer argumento que mostre que alguns ou todos os estados existentes sejam legítimos – um ceticismo talvez considerado justificado simplesmente pela falha sistemática da filosofia política (nesse quesito) em produzir algum bom argumento desse tipo.

O anarquismo *filosófico*, enquanto forma de anarquismo, está certamente comprometido com a tese central anarquista da ilegitimidade do estado. E, assim como outros tipos de anarquismo, o anarquismo filosófico é geralmente motivado ou pelos tipos de comprometimentos ou pelo tipo de ceticismo que acabei de sumarizar. O que é distintivo no anarquismo *filosófico*, sugerirei, é a sua postura em relação ao *conteúdo moral* (ou força prática) dos juízos sobre a legitimidade do estado. Os anarquistas filosóficos não consideram que a ilegitimidade dos estados implique num imperativo moral forte de se opor ou eliminar os estados. Ao invés, consideram tipicamente que a ilegitimidade do estado simplesmente remove qualquer presunção moral forte em favor da obediência, submissão, ou apoio (de nós próprios ou de outros) aos estados existentes. Para tentar tornar clara a estrutura dessa posição, proponho uma tentativa de se fornecer uma perspectiva razoavelmente geral do possível alcance das posições anarquistas através da especificação de certas distinções ao longo das quais as posições se dividem. Não pretendo que tais divisões sejam exaustivas; mas penso que são as mais salientes e importantes.

Talvez a divisão mais básica entre as teorias anarquistas (e também entre as teorias anarquistas *filosóficas*) sejam entre (aquilo a que chamarei) anarquismo *a priori* e anarquismo *a posteriori*. O anarquismo *a priori* sustenta que todos os estados *possíveis* são moralmente ilegítimos. Alguma característica essencial do estado ou alguma condição necessária para o estado – digamos, o caráter coercitivo do estado ou sua natureza hierárquica –

4 - Veja, e.g., Wolff, *In Defense of Anarchism*, Cap. 1.

5 - Veja, e.g., Kai Nielsen, "State Authority and Legitimation", em P. Harris (ed.), *On Political Obligation* (London: Routledge, 1990).

6 - Veja, e.g., Peter Kropotkin, *Mutual Aid* (London: Heinemann, 1910) e *The Conquest of Bread* (New York: Vanguard, 1926).

torna impossível que haja algo que ao mesmo tempo seja um estado e seja legítimo.⁷ O anarquismo *a posteriori*, em contraste, sustenta que embora todos os estados *existentes* sejam ilegítimos, não é porque seja impossível *haver* um estado legítimo. Nada na *definição* de estado exclui a sua legitimidade.⁸ Ao invés, os estados existentes estão condenados à ilegitimidade em virtude de suas características contingentes. Os anarquistas *a priori* podem defender um ideal de legitimidade cujos estados existentes simplesmente não alcancem (ou se aproximem) – por exemplo, um ideal de estado voluntarista ou igualitarista ou comunitarista; ou podem simplesmente estar convencidos por argumentos *a priori* a favor da impossibilidade do estado legítimo.⁹

Na classe dos anarquismos *a posteriori* podemos distinguir as teorias (de maneira mais fundamental) de acordo com os ideais de legitimidade (se houver) que professam, e também de acordo com o otimismo que mostram sobre a possibilidade de se *realizar* o ideal no mundo político efetivo e a *distância* entre o ideal e os estados de coisas efetivos em algumas ou todas as sociedades políticas. A maior parte dos anarquistas *a posteriori*, é claro, não são muito otimistas quanto à realização de seus ideais (se é que defendem algum), e

7 - A versão de Wolff do anarquismo filosófico é um bom exemplo de anarquismo *a priori*. Wolff às (vezes) sustenta que a autoridade que os estados têm de exercer (para que sejam estados) é inconsistente com a autonomia dos indivíduos que qualquer estado *legítimo* deveria respeitar. “Assim, o conceito de um estado legítimo *de jure* pareceria vazio” (*In Defense of Anarchism*, 19). Alguns autores parecem identificar erroneamente o anarquismo filosófico (ou o anarquismo em geral) com versões *a priori* dele. Stephen Nathanson, por exemplo, caracteriza o anarquismo como a perspectiva de que “a autoridade governamental é sempre ilegítima” (*Should We Consent to be Governed?* [Belmont: Wadsworth, 1992], 57). E os argumentos de David Miller contra aquilo que ele chama de anarquismo filosófico são na verdade argumentos contra aqueles (como Wolff) que pensam “que a própria ideia de autoridade legítima seja incoerente” (*Anarchism* [London: J. M. Dent & Sons, 1984], 15-16, 29).

8 - Com exceção de Wolff, todos os defensores do anarquismo filosófico listados na Nota 1 (incluindo a mim próprio) parecem defender a sua tese central como um juízo *a posteriori*.

9 - Outras discussões recentes sobre o anarquismo filosófico apontam para tal distinção (entre anarquismo *a priori* e *a posteriori*) às vezes inapropriadamente. Gans, por exemplo, distingue o anarquismo “baseado na autonomia” (de acordo com o qual “se segue do próprio significado do [dever de obedecer à lei] e cujo reconhecimento acarreta uma renúncia à obrigação moral”) do “anarquismo crítico” (“a negação do dever de obedecer à lei que se baseia numa rejeição de suas bases”) (*Philosophical Anarchism*, 2). Mas os argumentos baseados na autonomia são (como vimos) apenas um tipo de abordagem anarquista *a priori*, com o apelo à igualdade e à comunidade, por exemplo, como alternativas claras e familiares; assim, essas últimas abordagens são simplesmente excluídas pelas classificações de Gans. E a caracterização do anarquismo *crítico* é suficientemente geral para cobrir *qualquer* tipo de anarquismo (*tudo* anarquista nega a obrigação política por negar suas bases). Horton emprega uma distinção diferente e mais útil entre anarquismo filosófico “positivo” (“que oferece um argumento positivo a favor de por que não há, e não pode haver, quaisquer obrigações políticas”) e anarquismo filosófico “negativo” (“simplesmente conclui, a partir da falha de todas as tentativas positivas de se justificar a obrigação política, que não há tal obrigação”) (*Political Obligation*, 124). O anarquismo positivo de Horton parece ser mais ou menos aquilo a que chamei anarquismo *a priori*. Mas o seu anarquismo “negativo” precisa claramente de uma definição mais cuidadosa (para depois se aproximar do meu anarquismo *a posteriori*). Pois “a falha de todas as tentativas positivas” é uma *razão* (sem falar numa *boa razão*) para se rejeitar a obrigação política somente se *também* se acreditar que essas tentativas positivas se somam a uma tentativa *completa* ou *compreensiva* (refutando um punhado de esforços positivos ruins, tolos, covardes ou obviamente incompletos de mostrar que X claramente não oferece razões para se acreditar que não-X). Os argumentos anarquistas “negativos” precisam, assim, basear-se ou num ideal de legitimidade (que se mostre que os estados existentes não o exemplificam) ou em alguma abordagem de como seria uma tentativa positiva satisfatoriamente *completa*.

nem estão os seus ideais próximos de qualquer sociedade política moderna existente. Na verdade, os anarquistas que ou são bastante otimistas quanto à realização de seus ideais ou os que consideram o mundo político real razoavelmente próximo de seus ideais de legitimidade política deveriam ser chamados de “anarquistas” apenas no sentido mais nominal ou técnico.

Defendam os anarquistas a sua tese central da legitimidade do estado *a priori* ou *a posteriori*, eles têm de defender também uma *análise* da ideia de “legitimidade” – isto é, alguma posição sobre o *conteúdo moral* dos juízos sobre a ilegitimidade do estado. Qual a implicação, por exemplo, de um juízo sobre a legitimidade do estado acerca de nossos direitos e obrigações em relação ao estado? Embora certamente haja muitos sentidos de “legítimo” e “ilegítimo” que empregamos ao discutir sobre os estados e os governos,¹⁰ a perspectiva que provavelmente merece ser chamada de a perspectiva tradicional da legitimidade do estado (ou do governo) sustenta que a legitimidade consiste num certo tipo (normalmente limitado) de autoridade ou direito de fazer cumprir a lei e a diretriz do estado. A legitimidade do estado (ou autoridade) é vista como o correlato lógico da obrigação dos cidadãos de obedecer à lei (e de outras maneiras apoiar o estado) – *i.e.*, a obrigação a qual geralmente se refere como *obrigação política*.¹¹ Grande parte dos anarquistas tem adotado algo como tal concepção tradicional da legitimidade do estado, com a consequência de que os juízos anarquistas sobre a *ilegitimidade* do estado são considerados tipicamente como implicando que os sujeitos a esses estados (ilegítimos) não tenham obrigações políticas. Tais sujeitos, é claro, ainda estão ligados por suas obrigações e deveres morais *não-políticos*, e esses deveres não-políticos às vezes terão o mesmo conteúdo que as exigências legais dos sujeitos. Mas os sujeitos não têm a obrigação *política* de obedecer à lei *porque* é a lei, ou de apoiar os líderes ou as instituições políticas que tentam compelir a sua submissão.

Esse é, podemos dizer, o “conteúdo moral mínimo” dos juízos anarquistas sobre a ilegitimidade do estado: aqueles que estão sob o jugo de estados ilegítimos não têm obrigações políticas. Podemos então definir o *anarquismo fraco* como a posição que defende não mais que esse “conteúdo mínimo”. O anarquismo fraco é a perspectiva de que não há obrigações políticas gerais, que todos (ou, pelo menos, virtualmente todos) aqueles que estão sob o jugo de todos os estados têm liberdade moral (*i.e.*, possuem um “privilegio” ou “permissão”) para tratar as leis como não-obrigatórias e os governos como destituídos de

¹⁰ - Veja, *e.g.*, o meu *Moral Principles and Political Obligations*, 40-41, 58, 197.

¹¹ - Agora, é razoavelmente comum para os teóricos tentarem *negar* essa doutrina da correlatividade tradicional (e, penso, perfeitamente razoável) defendendo juízos sobre a legitimidade do estado e juízos sobre as obrigações políticas dos cidadãos através de tipos completamente diferentes de argumentos. Para um exemplo particularmente claro de tal estratégia, veja Jeffrey Reiman, *In Defense of Political Philosophy*, XXV, 18, 23, 42-44 (embora mesmo Reiman conceda que a doutrina da correlatividade tradicional capte “o uso comum” da linguagem da legitimidade [53-54]).

autoridade. Aquilo que podemos chamar de *anarquismo forte* também aceita esse conteúdo moral mínimo dos juízos sobre a ilegitimidade do estado. Mas os anarquistas fortes sustentam, além disso, que a ilegitimidade do estado implica uma obrigação ou dever moral de se opor e (na medida em que estiver ao nosso alcance) eliminar o estado.¹²

Pode-se tomar essa obrigação como envolvendo tanto os sujeitos ao poder do estado ilegítimo quanto as pessoas em geral. Assim, onde o anarquismo fraco diz que podemos considerar o estado como o valentão mais poderoso cujas ordens e ações podemos ignorar quando pudermos, o anarquismo forte defende que todos os valentões têm de ser privados de seu poder de coerção. É claro que os anarquistas fracos podem *também* sustentar por razões *independentes* que alguns ou todos os estados devessem ser enfrentados e eliminados. Mas para o anarquista fraco, tal obrigação se funda em fatores *além* da mera ilegitimidade do estado em questão. O quão forte uma posição anarquista *forte* é dependerá do quão pesada ou imperativa a obrigação de se opor ao estado for considerada.¹³

Esse último ponto levanta claramente um segundo tipo de questão sobre o conteúdo moral dos juízos anarquistas sobre a ilegitimidade do estado: Como estamos a entender o *peso* dos direitos e obrigações supostamente implicadas por tais juízos? Nada parece haver aqui de distintivo sobre as perspectivas anarquistas. Os anarquistas tratam as questões do peso ou da finalidade moral dentro do mesmo escopo do qual tratam os outros filósofos morais e políticos. Pelo menos duas posições sobre essa questão claramente opostas precisam ser distinguidas. Um anarquista pode tratar as obrigações (de se opor ao estado) e direitos (de tratar a lei como não-obrigatória) relevantes como implicando imediatamente juízos morais *finais* ou *absolutos* ; ou pode tratar essas obrigações e direitos como razões morais (possivelmente revogáveis) entendidas dentro (daquilo que chamarei) de uma perspectiva do “balanço das razões”.

De acordo com a primeira abordagem, dizer que há uma obrigação de se opor ao estado é dizer que há uma razão final, conclusiva, para assim agir. O peso da obrigação é anulador ou absoluto em relação às considerações concorrentes (*i.e.*, aquelas que suportam

12 - Os anarquistas fortes podem tratar essa obrigação como uma obrigação “limite” uniforme ou como uma obrigação que varia em conteúdo de acordo com a quantidade de ilegitimidade. No primeiro caso, qualquer estado que ultrapasse o limite de ilegitimidade nos imporia uma obrigação (com conteúdo uniforme) de se opor a ele, a despeito do *quão* amplamente ilegítimo ele seja. No último caso, o alcance ou natureza da nossa obrigação de se opor ao estado seria considerado variando de acordo com o alcance de sua ilegitimidade. Os estados ilegítimos não necessariamente são *igualmente* ilegítimos; alguns podem ser piores que outros, e, por isso, pode exigir que nos oponhamos mais ativamente (ou de alguma outra forma) a eles.

13 - Algumas obrigações morais – como a de manter uma promessa relativamente insignificante de encontrar com um amigo para tomar um café – são obviamente bastante triviais; outras – como a obrigação promissória ou contratual de contratar uma enfermeira para cuidar de um paciente criticamente doente – claramente não são triviais. Os “anarquistas fortes” que, não obstante, consideram a obrigação de se opor ao estado com relativamente trivial enfraquecem sua posição a ponto de dela se tornar praticamente indistinguível do “anarquismo fraco”.

a não-oposição, se houver). E dizer que há um direito de tratar a lei como não-obrigatória é dizer que nenhuma justificação *adicional* para tratá-la desse modo precisa ser oferecida. Os direitos de alguém “superam” as considerações concorrentes (*i.e.*, aquelas que suportam a concordância, se alguma). De acordo com a segunda, a abordagem do “balanço das razões”, as obrigações e direitos são tratados como razão fortes, embora com peso variado e certamente não conclusivas, para a ação. As obrigações e direitos podem, de acordo com essa perspectiva, conflitar com, e possivelmente serem suplantadas por, outras obrigações ou deveres; ou podem conflitar com, e serem suplantadas por, razões para agir de outros tipos. Razões prudenciais para agir bastante fortes, por exemplo, podem anular as obrigações fracas, assim como razões bastantes fortes fundadas na felicidade dos outros podem tornar injustificável a nossa ação de acordo com os direitos fracos que possuímos. Em suma, a finalidade ou imperatividade dos direitos e obrigações é, de acordo com a abordagem do balanço das razões, em grande medida uma função do contexto no qual os direitos e obrigações são exercidos.¹⁴

Defendendo o Anarquismo Filosófico

Penso que estamos agora em posição de ver mais claramente o que é (e o que não é) distintivo no anarquismo *filosófico*. Como os outros anarquistas, os anarquistas filosóficos podem defender seus juízos centrais sobre a ilegitimidade do estado tanto em bases *a priori* quanto *a posteriori*. E como os outros, eles consideram que esse juízo implica a não-existência de obrigações políticas gerais – isto é, a remoção de qualquer presunção moral em favor da submissão ou apoio ao estado. Aquilo que é distintivo no anarquismo *filosófico* é que o seu juízo sobre a ilegitimidade do estado (mesmo sobre a ilegitimidade do estado *necessária*) não se traduz em qualquer exigência imediata de oposição aos estados ilegítimos. (Isso é o que leva muitos a contrastar o anarquismo *filosófico* com o anarquismo *político*).

Os anarquistas filosóficos sustentam que pode haver boas razões morais para *não* se opor ou romper pelo menos alguns tipos de estados ilegítimos, razões que superam qualquer tipo de obrigação de oposição. A nossa postura *prática* em relação ao estado, sustentam os anarquistas filosóficos, deveria ser de uma consideração cuidadosa e de um balanço refletido de todas as razões que levam à ação em nossas circunstâncias políticas particulares. A ilegitimidade do nosso estado (e a falta de obrigações políticas que ela implica) é apenas

¹⁴ - Para uma discussão adicional dessas duas perspectivas do peso ou finalidade dos juízos de obrigação (ou direito), veja o meu *Moral Principles and Political Obligations*, 7-11, e *The Lockean Theory of Rights* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 93-95, 111-12.

um fator moral dentre muitos que se ligam a como as pessoas nos estados deveriam (ou seriam permitidos) agir. Mesmo os estados ilegítimos, por exemplo, podem ter virtudes, não afetadas pelos defeitos que minam a sua legitimidade, que sejam considerações relevantes na determinação de como devemos agir em relação a tais estados. E a recusa de fazer aquilo que a lei exige é, pelo menos na maior parte dos estados (mesmo os ilegítimos), frequentemente errado de acordo com bases morais *independentes* (i.e., a conduta seria errada ainda que não fosse legalmente proibida). Assim, pode haver uma variedade de razões morais sólidas para *não* se opor ou não agir contrário às leis mesmo de (alguns) estados ilegítimos.

O que isso significa em termos das distinções feitas na Seção I deste ensaio? Significa, primeiro, que os anarquistas filosóficos têm de *rejeitar* a perspectiva das obrigações e direitos como razões morais *finais* e aceitar alguma versão da abordagem do “balanço das razões”. Pois se o “direito de permissão”^{15*} implicado pela falta de obrigações política for vista como fornecendo uma justificação *final* para a desconsideração ou oposição à lei e ao governo, *nenhuma* razão moral a favor do governo ou do cumprimento da lei poderia revogar o nosso direito de permissão. E isso é algo, digo, que os anarquistas filosóficos querem negar. Segundo, os anarquistas filosóficos têm ou de adotar (aquilo que chamei) de anarquismo *fraco*, ou então uma versão do anarquismo forte que considere a obrigação de se opor ao estado como uma obrigação relativamente fraca. Do contrário, é óbvio, eles se comprometerão com uma obrigação moral de se opor a estados ilegítimos que provavelmente revogará quaisquer razões concorrentes para a não-oposição ou submissão, mesmo aos *melhores* estados ilegítimos. Essa é novamente uma posição que os anarquistas filosóficos querem evitar. O que é distintivo no anarquismo *filosófico*, então, é principalmente a sua posição sobre o peso ou finalidade das obrigações e direitos morais implicados pelos juízos da ilegitimidade do estado.

Pode então o anarquismo filosófico negar de maneira inteligível a conexão entre, por um lado, a ilegitimidade do estado e a falta de obrigação política, e, por outro, uma obrigação ou direito forte de se opor e tentar eliminar o estado? Penso que é claro que pode. Um estado ser ilegítimo significa que ele carece do *direito geral* de fazer cumprir a lei e as diretrizes às pessoas sujeitas a ele (carece de “autoridade política”), e significa que as pessoas sujeitas ao estado carecem da obrigação política geral correlativa de apoiá-lo e obedecê-lo. Mas isso por si só não implica que o estado não pudesse ter o direito de comandar (e os cidadãos nenhuma obrigação de obedecer) em alguma ocasião *particular*, e nem que o estado não pudesse ter *justificação* moral para as suas ações em casos particulares (baseado em razões morais não relacionadas a qualquer *direito* estrito para agir). Nem implica que os cidadãos,

15 - * Direitos de permissão [*permission rights*] ou direitos de liberdade [*liberty rights*] são direitos que não geram obrigações a outrem por parte de seus portadores. (Nota do trad.)

simplesmente porque carecem de obrigações políticas gerais, tenham direitos fortes ou conclusivos de se opor ao estado ou de agir contrariamente às suas exigências legais. Os nossos deveres para com os nossos concidadãos *qua pessoas*, os nossos deveres de promover a justiça e outros valores, e as nossas outras razões morais (não deonticas) para tratar bem aos outros serão geralmente boas razões para *não* interromper o funcionamento do estado ou para agir contrário às suas leis.¹⁶ Em muitos estados decentes, ainda que ilegítimos, a oposição grave (*e.g.*, revolucionária) ao estado ou a conduta regular contrária às suas leis simplesmente não serão moralmente justificáveis ao final do balanço.

Até aqui tenho me preocupado primariamente em clarificar o que os anarquistas filosóficos têm de dizer, caso a sua posição seja distintiva da maneira como querem seus defensores primários e caso seja uma posição de todo plausível. Deixe-me adicionar agora algumas poucas palavras sobre o que os anarquistas filosóficos *deveriam* dizer caso queiram que sua posição não seja apenas distinta e inicialmente plausível, mas também correta. Penso que os anarquistas filosóficos deveriam defender a sua teoria, antes de tudo, como uma forma de anarquismo *a posteriori* e, segundo, como uma forma de anarquismo *fraco*.

Embora não seja possível mostrar (sem a apresentação de uma defesa completa de um ideal de legitimidade do estado) que nenhuma forma de anarquismo *a priori* possa ser bem sucedida, é difícil ver que razão convincente *a priori* o anarquista teria. Se o anarquista valoriza a autonomia ou a livre escolha, por exemplo, é difícil ver por que um possível estado ideal que promove ou respeita esses valores não poderia ser concebido. Uma democracia voluntária, genuinamente contratual, poderia ser rejeitada como um ideal de acordo com tais bases voluntaristas, parece, somente se o anarquista voluntarista estivesse também preparado para negar a legitimidade da prática comum da *promessa* – com a razão, digamos, de que as obrigações promissórias restringem de modo censurável a liberdade (a despeito de terem sido feitas livremente). Esse parece um preço demasiado alto a ser pagar, como mostra a tentativa malograda de Wolff de defender um anarquismo voluntarista *a priori*.¹⁷ Similarmente, se o anarquista valoriza a igualdade ou a comunidade, digamos, é

16 - Para uma apresentação mais completa de tais linhas de argumento, veja o meu "The Anarchist Position", especialmente 275-79.

17 - Parece que Wolff não consegue negar que promessas ou contratos são moralmente obrigatórios, pois no fim das contas ele *concede* que "uma democracia contratual é legítima, para falar a verdade, pois funda-se sobre a promessa dos cidadãos de obedecer seus ditames. De fato, qualquer estado fundado sobre tal promessa é legítimo" (*In Defense of Anarchism*, 69). Mas isso *contradiz* diretamente a sua tese *a priorista* de que "o conceito de um estado legítimo *de jure* pareceria ser vazio" (*ibidem*, 19). As democracias contratuais, na perspectiva de Wolff, são estados legítimos, mas que adquirem sua legitimidade através do sacrifício da autonomia dos cidadãos. Talvez isso introduza uma segunda noção de "legitimidade" em Wolff (estados "legítimos" seriam aqueles que *reconciliam* a autonomia do cidadão e a autoridade do estado); e talvez seja apenas o conceito de estado "legítimo" que seja vago. Mas é difícil de entender como um teórico comprometido com a importância da autonomia pudesse afirmar de maneira inteligível, ao mesmo tempo, que *todas as promessas* são moralmente obrigatórias e que algumas promessas (*i.e.* promessas políticas) sacrificam censuravelmente a autonomia. Para dificuldades adicionais aos argumentos de Wolff, veja Reiman, *In Defense of Political Philosophy*; Keith Graham, "Democracy and Autonomous Moral Agent", em K. Graham (ed.) *Political Philosophy: Radical Studies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982) 113-137; Gans, *Philosophical Anarchism*, 10-41; Horton, *Political Obligation*, 124-31.

difícil de acreditar que um *estado* igualitário estrito, ou o tipo de estado favorecido pelos comunitaristas, não pudesse ser defendido naqueles termos como um ideal de legitimidade política. Se o argumento anarquista é apenas o de que os estados *efetivos* não têm nunca se *aproximado* (e provavelmente nunca se aproximarão) desses ideais voluntaristas, igualitaristas ou comunitaristas, o argumento parece persuasivo. Mas *esse* argumento é perfeitamente consistente com um anarquismo *a posteriori*. O anarquista *a priori* tem de argumentar não apenas que nunca houve e nunca haverá um estado legítimo, mas também tem de argumentar a favor da afirmação mais dramática e menos plausível de que tal estado não é sequer possível. Nos escritos anarquistas tais afirmações geralmente têm (erradamente, penso) sido baseadas na suposição de que as formas tomadas por todos os estados modernos nos fornecem o conteúdo definicional apropriado do termo “estado”.¹⁸

Quanto a minha preferência pelo anarquismo *fraco* em detrimento do forte, argumentei ainda que para que o anarquismo filosófico seja defendido como uma teoria forte, é preciso ainda aceitar que a obrigação de se opor ao estado é uma obrigação relativamente *fraca*. Mas há boas razões para acreditarmos que a mera ilegitimidade de um estado não implica tais obrigações (fortes ou fracas) de se opor a ele. Somente se a ilegitimidade de um estado for tomada como uma falha mais inclusiva num estado do que a as análises filosóficas tradicionais sugerem é que implicará numa obrigação moral de oposição ao estado. Pois um estado pode claramente não ter o *direito geral* de fazer cumprir a lei e as diretrizes sem ser suficientemente mal que ele tenha de ser combatido e (se possível) eliminado. É por isso que a ideia de, digamos, um “ditador benevolente” *faz sentido*: há (pelo menos) duas características morais *conflitantes* de tal estado (benevolência, ditadura) que torna a nossa avaliação dele complexa.

Considero a *legitimidade* de um estado (em relação a mim) e as *outras qualidades morais* de um estado como variáveis independentes, assim como considero o direito de um comércio, digamos, de me cobrar, e a caridade ou eficiência de um comércio como variáveis independentes. Em ambos os casos a legitimidade (ou direito) é uma função de suas transações ou relação comigo, embora suas outras qualidades gerais não precisem ter a ver comigo. O fato de que um estado (ou um comércio) tem virtudes apropriadas a ele não pode, por si mesmo, contar a favor de ele ter direitos especiais sobre mim ou a favor de eu possuir obrigações especiais (e nem, com certeza, esses direitos e obrigações, quando existem, necessariamente anulam os deveres morais de se opor a um estado *vicioso*). Somente se o estado *também* tiver relações especiais *comigo* é que os direitos ou obrigações

¹⁸ - O argumento anarquista procede então por sustentar que embora *nenhum* estado seja possível, é possível ter uma associação legítima de larga escala, cooperativa, regida, que incorpora posições de autoridade legítima. Parece-me razoável chamar a tal associação “estado”, mas nada de substancial depende da linguagem que escolhermos usar.

especiais desse tipo se seguirão. Na verdade, ainda que eu tivesse deveres *gerais* o bastante para promover estados (ou comércios) que exemplificassem as virtudes apropriadas, esses deveres não seriam distribuídos igualmente a *todos* os objetos exemplares, não especialmente a qualquer objeto particular.¹⁹ Mas na medida em que mesmo os estados igualmente *ilegítimos* exemplificarão as virtudes “dignas” de diferentes modos e em quantidades diferentes (se em alguma), não se pode supor que todos os estados ilegítimos devessem ser tratados do mesmo modo por todos os sujeitos (ou por outros) simplesmente em virtude de sua ilegitimidade comum. Alguns estados ilegítimos podem ser desesperadamente ruins; outros decentes e benevolentes (embora não necessariamente *legítimos* no que respeita a todos ou a alguns cidadãos).

Três Objeções ao Anarquismo Filosófico

Suponha que o anarquista filosófico defenda, como recomendei, um anarquismo fraco *a posteriori*, entendendo o peso dos direitos de uma perspectiva do “balanço das razões”. Há objeções óbvias à posição resultante? Penso que não há qualquer uma que seja convincente. Para começar, vou mencionar e indicar aqui respostas apropriadas a três objeções que têm sido levantadas nas mais proeminentes críticas recentes ao anarquismo filosófico.

Há duas linhas gerais de ataque ao anarquismo filosófico que podem ser sensatamente seguidas por seus críticos. Uma, obviamente, é simplesmente defender uma teoria sistemática da obrigação política e da legitimidade do estado, e mostrar que ela se aplica aos estados existentes. Do meu ponto de vista, os esforços ao longo de dessas linhas têm falhado uniformemente, embora eu não vá tratar dessas questões aqui. A abordagem alternativa é tentar desacreditar diretamente a posição do anarquista filosófico – por exemplo, mostrar que é internamente inconsistente ou que tem implicações inaceitáveis. São as críticas dessa última que discutirei.

Objeção 1: A Hipocrisia do Anarquismo Filosófico

Talvez o mais completamente desenvolvido desses ataques seja o de Chaim Gans em seu recente livro *Philosophical Anarchism and Political Disobedience*. Gans (assim como

¹⁹ - Eles não satisfariam desse modo aquilo que alhures chamei de “exigência de particularidade” para as abordagens da obrigação política (*Moral Principles and Political Obligation*, 31-35, 143-56).

muitos outros) argumenta que na verdade o anarquismo filosófico não é *anarquismo*, que é uma teoria “capenga” com um “grande hiato” entre o seu “olhar radical” e suas implicações práticas completamente apáticas.²⁰ Ademais, Gans sustenta que os anarquistas filosóficos obtêm o apoio intuitivo de sua perspectiva ao focar-se “em contextos triviais e esotéricos, atravessando a rua sem olhar para os lados às três da manhã”, ao mesmo que tempo que se conforma com a opinião comum acerca da necessidade de se obedecer em contextos cotidianos, mais familiares.²¹ Ainda mais condenatório, a análise que Gans faz dessa manobra é que embora os anarquistas filosóficos *oficialmente* rejeitem os conhecidos argumentos a favor da obrigação política (e, em vista dessa rejeição, proclamam a ilegitimidade do estado), eles *implicitamente* se fiam em exatamente os mesmos argumentos (eles o “ressuscitam”) a fim de sustentar que mesmo os estados ilegítimos nem sempre precisam ser desobedecidos ou interrompidos. Seria mais honesto simplesmente *aceitar* os argumentos a favor de se obedecer à lei, sugere Gans, especialmente depois que reconhecemos que aceitar a obrigação política não significa que a obediência à lei seja *sempre* moralmente exigida.²²

A crítica de Gans àquilo a que ele chama “anarquismo crítico” me parece errar o ponto da defesa do anarquismo filosófico *a posteriori*. Ele faz isso de vários modos. Primeiro (e mais obviamente), não menciona que apenas por se adotar ou um ceticismo *moral* radical (ou “nilismo”) ou uma priorização inconvincente de interesses morais é que um anarquista filosófico poderia *dar* à sua teoria a “força” que Gans pensa que uma *verdadeira* teoria anarquista devesse ter. E segundo, a crítica de Gans colapsa completamente – e erroneamente – a própria distinção entre *obrigações* políticas e razões morais gerais para agir da qual depende o anarquismo filosófico.

Sobre o primeiro ponto: obviamente que é apenas uma questão de interesse *terminológico* se dizemos que o anarquismo é uma forma de *verdadeiro anarquismo*, ou se ao invés defendemos que tal nomenclatura está errada. Situei a essência do anarquismo em sua tese da ilegitimidade do estado; outros poderiam argumentar que sua essência é a defesa da oposição ativa (e eliminação) ao estado²³ – caso em que “anarquismo filosófico” seria um nome infeliz para uma filosofia política ainda perfeitamente defensável. O que é importante

20 - *Philosophical Anarchism*, 90, xi. Veja também, e.g., Miller, *Anarchism*, 15 (onde o anarquismo filosófico é descrito como “anêmico”, ou Reiman, *In Defense of Political Philosophy*, xxvi, xxiii-xxiv (onde o anarquismo filosófico é descrito como “correndo atrás do próprio rabo”).

21 - *Ibidem*, 90.

22 - *Ibidem*, 90-91. Essas afirmações sem dúvida se relacionam à asserção de Horton de que “grande parte das negações da obrigação política [...] são mais ou menos velhas” (*Political Obligation*, 160). R. George Wright também parece aceitar essa linha de argumento em *Legal and Political Obligation* (Lanham: University Press of America, 1992), 280. Uma negação recente de uma obrigação geral de obedecer à lei que é provavelmente vulnerável à análise de Gans está em Kent Greenwalt, *Conflicts of Law Morality* (New York: Oxford University Press, 1989), Parte II.

23 - Veja, e.g., Miller, *Anarchism*, 6-7; Reiman, *In Defense of Political Philosophy*, xxii, 48; Nathanson, *Should We Consent to be Governed?*, 54, 57, 86.

perceber, porém, é aquilo que se exigiria do anarquismo para que ele defendesse a postura prática “radical” que Gans parece associar ao anarquismo real. *Todos* os anarquistas – com a exceção apenas dos céticos morais (nihilistas) e daqueles que adotam teorias morais *extremamente* excêntricas – têm de permitir que em *todos* os estados modernos, incluindo até mesmo aqueles que são profundamente injustos e de outra forma ilegítimos, um corpo significativo de exigências legais (tanto criminais quanto civis) constitua uma formalização (amparado por sanções coercitivas) de exigência *morais* obrigatórias. Assim, ainda que a *lei* não tenha sustentação moral, a conduta *exigida* pela lei é com frequência moralmente obrigatória. Similarmente, o fato de que nossas ações ilegais causariam amplo sofrimento, infelicidade e expectativas (razoavelmente) frustradas certamente torna essas ações moralmente suspeitas, ainda que o fato de elas serem meramente ilegais não.

Assim, não deveríamos ficar surpresos ou preocupados – como Gans parece ficar – ao descobrir que *tanto* os defensores *quanto* os oponentes da obrigação política defendam posturas práticas similares frente a muitas exigências legais e frente a atividades políticas revolucionárias. Que tanto o anarquista quanto o defensor da legitimidade do estado pensem que o assassinato, a agressão e atos que visam produzir levantes sociais massivos e violentos sejam moralmente indefensáveis não sugere de modo algum que suas teorias sejam *de fato* indistinguíveis. Pois as teorias claramente diferem de maneira considerável tanto no que diz respeito à *fonte* dessas preocupações morais – preocupações morais independentes versus a violação das obrigações *políticas* legais – quanto no que diz respeito a *quem* são devidos os deveres e considerações morais relevantes – nossos concidadãos *qua pessoas* versus nosso governo ou nossos concidadãos *qua cidadãos*.

Difícilmente a “radicalidade” das implicações práticas é a única medida da *diferença* substancial nas filosofias políticas. Na verdade, para ganhar a “força” radical que Gans quer que as teorias anarquistas ostentem, essas teorias têm de negar a existência de considerações morais independentes sobre o assassinato, a agressão e a disseminação da miséria, ou então argumentar que o mal representado pela existência do (*i.e. de cada*) estado seja suficientemente grande para justificar (ou exigir) a violência e o dilaceramento da estrutura social num esforço para remover esse mal. Eu próprio, ao lado de muitos filósofos anarquistas, penso que nenhuma dessas manobras seja compulsória. A “força” *menos* radical do anarquismo filosófico será encontrada, ao invés, em suas asserções de que muitas exigências legais distintivamente *políticas* – tais como o pagamento de certos impostos ou do serviço militar – junto de muitas leis paternalistas e moralistas e de leis que criam “crimes sem vítimas” podem ser desobedecidas sem impropriedade moral.²⁴ Essa não é uma postura revolucionária; mas também não é voltada ou motivada por apenas “contextos triviais e esotéricos”.

24 - Discuto essas afirmações mais integralmente em “The Anarchist Position”, 276-79, e em *On the Edge of Anarchy*, 262-69.

Mas (para retornar à minha segunda resposta à crítica de Gans) esse raciocínio anarquista não acaba por reintroduzir (após a *rejeição* oficial da obrigação política) as mesmíssimas considerações morais que geralmente (e apropriadamente) são empregadas na *defesa* das abordagens da obrigação política? Não. Os anarquistas aceitam a desobediência justificável em muitos casos (tal como os notados acima) em que Gans não aceita; e (como veremos) os anarquistas tipicamente *rejeitam* a maioria das linhas de argumentação das quais Gans crucialmente se fia ao invés de reintroduzi-las implicitamente (como Gans sugere que eles fazem). Na verdade, não é o anarquista filosófico que implicitamente abandonou o jogo de defender a obrigação política, como sugere Gans, mas foi Gans quem desapercivelmente abandonou o jogo do anarquista filosófico.

A própria defesa de Gans da obrigação política (ou, como ele geralmente prefere, do “dever de obedecer à lei”) é na verdade remendada por quatro (supostas) *diferentes* justificações da obrigação política – apelo às conseqüências, à equidade, ao dever de apoiar as instituições justas e às obrigações públicas.²⁵ Mas Gans não apenas nunca se preocupa em argumentar que essas justificações variadas possam ser todas elas motivadas por uma teoria moral consistente (nem sequer nos dá uma dica de como tal teoria seria); como também *aceita* muitas das falhas conhecidas desses estilos de justificação, passando a novos argumentos frente às fraquezas conhecidas das justificações sob consideração.²⁶ A força *cumulativa* dos muitos argumentos mascara propositalmente seus defeitos *individuais*. E, por conseguinte, a “obrigação política” resultante é *enfraquecida* a fim de tornar a sua afirmação consistente com níveis substanciais de *desobediência*.²⁷ O que então Gans teve sucesso em apresentar (na medida em que o argumento é bem sucedido) foi menos uma razão a favor de uma obrigação política geral do que uma lista de razões geralmente (embora nem sempre) operativas – de peso distintamente variáveis – a favor de não se destruir ativamente a vida política nas sociedades justas. Mas os anarquistas, é claro, podem (como vimos) adotar uma lista similar *sem* se comprometer com a legitimidade do estado.

O projeto de Gans ignora, com efeito, a distinção entre razões morais para agir (de peso e aplicação variáveis) e bases para uma obrigação política geral. Os anarquistas felizmente podem conceder, por exemplo, que agir contrário à lei geralmente terá conseqüências profundamente negativas para os outros. E geralmente *não* terá também tais conseqüências. Quando essas conseqüências estiverem em questão, elas podem constituir razões morais para se fazer aquilo que a lei requer. Mas em grande parte dos casos isso seria verdadeiro *independente* das exigências formalizadas da lei. É *também* verdadeiro que as conseqüências

25 - *Philosophical Anarchism*, 89.

26 - Veja, e.g., *ibidem*, 71-78, 82-83, 87.

27 - *Ibidem*, caps. 1 e 4.

negativas para os outros geralmente nos dará alguma razão para não causá-las, mesmo quando não houver algo como um *dever* estrito, moral ou legal, de não fazê-lo. (Não é um *dever* meu, moral ou legal, de dizer as horas a um estranho quando ele me pergunta educadamente). O peso moral das consequências negativas pode, para os anarquistas filosóficos, ir além do reino dos *deveres* e ser considerado amplamente independente dos fatos institucionais das exigências legais. É bastante difícil ver como alguém com tal postura aceitaria implicitamente um *dever político geral* de obedecer à lei.

E os anarquistas geralmente apenas *rejeitam*, ao invés de ilusoriamente “ressuscitarem”, as outras linhas de justificação para a obrigação política que Gans defende.²⁸ A tentativa de Gans de reunir a obrigação política geral a partir de uma ampla variedade de considerações morais variáveis falha por si própria, penso, além de equivaler à *admissão* de que a postura política apropriada é a que o anarquismo filosófico prescreve – a saber, o balanço cuidadoso de uma gama de considerações morais que estão em questão em alguns, mas nem de longe em *todos*, casos de desobediência legal, mesmo nas sociedades políticas justas. Nenhuma *presunção* moral em favor da obediência pode sequer ser defendida dessa maneira, e nem os esforços de Gans conseguem mostrar como isso poderia ser feito.

Objeção 2: O Radicalismo do Anarquismo Filosófico

As duas outras críticas recentes ao anarquismo (direcionadas ao tipo de anarquismo filosófico fraco *a posteriori* que estou defendendo) podem ser respondidas mais rapidamente agora que temos uma melhor noção do alcance dos comprometimentos do anarquismo filosófico. A primeira dessas críticas, por exemplo, alega (diretamente *contrário* a Gans) que as implicações do anarquismo filosófico são *demasiado* radicais para serem aceitas intuitivamente. Adotar o anarquismo filosófico, diz-se, “encorajará a desobediência geral a leis cruciais” e atestará “uma tragédia para os regimes liberais”;²⁹ terá consequências

28 - Eles podem rejeitar os argumentos da defesa da justiça porque (a) isso não nos obrigaria a qualquer estado *particular* (mas somente a *todos* os estados justos), e (b) a justiça ou injustiça de um estado varia independentemente de sua legitimidade (no que diz respeito a pessoas particulares). Podem rejeitar os argumentos da *equidade* pois (a) não é injusto se beneficiar incidentalmente de esquemas nos quais a pessoa não se incluiu de boa vontade, e (b) os estados modernos não se assemelham suficientemente a esquemas cooperativos voluntários (na “sociedade civil”) do qual aplicação do “princípio de equidade” deriva sua força. E podem rejeitar os argumentos das obrigações *comuns* pois (a) não há comunidades *políticas* (em qualquer sentido estrito de “comunidade”) no mundo político moderno, e (b) obrigações comuns não são *autojustificantes*, mas exigem antes alguma justificação *externa* de um tipo similar à exigida pelas próprias obrigações políticas que essas obrigação comuns pretendem *justificar*.

29 - Steven DeLue, *Political Obligation in a Liberal State* (Albany: State University of New York Press, 1989), X, 1.

“extremas” e “alarmantes”.³⁰ Podemos ver agora, porém, que essas acusações são demasiado fortes. O anarquismo filosófico não defenderá a obediência cega à lei; tampouco o fará os defensores das obrigações políticas gerais. E nem os anarquistas filosóficos defenderão a desobediência cega à lei. Argumentarão, ao invés, que o simples fato de a conduta exigida (ou proibida) pela lei é irrelevante para o estatuto moral da conduta, mesmo nos estados “decentes”; deveríamos decidir como melhor agir de acordo com bases morais *independentes*.³¹

As recomendações práticas do anarquismo filosófico convergirão com aquelas dos defensores da obrigação política quando a conduta legalmente exigida o for de maneira independente ou recomendada por considerações morais. As duas perspectivas divergirão principalmente quando a lei proibir a conduta inofensiva, quando impuser deveres especificamente políticos, e quando a desobediência não tiver consequências negativas dramáticas para os indivíduos ou para aqueles aspectos de sua estrutura social no qual elas possam razoavelmente fiar-se. Mas a afirmação de que a desobediência seletiva, refletida, nessas últimas áreas seria “uma tragédia para os regimes liberais” parece-me muito implausível. Se as recomendações dos anarquistas filosóficos fossem geralmente seguidas, os sujeitos considerariam a si próprios (no limite desses casos) livres ou para obedecer ou para desobedecer quando seus gostos e interesses ditarem – embora, é claro, a pressão social de se conformar e a ameaça das sanções legais tipicamente empurrem em direção à obediência. Ainda que a escolha fosse invariavelmente a da desobediência, tais ações poderiam muito bem forçar os estados a serem mais abertos, cooperativos, voluntários, menos coercitivos em nome de doutrinas morais e religiosas duvidosas, menos arbitrário com o dinheiro e com as vidas de seus sujeitos, e assim por diante – em suma, torna-se menos “parecido com um estado”. Presumivelmente, os estados *mais* liberais é que teriam menos problemas com os anarquistas desobedientes, uma vez que os estados mais liberais teriam o menor corpo de leis cujo conteúdo poderia não ser defendido independentemente (*i.e.* independentemente de qualquer apelo a obrigações *gerais* a obedecer) de bases morais incontestes.

30 - Thomas Senor, “What if there Are no Political Obligations?” A reply do A. J. Simmons”, *Philosophy & Public Affairs* 16 (Verão de 1987), 260. Para críticas similares, veja Tony Honore, “Must We Obey? Necessity as a Ground of Obligation”, *Virginia Law Review* (Fevereiro de 1981), 42-44, and George Klosko, “Political Obligation and the Natural Duties of Justice”, *Philosophy & Public Affairs* (Verão de 1994), 269-70.

31 - A obediência à lei precisa tanto de justificação quanto a desobediência. Mark Murphy argumentou que o anarquismo filosófico (ao qual ele se refere como a perspectiva de que “não há razão para obedecer à lei enquanto tal) de fato não implica, como argumentei, que a obediência precise de mais justificação do que a desobediência (“Philosophical Anarchism and Legal Indifference” *American Philosophical Quarterly* [Abril de 1995], 195-98). Mas seu argumento, sem que ele se aperceba, ataca *não* a implicação em questão, mas a *verdade* do anarquismo filosófico – *i.e.*, Murphy afirma na verdade que há razão para se obedecer a lei enquanto tal recorrendo ao privilégio do *status quo* de MacIntyre (na minha opinião injustificado). Mas uma vez que a força da razão *efetiva*, não crida, das leis ou convenções existentes é precisamente o que está em questão no debate sobre o anarquismo filosófico, um argumento que simplesmente recorra à aceitação comum das ações em conformidade às regras existentes (e ao nosso questionamento daquelas que não estão) dificilmente tem força para decidir o debate.

Objeção 3: Negando a Obrigação Política

A última crítica ao anarquismo filosófico que considerarei aqui, poder-se-ia dizer, “liga” as duas discutidas anteriormente. O argumento aqui diz respeito não às implicações *práticas* do anarquismo filosófico (cujas duas críticas anteriores tomaram posições opostas), mas à negação de ordem superior da obrigação política em si. O anarquismo filosófico, prossegue o argumento, “não bate com as nossas opiniões aceitas”, pois “a ideia de que temos obrigações com nações particulares é um traço básico de nossa consciência política”.³² Na medida em que pensamos (como muitos filósofos morais e políticos pensam) que ser coerente com as nossas opiniões aceitas é uma parte importante da justificação dos princípios morais (ou juízos morais *gerais*), e na medida em que concordamos que as obrigações políticas gerais são um ponto firmemente fixado em nosso conjunto de opiniões básicas sobre a moralidade política, então pode muito bem parecer que a negação da obrigação política por parte do anarquista tenha de ser injustificável – a menos que possamos mostrar que esses juízos particulares (*i.e.*, que somos obrigados politicamente) sejam “suspeitos” de uma maneira que os nossos outros juízos morais básicos não são.³³

O anarquista filosófico pode evitar a força dessa crítica de várias maneiras razoavelmente óbvias. Primeiro, é claro, ele pode simplesmente negar que a coerência com as nossas opiniões aceitas tenha algum lugar (ou, pelo menos, um lugar privilegiado) na justificação de princípios morais ou de juízos comuns. Vamos deixar de lado essa possível resposta, contudo, e supor *arguendo* que alguma versão desse método da coerência (a versão rawlsiana, digamos) esteja correta.

Há ainda pelo menos três vias convincentes de resposta disponíveis ao anarquista filosófico.³⁴ Primeiro, o anarquista filosófico pode argumentar que as supostas “opiniões aceitas” (sobre a obrigação política geral) contra as quais se pretende medir os nossos juízos teóricos não são de fato o tipo de juízos morais particulares que as teorias da coerência podem recorrer em suas abordagens da justificação. Um juízo sobre a obrigação política geral é *em si* um juízo *teórico* geral, e não um “ponto fixo provisório” em nossa sensibilidade moral pré-teórica (assim como, para usar os exemplos de Rawls, os juízos particulares de que a escravidão e a intolerância religiosa são injustos). Enquanto juízo *teórico*, o juízo sobre a obrigação política geral é ou garantido através do corpo de bases apropriadas da teoria, ou não. No último caso, podemos desconsiderá-lo por ser claramente irracional. E se as *razões* a favor da crença teórica oferecida *na* teoria não *apóiam* a crença, novamente podemos desconsiderá-lo por ser irracional. O anarquista filosófico, com certeza, afirma precisamente

32 - George Klosko, *The Principle of Fairness and Political Obligation* (Lanham: Rowman & Littlefield, 1992), 26, 24.

33 - *Ibidem.*, 25.

34 - Variantes de todos esses tipos de argumentos são desenvolvidos em Leslie Green, “Who Believes in Political Obligation?”

que as razões oferecidas não *apóiam* a crença; e ele pode afirmar também que se as pessoas comuns estão *de fato* comprometidas com esse juízo teórico acerca da obrigação política geral, elas estão provavelmente *irracionalmente* comprometidas com um juízo teórico cujo apoio exigido elas sejam incapazes de fornecer ou até mesmo de entender.

Segundo, os anarquistas filosóficos podem simplesmente *negar* que a obrigação política seja para todos nós, ou para a maioria de nós, “um traço básico de nossa consciência política”. Embora muitos de nós claramente acredita que é errado, pelo menos na maior parte do tempo, fazer aquilo que a lei proíbe, muitos de nós *não* acredita que seja errado (por exemplo) violar a lei quando ninguém é prejudicado, que seja errado usar maconha, fazer sexo oral, ou recusar o serviço militar com bases morais, mesmo quando tais ações são condenadas pela lei, e quando estão numa sociedade basicamente justa. Os princípios da filosofia política anarquista podem concordar com *esse* conjunto de “opiniões aceitas” pelo menos tão bem quanto concordam os princípios da obrigação política.

Finalmente, os anarquistas filosóficos *podem* oferecer razões pelas quais os juízos acerca da obrigação política são mais suspeitos do que os nossos juízos morais básicos em geral. Enquanto que as crenças na obrigação política (e os hábitos de obediência, sujeição, ou a lealdade que tais crenças produzem) servem claramente aos interesses de classes de pessoas particularmente poderosas – aquelas que possuem (ou ativamente aspiram possuir) poder político, aqueles que se empenham em impor coercitivamente sua opinião moral ou religiosa favorita, etc. – as nossas crenças morais mais básicas (e.g., na imoralidade do assassinato ou na injustiça da escravidão) claramente não o fazem (não obstante os marxistas pensem ao contrário). As sugestões de manipulação e inculcamento como a fonte de nossas crenças são de longe mais convincentes no primeiro caso (das crenças sobre a obrigação política) do que no último. As crenças sobre a obrigação política – na medida em que efetivamente temos alguma – são “suspeitas” como um tipo de “consciência falsa” que servem aos interesses dos poderosos a fim de nos influenciar.³⁵ Comparadas às nossas crenças morais mais básicas, as crenças na obrigação política têm menos justificações convincentes, mais implicações traçoeiras, e avança de maneira mais óbvia e constante os interesses de alguns sobre outros.

Se eu estiver correto sobre isso, então há bases amplas para também se rejeitar essa última crítica ao anarquismo filosófico. E se, como argumentei, essas críticas recentes falham em estabelecer quaisquer defeitos substanciais no anarquismo *a posteriori* fraco, então temos boas razões para confiar na plausibilidade de tal filosofia política. Apenas uma teoria da obrigação política e da legitimação do estado muito nova e imprevista abalaria essa confiança.^{36*}

35 - *Moral Principles and Political Obligations*, 195.

36 - * Gostaria de agradecer a Nancy Schaubert pelos comentários criteriosos aos rascunhos anteriores deste artigo.

